

André Brayner de Farias
Fernando Sidnei Fantinel
(Org.)

RACISMO
em
VARIAÇÃO

contribuições para a crítica biopolítica



Racismo em variação: contribuições para a crítica biopolítica

Organizadores

André Brayner de Farias
Fernando Sidnei Fantinel

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:

José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:

Evaldo Antonio Kuiava

Vice-Reitor:

Odacir Deonísio Gracioli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:

Nilda Stecanela

Diretor Administrativo-Financeiro:

Candido Luis Teles da Roza

Chefe de Gabinete:

Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:

Simone Côrte Real Barbieri

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldino Rech (UCS)

Asdrubal Falavigna (UCS)

Jayme Paviani (UCS)

Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)

Nilda Stecanela (UCS)

Paulo César Nodari (UCS) – presidente

Tânia Maris de Azevedo (UCS)

Racismo em variação: contribuições para a crítica biopolítica

Organizadores

André Brayner de Farias

Graduado em Oceanologia pela Universidade Federal do Rio Grande (1999). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2001) e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006). Atualmente é professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, atuando principalmente com os seguintes temas: ética, estética, biopolítica, hospitalidade, alteridade, desconstrução, pós-história, ética ambiental, filosofia da natureza, filosofia da ecologia.

Fernando Sidnei Fantinel

Licenciado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Pós-Graduado (especialização) em Filosofia Prática (Ética, Filosofia Política e Filosofia Social) pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). Mestre em Filosofia, com ênfase em Linguagem, Conhecimento e Ética pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutor em Letras pela Associação Ampla UCS/UniRitter, com ênfase em Leitura e Processos de Linguagem. Professor na Área de Ciências Humanas da Universidade de Caxias do Sul (UCS).



© dos organizadores

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS – BICE – Processamento Técnico

R121 Racismo em variação [recurso eletrônico] : contribuições para a crítica biopolítica / organizadores André Brayner de Farias, Fernando Sidnei Fantinel. – Caxias do Sul, RS: Educs, 2019.
Dados eletrônicos (1 arquivo).

ISBN 978-85-7061-994-5

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Racismo. 2. Biopolítica. I. Farias, André Brayner de. II. Fantinel, Fernando Sidnei.

CDU 2. ed.: 323.14

Índice para o catálogo sistemático:

1. Racismo	323.14
2. Biopolítica	321.01

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira – CRB 10/1460

Direitos reservados à:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Sumário

Apresentação	7
1. Reflexões sobre raça e gênero na performance musical.....	9
Patrícia Pereira Porto	
2. O Hegel de Foucault: notas para uma teoria do racismo como identitarismo	23
Felipe Taufer	
3. Racismo e democracia: uma abordagem equitativa	48
Eduardo Borile Júnior	
4. O racismo e os valores culturais no Brasil, na África do Sul e nos EUA	59
João Ignácio Pires Lucas e Moisés João Rech	
5. Envelhecimento humano e o mundo do trabalho no Brasil: como fica o racismo?	72
Verônica Bohm e João Ignácio Pires Lucas	
6. Novas roupagens do racismo.....	88
Pablo de Macedo Dutra	
7. Preconceito e razão instrumental: 50 anos sem Adorno	96
Windsor Osinaga	
8. Primeiros negros independentes	114
Mario Noel	
9. Algoritmos e biopolítica: uma discussão necessária	131
Anderson de Campos Triacca e Itamar Soares Veiga	
10. A masculinidade como dispositivo do racismo de Estado	148
Thales Comerlato Castagna	
11. Racismo e necropolítica: variações para uma biopolítica pós- colonial.....	161
André Brayner de Farias	

12. O desenvolvimento nas palavras de um rezador Avá	
Guarani/Ñandeva	180
Yan Leite Chaparro - Josemar De Campos Maciel - Eliezer Martins Rodrigues - Arnulfo Morinigo - Cantalício Godoi	
13. As (des)analogias entre racismo e especismo.....	213
Carlos Naconecy	

Apresentação

O livro *Racismo em variação: contribuições para a crítica biopolítica* é resultado de um esforço coletivo e multidisciplinar que reúne contribuições de áreas, tais como: filosofia, música, sociologia, psicologia, direito, antropologia, história e comunicação, todas elas atravessadas por variações interpretativas à cerca do racismo. Mas além de ser multidisciplinar é preciso dizer que cada enfoque é, por si só, constituído por intercâmbios disciplinares. Digamos que, sem querer ou sem ter exatamente essa intenção, autores e autoras misturam suas próprias fronteiras.

Como poderia ser diferente, se o nosso assunto é o racismo? A ideia quase senso comum de que o racismo é estrutural, ou seja, de que a sociedade é uma organização sustentada pela lógica ou pela ideologia das raças, impõe um arranjo que, inevitavelmente, embaralha as fronteiras epistêmicas. A complexidade do racismo não só demanda a contribuição de múltiplas perspectivas, como também reorienta constantemente o que quer dizer o próprio conceito. Estamos diante de um fenômeno aberto, plural e pluralizante, multiabrangente e resistente em seu próprio campo semântico, de maneira que esgotá-lo está muito longe de ser sequer uma pretensão. Talvez a dificuldade de tratar o racismo esteja no fato de que, muito antes de podermos constituí-lo como um tema, seja ele que nos constitui.

É preciso que avancemos nas consequências pós-coloniais desse debate, e a mais importante delas, pelo bem de nosso próprio ofício de intelectuais, é o reconhecimento do pensamento ou das formas do pensamento como lugar de colonização ou de reprodução colonizante: entender e reconhecer que a colonização, como expressão ontológica e política do racismo, muito antes de ser uma etapa histórica de nosso processo civilizatório, já é o traçado filosófico de tal acontecimento, já é projeto, já é metafísica. A tarefa, então, se impõe: desracializar ou decolonizar o pensamento. Tal tarefa é permanente e, no nosso entendimento, constitui o núcleo fundamental do engajamento ético-político do pensamento nesse momento histórico, quando, mais do que nunca, o Estado de exceção é a regra, para lembrar Walter Benjamin. Enfim, tal tarefa – a de reconhecer e combater o racismo em suas diversas modalidades, explícitas ou enrustidas, materializadas ou somente

reproduzidas nos domínios interpretativos que produzem cotidianamente a condição moral e política do mundo – se impõe nesse tempo que Michel Foucault chama de biopolítico, e que se caracteriza pela captura da vida como forma básica de governo, como paradigma político: captura que significa a gestão das estratégias de reprodução da vida que “vale a pena”, o que inclui, obviamente, a gestão da morte; em síntese, quem deve e como deve viver, e quem deve morrer. Os trabalhos que compõem essa coletânea contribuem para variar o espectro da necessária e irrecusável crítica biopolítica de nosso tempo.

Por fim, ao agradecer a colaboração dos(as) autores e autoras, bem como o trabalho competente e dedicado do pessoal da EDUCS, queremos lembrar que essa coletânea é o primeiro livro produzido pelo *Observatório do direito* da Universidade de Caxias do Sul. O observatório tem como um de seus objetivos discutir as formas teóricas e metodológicas de monitoramento dos fenômenos jurídicos. Nesse sentido, o livro surge como ferramenta de pesquisa para instrumentalizar suas atividades de extensão e assessoria. Também deseja ser instrumento para fomentar toda reflexão e toda ação política comprometida com a crítica e o combate ao racismo. No espírito desse desejo coletivo, convidamos todos e todas para lerem nosso livro e contribuirem para compartilhá-lo e disseminá-lo, pois acreditamos que é dessa forma que começamos a melhorar o nosso mundo. Boa leitura!

André Brayner de Farias
Fernando Sidnei Fantinel
Caxias do Sul, 2019

Reflexões sobre raça e gênero na performance musical

Patrícia Pereira Porto*

Introdução

Historicamente, os papéis sociais estabelecidos aos homens e mulheres, brancos e negros, foram e continuam sendo refletidos nas práticas musicais. Pode-se citar como exemplo os estereótipos de que composição é uma atividade predominantemente masculina, que alguns estilos de música popular são interpretados apenas por negros, que determinados instrumentos não devem ser executados por mulheres, e assim por diante.

Partindo de uma abordagem interseccional, este artigo utiliza a performance musical como exemplo para discutir os papéis exercidos por gêneros e raças na música e suas relações com repertórios e práticas musicais específicas, demonstrando que as delimitações sociais impostas às classes, raças e aos gêneros são também impostas à prática musical. Para tanto, será utilizado como ponto de discussão a performance do violão de concerto, cuja tradição e simbolismo são associados a uma prática masculina e branca, não apenas pelo instrumento musical, como também pelo repertório interpretado. Em mãos de mulheres, o violão é ressignificado. Em mãos de mulheres negras, é transgredido.

Considerando que a performance musical reflete as mesmas estruturas de controle e opressão que são observadas na esfera social, já que o Estado interfere, direta e indiretamente, no que é permitido às raças e aos gêneros em suas práticas musicais, este artigo está dividido em duas partes: a primeira, apresenta uma breve discussão sobre a interseccionalidade como importante ferramenta metodológica na compreensão sobre os processos sistêmicos envolvidos na discriminação de raças, classes e gêneros; e a segunda parte busca demonstrar de que forma essas estruturas determinadas em esfera política e social se repetem na performance musical.

* Doutora pelo Programa de Doutorado em Letras, Associação Ampla UCS/Uniritter. Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural pela UFPel. Bacharela em violão pelo curso superior de Música da UFPel.

Interseccionalidade: gênero, raça e política

Para Ângela Davis, o feminismo deve “envolver uma consciência em relação ao capitalismo, ao racismo, ao colonialismo, às pós-colônias, às capacidades físicas, a mais gêneros que jamais imaginamos, a mais sexualidades do que podemos nomear”. (DAVIS, 2018, p. 99). Para a autora, no contexto social em que vivemos, raça, classe e gênero são inseparáveis. Os esforços teóricos e práticos devem ser realizados no sentido de compreender como acontecem as intersecções e interconexões entre eles. (DAVIS, 2018, p. 21). Dessa forma, os movimentos de luta pelos direitos humanos, por igualdade racial, identidade de gênero e feminismo precisam dialogar e estabelecer interconexões. Essas lutas estão vinculadas e só conseguirão avançar, se houver maior compreensão sobre as relações entre elas. Por esse motivo, este artigo pretende contribuir com a discussão sobre a importância da interseccionalidade na luta por emancipação.

Estamos vivendo, talvez mais do que em épocas anteriores, um momento em que o individualismo se sobrepõe ao pensamento crítico e ao exercício da empatia. Por esse motivo, se não houver um trabalho de conscientização, que não deve ficar restrito apenas à discussão acadêmica, no sentido de entender que o sofrimento do outro também é o nosso sofrimento, que as situações de opressão não se restringem apenas ao gênero, à raça, à classe, e de compreender que a opressão é sistêmica, nenhuma luta irá avançar. Para Davis,

nossas histórias nunca transcorrem isoladamente. Não podemos contar de fato aquelas que consideramos ser nossas histórias sem conhecer as outras narrativas. E, com frequência, descobrimos que essas outras narrativas são, na verdade, nossas próprias narrativas. [...] Desse modo, não podemos fingir que não conhecemos as conjunturas de raça, classe, etnicidade, nacionalidade, sexualidade e capacidade. (DAVIS, 2018, p. 124).

Conforme exposto acima, parte-se do princípio de que não é possível discutir gênero sem discutir raça e classe. Para Davis, a própria construção do conceito de gênero está enraizada “em um leque de construções sociais, políticas, culturais e ideológicas. Não é uma coisa só. Não há uma definição única e, certamente, o gênero não pode ser descrito de forma adequada como

estrutura binária em que o ‘masculino’ é um polo, e o ‘feminino’, o outro.” (DAVIS, 2018, p. 97). Por esse motivo, devemos ter cautela na utilização do conceito de *gênero* de forma a não provocar reducionismos epistemológicos. Além disso, é importante salientar que a discussão sobre o feminismo envolve muito mais do que a discussão sobre igualdade de gênero. Para Davis,

o feminismo não nos ajudou apenas a reconhecer uma série de conexões entre discursos, instituições, identidade e ideologias que tendemos a examinar separadamente. Ele também nos ajudou a desenvolver estratégias epistemológicas e de organização que nos levam além das categorias “mulher” e “gênero”. As metodologias feministas nos impelem a explorar conexões que nem sempre são aparentes. E nos impulsionam a explorar contradições e descobrir o que há de produtivo nelas. O feminismo insiste em métodos de pensamento e de ação que nos encorajam a uma reflexão que une coisas que parecem ser separadas e que desagrega coisas que parecem estar naturalmente unidas. (DAVIS, 2018, p. 99).

Atualmente, existe uma efervescência nas discussões sobre as políticas públicas relacionadas aos gêneros e às desigualdades sociais, discussões estas que estão acontecendo tanto em âmbito nacional quanto mundial. Entretanto, diversos autores têm alertado para as possíveis consequências do atual conservadorismo político que está se estabelecendo em nível mundial, que ameaça as transformações sociais e conquistas de direitos obtidas nas últimas décadas. Para Biroli (2018, p. 134), “no Brasil e em toda a América Latina reações conservadoras se avolumam após décadas de transformações sociais e conquistas de direitos”. A autora argumenta que, no Brasil, a atuação dos políticos conservadores, na suposta defesa da família, em nada tem a ver com a preocupação em tornar os laços familiares mais sólidos, mas sim de restringir a pluralidade dos arranjos familiares e de promover o retorno do controle de determinados padrões sociais, que já haviam sido superados, a partir do início do ciclo democrático, com a Constituição de 1988. (BIROLI, 2018, p. 16).

Recentemente, Butler (2019) escreveu um breve artigo na revista *New Statesman America*, no qual alerta para o fato que, em diversos países do mundo, estão acontecendo movimentos contra a chamada “ideologia de gênero”, e que o discurso de alguns candidatos às eleições nestes países abordava os “papéis de gênero”. Conforme a autora,

nos últimos anos, protestos na Europa, na América Latina e em outros lugares contestaram uma “ideologia de gênero”. Eleições na França, Colômbia, Costa Rica e Brasil giraram em torno de afirmações dos candidatos sobre papéis de gênero. Nos Estados Unidos, tanto católicos como evangélicos fizeram oposição a um conjunto de posições políticas alhures conhecidas como “teoria de gênero” ou “ideologia de gênero”: os direitos de pessoas trans nas forças armadas, os direitos ao aborto, casamento gay, lésbico e trans, feminismo e outros movimentos a favor de igualdade de gênero e liberdade sexual. (BUTLER, 2019, S/N).

Segundo Butler, esse movimento mundial contra a “ideologia de gênero” começou em 2004, quando o

Pontifício Conselho para a Família escreveu uma carta aos Bispos da Igreja Católica assinalando o perigo em potencial representado pelo “gênero” de destruir os valores femininos importantes para a Igreja; de fomentar conflito entre os sexos; e de contestar a distinção hierárquica e natural entre macho e fêmea, na qual se baseiam os valores familiares e a vida social. (BUTLER, 2019, s.p.).

Apesar desses movimentos de retrocesso, a luta pela mudança das convenções e pela construção de um mundo em que todos possam viver para além das normas de gênero se fortalece. Butler comenta que somos construídos de maneira que não escolhemos, que somos tratados de acordo com a designação de gênero que nos foi predeterminada, mas que precisamos compreender que sexo e gênero são construídos na teia entre determinismo e liberdade. (BUTLER, 2019, s.p.). E, para tanto, é importante que se ensine sobre gênero e sobre respeito. Só assim será possível diminuir o sofrimento e a desigualdade. Para a autora,

em última análise, a luta por igualdade de gênero e liberdade sexual almeja diminuir o sofrimento e reconhecer as diversidades, encarnadas e culturais, das nossas vidas. Ensinar gênero não é doutrinação: não se diz a uma pessoa como viver; esse ensino abre a possibilidade de pessoas jovens encontrarem seus próprios caminhos em um mundo que, recorrentemente, confronta-os com um espectro estreito e cruel de normas sociais. Afirmar a diversidade de gênero não é, portanto, destrutivo: afirma-se a complexidade humana e se cria um espaço para que pessoas encontrem seus caminhos dentro dessa complexidade. (BUTLER, 2019, s.p.).

Ensinar sobre gênero, sobre igualdade e sobre respeito é uma das principais vias para a mudança dessas convenções. As políticas públicas

também são fortes aliadas no sentido de educar e provocar mudanças sociais. No Brasil, foram criados setores públicos relacionados à defesa dos direitos da mulher e igualdade racial. Em 2003, foi criada a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres no Governo Federal, órgão vinculado à Secretaria de Governo da Presidência da República. Posteriormente, outras políticas foram criadas, no sentido de discutir e melhorar a situação de desigualdade no país, tais como a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, também em 2003; o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, em 2016; e demais criações no Governo Federal, e nas instâncias estaduais e municipais, que visam a maior poder de decisão e nas condições de trabalho. (GODINHO; SILVEIRA, 2004).

Percebe-se um movimento de retrocesso em relação às conquistas obtidas no Brasil e em diversos países do mundo, no que se refere à defesa dos direitos humanos, igualdade racial e de gênero, respeito à diversidade e liberdade. Durante a História da humanidade, há épocas em que a luta pela liberdade obtém suas conquistas, que, muitas vezes, são “permitidas” pelo próprio Estado, tendo em vista a necessidade de diminuir o índice de rebeldia e possíveis confrontos. Entretanto, essas conquistas frequentemente “fogem do controle” e representam “risco ao Estado”. O conservadorismo e autoritarismo podem ser vistos como uma tentativa de retomar o controle.

Gênero e raça na performance musical

Diversas pesquisas sobre a relação entre música, corpo e gênero vêm sendo realizadas. Essas pesquisas consideram aspectos distintos da performance musical e sua relação com o corpo, trazendo abordagens feministas, raciais, homossexuais e transgêneras. Dentre as muitas temáticas desses estudos, encontram-se discussões sobre composição, performance, estilos musicais, repercussão social, simbolismo e demais aspectos.

É importante comentar que muitos dos estudos sobre música e gênero fazem alusão à relação que existe entre o estilo musical da composição e/ou performance com o índice de participação de distintos gêneros e raças nesses estilos. Assim, é possível estabelecer que não basta apenas averiguar a participação de homens ou mulheres, brancos, negros, indígenas ou

muçulmanos, heterossexuais, homossexuais ou transgêneros em determinadas práticas musicais, sem considerar que existem “espaços musicais” em que se tem maior participação de gêneros diversos, enquanto outros “espaços musicais” são predominantemente ocupados por homens brancos. Dito de outra forma, os estudos de gênero e música precisam considerar aspectos sociais e culturais dos estilos musicais, em sua relação com as pessoas que os praticam.

Domenici (2013) faz uma análise simbólica sobre os papéis sociais e culturais da música erudita e da música popular. Segundo a autora, a necessidade de distinção entre as duas práticas musicais serve para assegurar à notação musical o controle da razão sobre o mundo natural, controle esse que desaparece na performance, que se manifesta como música corporificada. Segundo Domenici:

Contudo, na performance, o texto desaparece, sobrando apenas a música corporificada. Com isso, as fronteiras entre as classes sociais, colonizadores e colonizados, masculino e feminino ameaçam entrar em colapso. [...] A garantia do controle depende, em última instância, daquele que executa a notação. Este deve preservar, através do corpo domesticado, as fronteiras entre escrita e oralidade, criador e reproduzidor. Afinal, o que seria da autoridade do marido, se não houvesse a submissão e a fidelidade da esposa? (DOMENICI, 2013, p. 91).

Como pode ser observado acima, Domenici faz uma distinção entre composição e performance, comparando o respeito ao texto musical, que é característico na performance da música erudita, com a “domesticação e submissão” geralmente associados à figura feminina. Por outro lado, a performance enseja a transgressão, pois está no limite entre quem cria e quem reproduz, constituindo-se como música corporificada.

Esses simbolismos citados por Domenici se relacionam com a representação e aceitação social de mulheres intérpretes. No que se refere à performance feminina do violão, é possível observar que a diferença entre a recepção social e prática do instrumento não apenas está associada à famosa bipartição homem/mulher, como também está associada ao estilo musical, no qual o violão é utilizado. Se considerarmos a história do violão no Brasil, podemos observar que existe uma significativa diferença no que se refere à prática do violão por mulheres que interpretavam canções populares, em

relação à prática do violão por mulheres que interpretavam repertório erudito. No caso de mulheres intérpretes de canções populares, estas geralmente cantavam e se acompanhavam ao violão. Devido ao fato de que a canção começou a se popularizar no momento de culto à voz, que atinge seu auge na década de 20, a recepção social e a prática de canções por mulheres que se acompanhavam ao violão foi relativamente grande. (NOGUEIRA; PORTO, 2007, p. 10).

Por sua vez, no que se refere ao violão de concerto, a associação da mulher com o instrumento acaba adquirindo um aspecto de transgressão, já que a prática do instrumento no Brasil foi encarada, até o início do século XX, como algo marginalizado e diretamente associado a homens de classe baixa. Por outro lado, a associação da figura feminina na interpretação de um instrumento “amaldiçoado” também poderia adquirir um aspecto de redenção, através da associação à prática feminina. (NOGUEIRA; PORTO, 2007, p. 10).

É importante comentar que nem toda performance feminina do repertório erudito era vista com desconfiança pela sociedade. Ao contrário, isso dependia do instrumento a ser executado e da classe social e econômica à qual a mulher pertencia. De acordo com a concepção positivista do final de século XIX e começos do século XX, a mulher era a responsável pela educação dos filhos e deveria ser capaz de bem realizá-la. Para tanto, as mulheres da aristocracia deveriam saber tocar piano, que era símbolo de refinamento e boa educação. Porém, salienta-se que a performance musical por mulheres da aristocracia só era aceitável, se realizada apenas no âmbito familiar e em pequenas reuniões sociais, como saraus. Conforme Domenici,

de acordo com Leppert, os homens eram encorajados a desenvolver uma relação teórica com a música, compreendendo seus aspectos científicos e estéticos através da contemplação silenciosa. A prática musical era reservada às mulheres, sendo esperado que aprendessem a tocar um instrumento (preferencialmente de teclas) como forma de entretenimento doméstico desprezioso, pois lhe era vedado desenvolver seus talentos para não competir com o seu marido aos olhos dos outros. (DOMENICI, 2013, p. 93).

As poucas mulheres que se aventuravam na vida de concertista geralmente eram acompanhadas pelo pai ou marido. Pode-se citar como exemplo o caso da violonista espanhola Josefina Robledo, concertista que veio

ao Brasil em 1917 e aqui viveu por aproximadamente cinco anos, que era acompanhada pelo violoncelista Fernando Molina. Apesar de não ser casado com Josefina Robledo, Molina era muitas vezes citado pela imprensa como “esposo” da concertista. Devido ao fato de que Robledo viajava por diversos lugares, uma companhia masculina representava a proteção necessária para conter a “maledicência” ou o assédio resultante de sua posição de artista. (NOGUEIRA; PORTO, 2007, p. 8).

Esse breve histórico da participação das mulheres na performance do violão no Brasil, no início do século passado, tem como objetivo discutir sobre a morosidade nas mudanças sociais e culturais, no que se refere à conquista da emancipação e liberdade. Atualmente, o número de mulheres concertistas de violão no Brasil e no mundo aumentou consideravelmente. Concertistas como Sharon Isbin e Ana Vidovic obtiveram repercussão e reconhecimento internacional. Porém, não se pode desconsiderar o fato de que o número de mulheres intérpretes de violão de concerto ainda é exponencialmente menor do que o número de homens violonistas. Além disso, é importante considerar que o índice de homens negros concertistas de violão é muito menor do que o de homens brancos; mulheres negras concertistas de violão são praticamente uma raridade.

O que esses dados nos dizem sobre a igualdade de oportunidades entre brancos e negros, homens e mulheres? O que nos dizem sobre o elitismo cultural relacionado às classes econômicas e sociais? As lutas das últimas décadas pela igualdade racial ou de gêneros conseguiram muitos espaços e muitas conquistas. Mas a cada vez que nos deparamos com dados como os citados acima, que em um primeiro momento podem até parecer irrelevantes, já que estamos falando de um nicho muito reduzido que é o da música de concerto, percebemos que não importa o quão reduto seja o nicho, ainda há muito trabalho a ser feito.

Domenici (2013, p. 89) parafraseia Simone de Beauvoir ao dizer que “ninguém nasce um músico erudito, mas torna-se um”. Considera que o processo de formação de um instrumentista da música ocidental de concerto não apenas exige o domínio de habilidades e da técnica instrumental, como a imersão nessa cultura com todos os seus traçados biológicos. A autora se utiliza das análises iconográficas de Leppert para argumentar que a música

“erudita” foi sempre utilizada como afirmação do poder sociopolítico, através de um controle sobre o som e sobre o corpo, e que se constitui como uma metáfora para a ordem social determinada pelas classes dominantes. (DOMENICI, 2013, p. 90). Sendo assim, é possível considerar que a relação de controle das classes dominantes afeta inclusive as práticas musicais permitidas a determinados gêneros e raças. A composição é um papel geralmente atribuído ao homem branco, por estar diretamente relacionado à razão e ao desejo de controle da natureza. Já a performance “representa uma ameaça à autoridade patriarcal, sendo consistentemente associada ao ‘gênero feminino, ao Outro, e frequentemente ao inimigo.” (LEPPERT, 1993, p. 65 *apud* DOMENICI, 2013, p. 90).

Essas questões sobre as permissões de espaços e de ações para as pessoas, ou seja, sobre aquilo que o Estado permite que apenas alguns façam, sobre aquilo que é determinado como papel social adequado para cada raça e gênero na sociedade, encontram-se em incontáveis âmbitos, e geralmente pelo fato de esses processos de discriminação serem redutos e “discretos”, passam despercebidos, pois são apenas “pessoas comuns em situações comuns”.

Há poucos anos, o movimento feminista brasileiro teve uma importante participação no sentido de exigir que a justiça julgasse o caso do assassinato de uma violonista como feminicídio. Mayara Amaral, que recém havia concluído o mestrado em Música, na Universidade Federal de Goiás, cujo tema de dissertação era sobre mulheres compositoras para violão, foi assassinada com golpes de martelo em um motel. Mayara foi assassinada por um homem com quem se relacionava há pouco tempo, o que aumentou o julgamento social sobre a vítima e dificultou a aplicação da legislação. Segundo Miguel, Jara e Souza,

Nesse caso, constatamos que, além de ser morta, Mayara passou por um processo de violência institucional, comum em casos de feminicídio. Foram explorados fatos da vida íntima e, principalmente, do comportamento sexual da vítima. Não se preservou sua privacidade, com isso ela foi revitimizada na violação de seu direito à memória, levando a um processo de linchamento moral que causou extremo sofrimento aos amigos e familiares. (MIGUEL; JARA; SOUZA, 2018, p. 77).

Para as autoras, o fato de a vítima não ter um relacionamento convencional com o assassino dificultou o enquadramento do caso como feminicídio. Segundo elas, a dificuldade da aplicação da lei “está no apego a padrões sociais e a determinados comportamentos que se ditam como legítimos para as mulheres. Se mulheres subvertem essa escala social, é como se merecessem ser punidas e perdessem o direito à defesa”. (MIGUEL; JARA; SOUZA, 2018, p. 77).

Em um primeiro momento, o caso foi caracterizado como latrocínio, já que o suspeito roubou o carro e diversos pertences de Mayara. Para as autoras, foi o movimento feminista nas redes sociais e, principalmente, uma carta aberta publicada pela irmã da vítima que provocaram mudança no discurso da imprensa e novo julgamento do caso. (MIGUEL; JARA; SOUZA, 2018). Em janeiro de 2019, o Tribunal de Justiça negou retirar as qualificadoras *feminicídio* e *motivo fútil* no caso do assassinato e negou a alegação de insanidade mental da defesa. O réu será acusado pelo crime de feminicídio.

O caso de Mayara está aqui sendo citado para demonstrar como as convenções sociais não apenas ditam a forma como cada sujeito pode e deve viver e agir em seus “papéis de raça e gênero”, como, inclusive, determinam a importância dada à morte de cada indivíduo. Provavelmente, se não fosse pelos movimentos sociais feministas e dependesse somente da ação da imprensa e justiça, Mayara seria apenas mais uma estatística. E agora praticamente já o é, pois a quantidade de informações que se tem sobre ela na imprensa e até mesmo nas redes sociais, que antes tiveram importante papel no enquadramento de seu assassinato como feminicídio, hoje é extremamente reduzida.

Ações políticas como a retirada da perspectiva de crítica de gênero pela bancada religiosa do governo no texto final da lei do Feminicídio, que substituiu gênero pela expressão “condição do sexo feminino”, diminuiu a gravidade dos crimes e acentua a ideia de que sexo é um conceito biológico e natural, ignorando as construções sociais e relações desiguais que resultam em ações violentas. (MIGUEL; JARA; SOUZA, 2018).

Em janeiro de 2018, a revista *Guitar Player* lançou uma reportagem sobre mulheres guitarristas, citando cinquenta mulheres que ficaram

conhecidas por sua performance na guitarra – instrumento geralmente associado ao universo masculino – tanto guitarra elétrica como clássica (violão). Dentre todas as mulheres citadas, apenas seis eram negras: Deborah Coleman, Elizabeth Cotten, Kat Dyson, Bibi MacGill, Memphis Minnie e Sister Rosetta Tharpe. Importante destacar que nenhuma destas seis guitarristas negras era intérprete de guitarra clássica (violão).

Conforme comentado anteriormente, a construção dos estereótipos relacionados à performance musical feminina não apenas está relacionada ao instrumento musical em si, como também se relaciona ao estilo musical envolvido na performance. Ainda hoje, o número de intérpretes mulheres de violão de concerto é significativamente menor do que de intérpretes masculinos. Entretanto, se considerarmos as mulheres negras, a situação chega a ser alarmante.

Ao realizarmos uma busca sobre mulheres negras intérpretes de violão clássico, temos muita dificuldade em encontrar resultados. Atualmente, as duas mulheres negras que têm se destacado no cenário mundial do violão clássico são a brasileira Gabriele Leite, que tem ganhado alguns concursos de violão, como o concurso Souza Lima em 2018, e a também brasileira Fernanda Primo, atualmente radicada em Paris, que interpreta repertório popular e erudito.

É possível estabelecer que as determinações do Estado sobre os espaços sociais, econômicos e culturais que são permitidos às classes, aos gêneros e às raças interferem diretamente na performance musical. Essa interferência pode ser observada na construção de simbolismos, na recepção e aceitação social do corpo feminino em sua relação com o instrumento, assim como pode ser percebida nas convenções sociais e econômicas relacionadas aos estilos musicais. A música erudita pode ser considerada elitista. As relações culturais e sociais com a música erudita, por parte dos negros e, principalmente, das mulheres negras, não são as mesmas que a dos brancos.

Rodrigues (2013, p. 3) atenta para o fato de que as mulheres negras são vítimas de tripla opressão: raça, gênero e classe social. Para o autor, quando os estudos feministas se detêm apenas nas categorias gênero e classe, contribuem para as desigualdades sociais.

Rodrigues (2013, p. 7) alerta para os problemas advindos de um “feminismo branco” e, ao revisitar diversas autoras, lembra que o ressurgimento do “movimento feminista nos anos 1970 traz consigo um conjunto de pautas quase que exclusivamente focadas nos processos de democratização das relações intergênero, tornando-se, assim, prisioneiro da tentação da igualdade”. Assim, o movimento feminista ignorou por muito tempo – e em alguns casos, até hoje – as diferenças e desigualdades entre mulheres brancas e negras, assim como as experiências religiosas, de orientação sexual, dentre outros aspectos.

Ao citar Crenshaw, Rodrigues comenta sobre os riscos de se vincular o conceito de interseccionalidade a interpretações reducionistas e/ou essencialistas. Segundo Rodrigues,

o conceito de interseccionalidade, como foi originalmente formulado, permite dar visibilidade às múltiplas formas de ser mulher sem cair no reducionismo de um princípio unificador comum mas sem, contudo, resvalar para um relativismo que desloca as relações de poder envolvidas nas diversas formas de opressão, transformando-as em mero objeto de disputa discursiva. (RODRIGUES, 2013, p. 6).

O autor também discute sobre o “pouco entusiasmo” no Brasil pelas abordagens interseccionais, tendo em vista a baixa participação “de mulheres negras na academia brasileira, quer na condição de docentes/pesquisadoras ou de estudantes de pós-graduação”. (RODRIGUES, 2013, p. 9). O fato de que tivemos por muito tempo uma baixa participação de mulheres negras na academia é, obviamente, reflexo das determinações do Estado sobre os “papéis de raça, classe e gênero”. O sistema impede que a maior parte das pessoas interessadas nas mudanças consiga sair de sua condição social e cultural preestabelecida.

Algumas considerações

Este artigo teve como objetivo discutir os papéis atribuídos aos gêneros, às classes e raças nas estruturas sociais, a partir da ótica da performance musical. Tomando como referência a performance do violão de concerto, estilo geralmente associado à prática masculina e branca, não apenas pelo

simbolismo associado ao violão, como também pelo repertório nele interpretado, ou seja, a “música erudita”, percebe-se que as estruturas sociais e econômicas se refletem nas práticas musicais.

É possível inferir que o acesso a determinados estilos, instrumentos e práticas musicais é condicionado por fatores econômicos, políticos, históricos e culturais. Um exemplo disso é a composição de música erudita, que tem sido histórica e culturalmente associada ao homem branco, por ser considerada uma atividade da razão, sendo a racionalidade uma atribuição dada ao gênero masculino. Já às mulheres, tradicionalmente consideradas “emotivas”, resta a “submissão” da interpretação musical das obras e das regras estabelecidas pelos homens (brancos) que as compõem. Da mesma forma, os estereótipos de que negros são bons intérpretes e compositores apenas da música popular, demonstra os espaços que são proibidos às raças e aos gêneros, e que a determinação desses espaços advém das estruturas econômicas e sociais. O repertório “erudito” é considerado elitista; sendo assim, restrito às pessoas que têm acesso a uma boa educação e a um bom ambiente cultural.

Apesar de vivermos numa época em que teoricamente tudo é acessível a todos, em que esses estereótipos já foram ou estão sendo desconstruídos, a realidade é que ainda reproduzimos as convenções históricas e discriminatórias, traços de uma tradição opressiva e patriarcal que ainda conduz as decisões políticas e culturais.

Referências

BIROLI, F. **Gênero e desigualdades**: limites da democracia no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.

BUTLER, J. The backlash against “gender ideology” must stop. **New Statesman America**, Londres, UK. Disponível em: <https://www.newstatesman.com/2019/01/judith-butler-backlash-against-gender-ideology-must-stop>. Acesso em: 4 jan. 2019.

DAVIS, A. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DOMENICI, C. A performance musical e o gênero feminino. *In*: NOGUEIRA, I.; FONSECA, S. (org.). **Estudos de gênero, corpo e música**: abordagens metodológicas. Goiânia/Porto Alegre: ANPPOM, 2013. p. 89-109.

GODINHO, T.; SILVEIRA, M. L. (org.). **Políticas públicas e igualdade de gênero**. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo, 2004.

MIGUEL, K.; JARA, T.; Souza, L. A cobertura jornalística do caso Mayara Amaral: reflexões sobre um feminicídio anunciado. **Revista Comunicação e Inovação**, São Caetano do Sul, v. 19, n. 40, p. 71-88, maio/ago. 2018. Disponível em: <http://twixar.me/MP51>. Acesso em: 15 jan. 2019.

MOLENDAS, M. 50 Sensational Female Guitarists. **Guitar Player**, Bath, UK, jan. 2018. Disponível em: <https://www.guitarplayer.com/players/50-sensational-female-guitarists>. Acesso em: 15 jan. 2019.

PORTO, P.; NOGUEIRA, I. Imagem e representação em mulheres violonistas: algumas reflexões sobre Josefina Robledo. *In*: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA (ANPPOM), 17., 2007, São Paulo, **Anais [...]**. 2007, p. 1-12.

RODRIGUES, C. Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, Florianópolis, 2013. **Anais [...]**. Disponível em: <http://twixar.me/3Y51>. Acesso em: 3 jan. 2019.

2

O Hegel de Foucault: notas para uma teoria do racismo como identitarismo

Felipe Taufer*

Escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um artil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar. (Michel Foucault).

Para introduzir

Penso não estar deslegitimado ao dizer que a história da filosofia contemporânea nos acostumou a tratar o fenômeno do racismo, a partir de, pelo menos, quatro abordagens dominantes. A primeira delas pode ser encontrada em uma espécie de estudo historiográfico sobre a filosofia política que sublinha o paradoxo entre o discurso humanista do liberalismo e a prática da escravidão, nos momentos de sua formação teórica. Creio que representantes destacados de tal tipo de abordagem “pós-colonial” são: a professora da Universidade de Cornell, Susan Buck-Morss¹ e o marxista italiano Domenico Losurdo.² Em segundo lugar, não vejo razões para dizer

* Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação, da Universidade de Caxias do Sul. Agradece à CAPES e ao programa de bolsas PROSUC sem os quais este trabalho não seria possível.

¹ “A exploração de milhões dos escravos coloniais foi aceita como parte dada do mundo por muitos pensadores que proclamaram que a liberdade era um estado natural de existência e um direito alienável do homem. Mesmo quando o postulado teórico de liberdade era transformado em ação revolucionária na esfera política, era possível manter oculta do discurso filosófico da liberdade a economia colonial baseada no tráfico de escravos que funcionava em seus bastidores. Se tal paradoxo não parecia incomodar a consciência lógica de seus contemporâneos, talvez seja mais surpreendente que os escritores dos dias atuais, enquanto completamente ciente dos fatos, ainda são capazes de construir a história do ocidente como uma narrativa coerente da liberdade humana”. (Tradução livre). (BUCK-MORSS, Susan. **Hegel, Haiti and universal history**. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2009. p. 32).

² LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida: Ideias e Letras, 2006. p. 52-54 e p. 62-68.

que o racismo não é uma preocupação central, no que tange aos problemas contemporâneos da sociedade civil. Por essa razão, certa maneira normativa de pensar as políticas de reconhecimento – na construção e afirmação das identidades sociais –, bem como a tão chamada “pauta da cultura”,³ que caracterizam o núcleo essencial das teorias do reconhecimento, representado na filosofia de alguém como Axel Honneth⁴ e nos discursos intervencionistas de Richard Rorty,⁵ constituem uma abordagem teórica do racismo.

Ainda há outras duas abordagens a serem mencionadas. No entanto, elas se distanciam um pouco do modo como que as duas primeiras abordagens pensam o racismo. Digo que se distanciam pois, em geral, elas não consideram o racismo como um problema da ordem da justiça social ou algo que é ruim devido à sua discrepância em relação aos valores morais e culturais da política ocidental, no liberalismo contemporâneo. Nesse particular, uma terceira abordagem é aquela que vincula o racismo com assuntos de bioética como, por exemplo, a eugenia. Temáticas como a tese da “biologização do social”, tão presentes no horizonte de crítica social de intelectuais extra-acadêmicos, como Robert Kurz,⁶ certamente, não deixam

³ Rorty ficou famoso em seu ensaio denominado “Para realizar a América” ao constatar que o diagnóstico dos reformistas norte-americanos dos dois primeiros terços do século XX, que baseava sua análise da realidade centrada no fato da injustiça econômica e social e daí deduzia que todos os problemas históricos e culturais reduziam-se a essa perspectiva *economicista*, foi gradualmente sendo substituída quando da Revolução Cultural dos anos 60. Para ele “os herdeiros da nova esquerda dos anos 60 criou, dentro do ambiente acadêmico, uma esquerda cultural. Muitos membros dessa esquerda se especializaram nos estudos do que eles chamam de ‘políticas da diferença’ ou ‘da identidade’ ou ‘de reconhecimento’. Essa esquerda cultural pensa mais sobre estima social do que sobre dinheiro, muito mais sobre profundas e escondidas motivações psicosssexuais do que sobre uma ganância rasa e evidente”. Essa a maneira pela qual Rorty descreve a centralização das lutas de reconhecimento sobre a perspectiva da “pauta da cultura”. (tradução livre). (RORTY, Richard. *A cultural left*. In: RORTY, Richard. **Achieving our country**: leftist thought in twentieth-century America. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1998. p. 77).

⁴ Ver, por exemplo, HONNETH, Axel Honneth. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 213-225.

⁵ RORTY, *op. cit.*, p. 80.

⁶ Em uma espécie de “imbróglgio pseudocientífico de ideologias que perpassou toda sociedade ocidental ao redor da passagem do século”, a saber, XIX para XX, “ganharam paulatinamente destaque duas imagens sociobiológicas distintas. De um lado, desenvolveu-se um racismo social que infamava pessoas de cor, enfermos, criminosos, incapacitados, maltrapilhos etc. como ‘homens inferiores’ [...] De outro lado, começou a grassar um novo anti-semitismo, despido de bases religiosas [...]”. (KURZ, Robert. *A biologização do social*. In: KURZ, Robert. **Os últimos combates**. 4. ed. Tradução de José Marcos Macedo. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 194).

de ser abordagens, do ponto de vista da filosofia, do racismo. Por último, mas não menos importante, a maneira como Michel Foucault conceitualiza o racismo, sendo parte integrante da gestão biopolítica da subjetividade moderna, é, sem dúvida, *sui generis*. Em parte, esse tipo de abordagem reflete, também, sobre os temas da eugenia, da biologização social e do controle das populações. No entanto, seu conceito de racismo está dentro de um projeto filosófico mais amplo: somando parte a uma espécie de genealogia da modernidade enquanto ontologia do presente. Numa palavra: dentro de um diagnóstico de época.

Os resultados da pesquisa ainda em andamento que exponho aqui estão localizados, em grande medida, dentro deste último tipo de abordagem. Em grande medida porque, indiretamente certos problemas, como aqueles ligados à dinâmica da construção e do reconhecimento de identidades sociais, não estão dissociados da maneira que abordo o tema. Todavia, sustento que Foucault não pensa os conflitos contemporâneos da sociedade civil em primeira ordem. Isto não significa que ele considera menos importante e menos grave o encarceramento em massa, a segregação racial contra as populações imigrantes e as dinâmicas de inclusão social daqueles historicamente tornados mais vulneráveis ou, como ele mesmo chama, “esses frutos que acabamos provando”.⁷ Argumento que, na fundamentação da teoria foucaultiana do racismo, tais conflitos são elaborados em um grau mais profundo. Elaborados dentro de uma reflexão que visa pensar antes as estruturas fundamentais do racismo e elevá-las ao conceito. Diante disso é que coloco o seguinte problema de pesquisa: será o racismo moderno, tal como apresentado por Foucault, uma espécie de identitarismo?

Pretendo apenas começar a responder esta pergunta. Para tanto, sugiro que o conceito foucaultiano de racismo é tributário do legado de um filósofo moderno: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Não está implícito no que postulo que as raízes do conceito de racismo foucaultiano são hegelianas. Apenas afirmo, como explicarei, que há uma espécie de tributo em sua crítica ao racismo. Tenho ciência de que se trata de algo contraintuitivo, já que a

⁷ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. São Paulo: Graal, 1999. p. 118.

história da filosofia contemporânea nos acostumou a ver em Foucault um representante maior na geografia do anti-hegelianismo francês. Nem por isso tal tipo de concepção deixa de encontrar pesquisadores que vinculam o estudo da tradição pós-estruturalista com o da tradição dialética. Vladimir Safatle, Giorgio Agamben e Michael Hardt são autores que podem ser classificados como sendo produtos do hegelianismo e do pós-estruturalismo. Para começar, recupero e ressalto o objetivo central de Foucault na década de 70: não tanto uma genealogia do poder, mas uma genealogia da modernidade.

Foucault nos anos 70 ou a normatividade do dispositivo como genealogia da modernidade

Na sua conferência realizada em 1975, intitulada *Nietzsche, Marx, Freud*, Foucault propõe a seguinte tese explicativa: na tentativa de elaborar uma “história das técnicas de interpretação”⁸ encontram-se, na história do discurso filosófico da modernidade, três momentos distintos. O primeiro, muito próprio ao século XVI, é aquele que encontra na *semelhança*⁹ seu núcleo heurístico e mediante ele encontra um “corpus [...] perfeitamente organizado” com “cinco noções perfeitamente definidas”.¹⁰ Depois disso, para Foucault, houve um momento no qual “estas técnicas de interpretação ficaram em suspenso”.¹¹ O segundo momento, então, é aquele no qual o cartesianismo e o empirismo colocaram as técnicas de interpretação em interdição em prol da elaboração de um método científico fora dos horizontes da “suspeita”. Por fim, segundo o filósofo francês, “no primeiro volume do *Capital*, textos como o *Nascimento da Tragédia*, e *A Genealogia da*

⁸ FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Marx, Freud. *Theatrum Philosophicum***. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997. p. 14.

⁹ “Naquela época, a teoria do símbolo e das técnicas de interpretação, repousavam [...] numa definição perfeitamente clara de todos os tipos possíveis de semelhança e fundamentavam dois tipos de conhecimento perfeitamente distintos: a *cognitio* [...]; e o *divinatio* [...]”. (*Ibidem*, p. 15, grifos do autor).

¹⁰ *Ibidem*, p. 14. Tipos de semelhança: conveniência, paralelismo dos atributos em substâncias, a assinatura, analogia, e a teoria do símbolo.

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

Moral, a Traumdeutung”, e esse é o terceiro momento, “situam-nos de novo ante técnicas interpretativas”,¹² melhor dizendo, técnicas de “suspeita”.

De fato, não nego que a tese explicativa de Foucault tenha tido grande mérito na contemporânea Teoria da Literatura e, também, no estudo do discurso da filosofia moderna. Seja como for, entendo que a tese explicativa de Foucault é uma maneira de dizer que a compreensão de tal diagnóstico histórico nos diz “[...] respeito, e que nós, como intérpretes, teremos de interpretarmo-nos a partir dessas técnicas”.¹³ No entanto, sugiro que por mais que Foucault queira interpretar Nietzsche, Marx e Freud a partir de suas próprias técnicas, ou como ele diz “num perpétuo jogo de espelhos”,¹⁴ o seu projeto filosófico não pode ele mesmo ser compreendido *somente* como crítico dessas “técnicas de interpretação”. Mesmo quando de sua crítica à “hipótese repressiva”¹⁵ e ao marxismo, restam resquícios de uma “ontologia materialista”.¹⁶ Ontologia que é tributária dessas “técnicas de interpretação” do final do século XIX. Afinal, se eu for fiel ao que Foucault diz em sua conferência, não poderei menosprezar, dizendo que é de importância menor na economia discursiva do texto, e deverei, por conseguinte, ressaltar o fato de que ele diz “nós, como intérpretes”. Ou seja, trata-se de uma maneira de dizer: Foucault está se incluindo. Aliás, não é por outra razão que sua explicitação do método de Nietzsche deve ser lida como uma filiação. Por exemplo, para Foucault é preciso analisar “os acontecimentos da história [...]”; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo [...]. Para avaliar o que é um discurso filosófico [...], é preciso ser metafísico para

¹² *Ibidem*, p. 16, grifos do autor).

¹³ *Ibidem*, passim.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ FOUCAULT, *op. cit.*, 1999, p. 35.

¹⁶ “Consideremos primeiramente a rejeição foucaultiana da hipótese repressiva no contexto de nossa discussão ontológica. A polêmica de Foucault contra a hipótese repressiva é uma polêmica contra uma concepção de constituições preexistentes ou pré-formadas; em Foucault, todos os desejos e subjetividades são constituídos por meio de práticas no mundo. O momento da constituição é fundamental: ele constrói um fundamento real. Essa concepção de constituição oferecida por Foucault é central para qualquer ontologia materialista que rejeita uma essência ideal e pré-formada do ser e que, além disso, busca um fundamento ontológico positivo.” (HARDT, Michael. Inverter Foucault: a ontologia constitutiva de Antonio Negri. *Revista Ipseitas*, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 236, ago./dez. 2018).

lhe procurar uma alma na idealidade longínqua de sua origem”.¹⁷ O que seria “procurar uma alma” senão procurar a produção de sujeito na materialidade ontológica da História?

Por essa razão, penso ter uma anuência, nessas passagens dispersamente citadas e elencadas do Foucault dos anos 1970, para dizer que ali não se está tratando apenas de estudar a modernidade como “discurso filosófico”. Além disso, Foucault está querendo evidenciar que, na base da história desse “discurso filosófico”, encontram-se práticas sociais constituindo ontologicamente o sujeito da realidade histórica. Uma base que não é, senão, como ele mesmo deixa claro, uma certa “vontade de saber”.¹⁸ Vontade de saber que está na base de dispositivos da produção discursiva do saber e do poder. Se quisermos: de uma ontologia do presente; uma ontologia materialista do poder e da política.¹⁹ Daí que a tese explicativa de Foucault, para além dos argumentos imanentes a esta conferência, só pode ser entendida quando o seu projeto filosófico dos anos 1970 é tomado como sendo de outra amplitude. Diante disso, proponho que o tipo de tese que Foucault ali apresenta tem a virtude de sintetizar grande parte do seu projeto filosófico dos anos 1970: a especificidade da modernidade, não somente filosófica, é uma maneira distinta de subjetivação²⁰ do que foram as outras

¹⁷ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogia e História. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Tradução de Marcelo Catan. São Paulo: Graal, 1998. p. 19 *in fine* 20.

¹⁸ “Daí, enfim, o fato de o ponto importante não ser determinar se essas produções discursivas e esses efeitos levam a formular a verdade do sexo [sic] ou, ao contrário, mentiras destinadas a ocultá-lo [sic], **mas revelar a ‘vontade de saber’ que lhe serve ao mesmo tempo de suporte e instrumento**”. (FOUCAULT, *op. cit.*, 1999, p. 17, grifos nossos).

¹⁹ “[...] mas, levando em conta essas precauções, é preciso evidentemente dar um conteúdo mais positivo ao que pode ser um *ethos* filosófico consistente em uma crítica do que dizemos, pensamos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos”. (FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2. ed. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 347, grifos do autor).

²⁰ “[...] imensa obra a que o Ocidente submeteu gerações para produzir — enquanto outras formas de trabalho garantiam a acumulação do capital — **a sujeição dos homens, isto é, sua constituição como sujeitos, nos dois sentidos da palavra** [...]”; “[...] Paradoxo teórico e metodológico também: as longas discussões sobre a possibilidade de **constituir uma ciência do sujeito**, a validade da introspecção, a evidência da experiência, ou a presença para si da consciência respondiam sem dúvida, a esse problema que era inerente ao funcionamento dos discursos de verdade, em nossa sociedade: **poder-se-ia articular a produção da verdade, segundo o velho modelo jurídico-religioso da confissão, e a extorsão da confidência segundo a regra do discurso científico?** [...]” (FOUCAULT, *op. cit.*, 1999, p. 60, p. 63 *in fine* 64, grifos nossos).

épocas históricas. Isto é, além de uma genealogia do poder,²¹ quando lemos Foucault, estamos diante da exposição de uma genealogia da modernidade.

A razão para isso é que a análise dos dispositivos é uma análise de sua distinta forma de produção de sujeitos. Então, posso dizer que a genealogia da modernidade é uma forma de crítica da ontologia do assujeitamento moderno. Quero, no que segue desta seção, mostrar ao menos um exemplo disso. O exemplo é análise do dispositivo “sexo” e suas “tecnologias de poder”, como produções do sujeito moderno em *A vontade de saber* (1976). Não será desnecessário salientar que o exemplo é apenas ilustrativo. Para assim, quando da próxima seção, tornar nítido que, para Foucault, a emergência do racismo moderno é uma condição ontológica do sujeito moderno. O exemplo que aqui exponho deve ser lido apenas como um modo pelo qual dispositivos,²² segundo Foucault, têm o poder de produzir subjetividades.

Escolho, a título de exemplo, a distinção realizada por Foucault entre o dispositivo de aliança e o dispositivo do sexo. Em tal demonstração, tudo se passa como se algo na qualidade de uma *scientia sexualis* fosse parte

²¹ “A questão de todas essas genealogias é: o que é o poder, poder cuja irrupção, força, dimensão e absurdo apareceram concretamente nestes últimos quarenta anos, com o desmoronamento do nazismo e recuo do estalinismo? O que é o poder, ou melhor – pois a questão o que é o poder seria uma questão teórica que coroaria o conjunto, o que eu não quero – quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, os diversos dispositivos de poder que se exercem a níveis diferentes da sociedade, em domínios e com extensões tão variados?” (FOUCAULT, Michel. *Genealogia e poder*. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Tradução de Angela Loureiro de Souza e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1998. p. 167-178. p. 174).

²² Tão mencionado, aqui, o conceito de *dispositivo* precisa de uma nota de esclarecimento. Penso que um dos melhores intérpretes de Foucault, Giorgio Agamben, teve perspicácia na elucidação do termo. Mesmo que o uso que ele faz deste conceito possua uma semântica que difere do modo como Foucault emprega o termo em algumas ocasiões. Interessa sublinhar também que este é um dos textos maiores que busca ligar certo hegelianismo de Foucault, mesmo que seja lexical. Afinal, como nos mostra Agamben *dispositivo* é, ainda que indiretamente, derivado do termo *positividade* para o jovem Hegel. Termo que Foucault encontrou nos escritos de seu mestre Jean Hypollite. Essa é, sem dúvida, uma temática a ser explorada na continuação da pesquisa que ora aqui começo a expor. Seja como for, cito Agamben: “Os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana toma o lugar dos universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia de poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração: antes, como dizia na entrevista de 1977, ‘a rede [...] que se estabelece entre esses elementos’”. (AGAMBEN, Giorgio. (2006-2007). *O que é um dispositivo?* AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009. p. 33-34).

integrante de um dispositivo constitutivo da produção do sujeito moderno. Na amplitude que minha pesquisa busca ressaltar, então, posso dizer, como parte da exposição discursiva da genealogia da modernidade, tal como concebida por Foucault. Se esse é o caso – o de uma suposta formação genealógica como diagnóstico da modernidade na economia discursiva dos textos de Foucault –, então, não tenho nenhuma razão para enxergar nos textos foucaultianos dessa época, bem como, na oscilação dos três momentos da “história das técnicas de interpretação”, presente em sua conferência antes mencionada, uma “troca de paradigma”. Melhor é falar de um certo eclipse de práticas eminentemente modernas da repressão e da aliança,²³ naquilo que emerge de si própria no fundamento de uma vontade de saber.

Sendo assim, isso me justifica a traçar uma diferença entre o tipo de operação, não sem verdade assimilada a partir de um caráter processual, entre o dispositivo de sexualidade e o dispositivo de aliança. Contudo, por não ser uma “troca de paradigma”, tal diferença não deve ser compreendida como uma sucessão cronológica do dispositivo de sexualidade ao dispositivo de aliança. É dizer: para Foucault, o dispositivo de sexualidade e o dispositivo de aliança são momentos diferentes *na mesma* ontologia do presente. Portanto, *não são momentos históricos diferentes* na constituição da ontologia materialista do sujeito moderno. O que importa assinalar é que o caráter processual dessa diferença entre as operações do dispositivo do sexo e o dispositivo de aliança se manifesta de três formas. De uma forma transitória, uma distinção operacional, e no modo como um dispositivo serve como eclipse de outro. De fato, um processo oblíquo e difuso por excelência. Não se trata, nesse sentido, do fato de que essa ontologia das formas de sujeição modernas não possua visibilidade. Porém, uma visibilidade que não se diz. Dessa forma, com a finalidade de esclarecer desde o começo o que aqui está em jogo, retomarei alguns aspectos sobre o que Foucault chamou de “hipótese repressiva”, tal como o que é expresso abaixo:

²³ Uma certa prática discursiva, ancorada em uma noção normativa de verdade, de um dispositivo de poder “*que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito [...]*” e, além disso, tem o objetivo de “*reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege*”. (FOUCAULT, *op cit.*, 1999, p. 101, grifos nossos).

Vivemos todos, há muitos anos, no reino do príncipe Mangoggul: presa de uma imensa curiosidade pelo sexo, obstinados em questioná-lo, insaciáveis a ouvi-lo e falar nele prontos a inventar todos os anéis mágicos que possam forçar sua discrição. Como se fosse essencial podermos tirar desse pequeno fragmento de nós mesmos, não somente prazer, mas saber e todo um jogo sutil que passa de um para o outro: saber do prazer, prazer de saber o prazer, prazer-saber; e como se esse animal extravagante a que damos guarida, tivesse uma orelha bastante curiosa, olhos bastante atentos, uma língua e um espírito suficientemente bem feitos, para saber demais e ser perfeitamente capaz de dizê-lo.²⁴

Reside aí uma prova maior de que, para Foucault, não se trata de saber se há o que poder-se-ia chamar de “geografia política do discurso sobre o sexo”, isto é, lá onde é possível ou não falar sobre ele. Não faz diferença, portanto, se o que o explica é uma certa “hipótese repressiva”:²⁵ se nossa sexualidade é reprimida ou não. De fato, trata-se de estudar somente o porquê de falarmos tanto dele. Ou melhor: Por que ele nos incita a falar? Por que enunciamos nós, como sujeitos modernos, a verdade do sexo? Qual o regime epistemológico da verdade e quais são as técnicas de interpretação que orientam o discurso sobre o sexo? Como essa verdade, própria de uma *scientia sexualis*, é ela mesma quem constitui a sexualidade? A boa questão é: Não será tudo isso a maneira como se constitui um dispositivo de produção de sujeitos?

²⁴ *Ibidem*, p. 75.

²⁵ “*Esse discurso sobre a repressão moderna do sexo se sustenta. Sem dúvida porque é fácil de ser dominado. Uma grave cautela histórica e política o protege; pondo a origem da Idade da Repressão no século XVII, após centenas de anos de arejamento e de expressão livre, faz-se com que coincida com o desenvolvimento do capitalismo: ela faria parte da ordem burguesa [...]*”. No entanto, “*a afirmação de uma sexualidade que nunca fora dominada com tanto rigor como na época da hipócrita burguesia negociadora e contabilizadora é acompanhada pela ênfase de um discurso destinado a dizer a verdade sobre o sexo, a modificar sua economia no real, a subverter a lei que o rege, a mudar seu futuro*”. Resulta daí que é neste ponto que Foucault “*gostaria de situar a série de análises históricas que esse livro é: [...] trata-se [...] de interrogar o caso de uma sociedade que há mais de um século se fustiga ruidosamente por sua hipocrisia, fala prolixamente de seu próprio silêncio, obstina-se em detalhar o que não diz, denuncia os poderes que exerce e promete liberar-se das leis que a fazem funcionar*”. Tal qual uma **genealogia da modernidade**, a constituição de nossa sociedade é regida pelo interesse na denúncia da hipocrisia, em detalhar minuciosamente o que lhe interessa, em dizer a verdade sobre “**tudo o que nos rodeia**”. É a isso que Foucault se refere, quando, dentro da matriz de suas pesquisas iniciadas em 1970, quer situar a própria “hipótese repressiva” no interior de incitação dos discursos. De fato, a “hipótese repressiva”, como ficará claro no final, é parte ela mesma do dispositivo de sexualidade. (*Ibidem*, p. 11, 13, 14, grifos nossos).

Na continuação da nota de rodapé que grosso modo mostra a relação de Foucault com isso que ele veio a chamar de “hipótese repressiva”, não há como expressar melhor o ponto de fechamento de sua argumentação introdutória. em *A vontade de saber* (1976), do que deixar o livro falar:

O segredo do sexo não é, sem dúvida, a realidade fundamental em relação à qual se dispõem todas as incitações a falar do sexo – quer tentem quebrá-lo quer o reproduzam de forma obscura, pela própria maneira de falar. Trata-se, ao contrário, de um tema que faz parte da própria mecânica dessas incitações: maneira de dar forma à exigência de falar, fábula indispensável à economia infinitamente proliferante do discurso sobre o sexo. O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar sempre dele, valorizando-o como o segredo.²⁶

Salta à vista, então, a necessidade de – no proceder de uma genealogia da modernidade que tem por instrumento uma analítica do poder²⁷ – mostrar não tanto a constituição genética dessa incitação discursiva, mas de encontrar qual é o dispositivo que estrutura discursivamente tal verdade. Verdade essa que propicia as condições de possibilidade dessas práticas discursivas que moldam, formam e constituem *a verdade do sujeito moderno* (ontologia) e *não da ciência moderna* (epistemologia).²⁸ Daí que, para Foucault, só será possível entender geneologicamente esse dispositivo epistêmico, que é a ciência do sexo, expressa nitidamente, em alguns casos, pela psicanálise, caso se compreenda quais são suas tecnologias de poder.²⁹ Ou ao menos é sobre o que Foucault versa implicitamente nas seções em seu livro e, para fins da análise que aqui estou exibindo, de todo seu projeto filosófico de uma genealogia do poder.

²⁶ *Ibidem*, p. 36.

²⁷ Ver nota 21.

²⁸ “A fundação do ser, portanto, reside tanto em um plano corpóreo quanto mental, na dinâmica complexa do comportamento, nas inserções superficiais dos corpos [...]”, trata-se de “uma ‘prática’ que é orientada principalmente para o domínio ontológico, ao invés de para o domínio epistemológico”. Por isso “esse modo de encarar a ontologia é tão novo quanto o universo infinitamente plástico dos *ciborgs*, e tão velho quanto a tradição da filosofia materialista”. (HARDT, Michael. Hegel e as fundações do pós-estruturalismo. In: HARDT, Michael. **Gilles Deleuze**: um aprendizado em Filosofia. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 15, grifos do autor).

²⁹ *Ibidem*, p. 80, 104, 113, 135.

Contudo, mesmo depois de entender o lugar comum, a saber, a crítica da “hipótese repressiva”, que a elenca como representante maior da episteme do dispositivo de sexualidade, talvez seja necessário, antes de atentar para a diferença de operação dos dois dispositivos antes mencionados, dar um passo atrás e voltar-se sobre uma realidade própria das práticas cristãs de confissão. Isto é, como a episteme de um outro dispositivo tinha conexão com a produção do sujeito medieval. Isso me permitirá evidenciar o caráter processual da relação entre os dois dispositivos e, também, apresentar o discurso do dispositivo de aliança. Do modo como Foucault apresenta isso na economia do discurso textual, em *A vontade de saber*, as práticas cristãs de confissão, próprias de um poder pastoral da Idade Média, concluo que elas serviam de âncora para uma mudança já em curso nos seus contemporâneos regimes de estruturação da verdade. Elas seriam próprias de uma certa forma específica de curiosidade: da vontade de saber do dispositivo de aliança. Olhando com mais atenção,

consideremos a evolução da pastoral católica e do sacramento da confissão, depois do Concílio de Trento [...], a nudez das questões que os manuais de confissão da Idade Média formulavam: [...] posição respectiva dos parceiros, atitudes tomadas, gestos, toques, momento exato do prazer [...].³⁰ “seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até às mais finas ramificações [...] tudo deve ser dito. [...] Um discurso obediente e atento deve [...] seguir [...] a linha de junção do corpo e da alma: ele revela, sob a superfície dos pecados, a nervura ininterrupta da carne.”³¹ “É aí, talvez, que pela primeira vez se impõe sob a forma de uma constrição geral, essa injunção tão peculiar ao Ocidente moderno. Não falo da obrigação de confessar as infrações às leis do sexo, como exigia a penitência tradicional; porém da tarefa, quase infinita, de dizer, de se dizer a si mesmo e de dizer a outrem, o mais frequentemente possível, tudo o que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis que, através da alma e do corpo tenham alguma afinidade com o sexo”.³²

Com isso, demonstrei o caráter processual e transitório entre um dispositivo e outro. Por isso, muito interessa aqui repetir e sublinhar que a prática da confissão, tecnologia própria do dispositivo de aliança, não foi simplesmente substituída pela mudança paradigmática no regime de

³⁰ *Ibidem*, p. 22.

³¹ *Ibidem*, p. 23.

³² *Ibidem*, p. 24.

estruturação da verdade que constituiu o dispositivo do sexo. Mas, então, qual o domínio, se quisermos, ontológico, desses discursos que constituem epistemologicamente a sexualidade enquanto um objeto de saber e de poder? O domínio, de fato, é a própria sexualidade enquanto processo de subjetivação. Entrementes, aponto tem importância maior lembrar das seguintes palavras de Foucault: “Não se deve descrever a sexualidade como um ímpeto rebelde por natureza e indócil por necessidade, a um poder que, por sua vez, esgota-se na tentativa de sujeitá-la e muitas vezes fracassa em dominá-la inteiramente”.³³ Com efeito, o domínio aparece “como um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder”,³⁴ penetrando, assim, nas relações de saber entre diversas subjetividades constituídas. Claro que ela não é o único domínio de constituição discursiva de sujeitos. Afinal, trata-se apenas de um exemplo dessa genealogia. A sexualidade enquanto processo de subjetivação não é constituída por uma estratégia única de um dispositivo. Antes, é herdeira da prática social de inúmeras tecnologias de poder. Por isso, (bio)políticas do sexo. Foucault enumera quatro tipos de políticas do sexo, a fim de conjecturar a sexualidade como domínio; como forma de sujeição moderna. São eles: *i*) a histerização do corpo da mulher; *ii*) pedagogização do sexo da criança; *iii*) socialização das condutas de procriação e *iv*) psiquiatrização do prazer perverso.³⁵

O leitor atento notará que tais políticas do sexo constituem formas de operação do dispositivo de sexualidade. Certamente, perguntará também, uma vez que eu afirmei que essa era a segunda forma de diferenciação entre os dois dispositivos: em que precisamente sua operação é diversa? Espero ser claro o suficiente ao tentar sistematizar a diferença de operação com dois exemplos mencionados por Foucault. Enquanto os laços de aliança são reforçados por tecnologias de poder, no domínio da sexualidade, pelo sistema de matrimônio e através da fixação e do desenvolvimento de parentescos; da transmissão dos nomes e dos bens, etc., a forma de sujeição sexual é produzida por uma política vitalista, por exemplo, na gestão histórica da

³³ *Ibidem*, p. 98.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 99-100.

movimentação dos corpos.³⁶ Como se a histerização do corpo da mulher somasse parte de uma ontologia do sujeito moderno, enquanto as práticas de confissão dissessem respeito a uma ontologia do sujeito medieval. Por fim, um último exemplo: enquanto o dispositivo de aliança lança mão de políticas, tais como a de fixação de regras sobre proibido e permitido; o prescrito e ilícito, o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, formas de controle de natalidade, estudos demográficos e estudos medicinais.³⁷

Em vista de tudo isso, parece, a mim pelo menos, que Foucault está disposto a admitir que, historicamente, desde as origens de uma sociedade política, “as relações de sexo” deram “lugar, em toda sociedade, a um *dispositivo de aliança*”.³⁸ Esse dispositivo, é fato, portara em suas práticas de organização estratégica certos “mecanismos de constrição”, que garantiam, através de um saber complexo, a reprodução dos nomes, das famílias, dos bens materiais, etc. Contudo, esse dispositivo “perdeu importância à medida que os processos econômicos e as estruturas políticas passaram a não mais encontrar nele um instrumento adequado ou um suporte suficiente”.³⁹ Assim que a dinâmica própria de um regime, nas estruturas epistemológicas do que é objeto de verdade, herdeiras natas do poder pastoral, é causa de uma influência maior da perda de importância e de suporte do *dispositivo de aliança* para as práticas sociais e os processos econômicos. Dessa forma um tal dispositivo “se superpõe ao primeiro”, mas “sem o pôr de lado”.⁴⁰ De fato, o eclipsando – e assim espero ter argumentado na direção da terceira forma de diferença entre um dispositivo e outro – realiza as estratégias de poder próprias do dispositivo de aliança. Sendo assim, “dizer que o dispositivo de sexualidade substituiu o dispositivo de aliança não seria exato”.⁴¹ Afinal “se por um lado tende a recobri-lo, não o suprimiu nem tornou inútil”.⁴²

Para colher as migalhas dessa precedente comparação algo esparsa, destaco que os três tipos de diferença entre dois dispositivos, que dizem

³⁶ *Ibidem*, p. 101.

³⁷ *Ibidem*, passim.

³⁸ *Ibidem*, p. 100.

³⁹ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 102.

⁴² *Idem*.

respeito ao domínio do sexo – como forma de ser da sujeição medieval e moderna –, apontam na direção de uma teoria da constituição do sujeito moderno. Sujeito que se constitui por práticas sociais e discursos incitados politicamente por dispositivos. Disso se seguindo que dispositivos possuem um papel heurístico na apresentação foucaultiana de seu diagnóstico de época. Papel heurístico porque possuem atuação normativa. As políticas e os discursos desses dispositivos atuam normativamente na constituição do objeto de análise de Foucault: a ontologia do presente. Não por outra razão que sua tarefa como intelectual é dizer a atualidade, por meio de um diagnóstico de época. Nessa ocasião, me sinto habilitado para dizer que a normatividade dos dispositivos é minha fonte de explicação para dizer que o projeto de Foucault, nos anos 1970, é uma genealogia da modernidade que tem por objeto a ontologia – factual das práticas sociais e normativa do discurso dos dispositivos – do presente. Apesar disso, o que, a rigor, tal diagnóstico tem a ver com o racismo? Ora,

nessa preocupação com o corpo sexual, havia mais do que a simples transposição burguesa dos temas da nobreza com fins de auto-afirmação [...] atestam, portanto, a correlação entre essa preocupação com o corpo e o sexo e um *certo 'racismo'*. [...] Trata-se de um *racismo dinâmico*, de um racismo de expansão, embora só encontrado ainda em estado embrionário e tendo tido que esperar até a segunda metade do século XIX para dar os frutos que acabamos provando.⁴³

Racismo: a formação de identidades sociais como forma de ser do assujeitamento moderno

A fim de explicar o “racismo dinâmico” dos sujeitos modernos, nesta seção defendo a tese de que, para Foucault, o racismo moderno é um fenômeno que perpassa diversos dispositivos, entre eles o do sexo, e atua como uma forma de ser muito específica da produção de sujeitos modernos: a formação normativa de identidades sociais. Normatividade ancorada em critérios que permitem identificar, por meio de atributos e predicados abstraídos de sujeitos, quem pode viver e quem pode morrer. Tal a

⁴³ *Ibidem*, p. 118, grifos nossos).

positivação ontológica da forma de ser⁴⁴ do assujeitamento moderno por meio do dispositivo racial que compõe a gestão biopolítica da vida social.

Na contramão⁴⁵ dos discursos constituintes das lutas das raças próprias da história da Inglaterra e da França, ao longo dos séculos XVI e XVIII,⁴⁶ segundo Foucault, o racismo moderno “se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que *não haja funcionamento do Estado que [...] não passe pelo racismo*”.⁴⁷ Sustento que uma outra maneira de formular tal proposição, fazendo ecoar a semântica do que Foucault quer dizer por ontologia do presente, é a seguinte: a modernidade, para Foucault, é esse tempo lá onde só me é permitido ser, sendo racista. No que segue encontram-se dois argumentos para justificar esta formulação. A explicação sintetizada insiste em dizer que a totalidade das experiências subjetivas não ganham o estatuto de experiência existencial a não ser que passem pela formação vital da subjetividade. Com efeito, se as políticas dos dispositivos, ou seja, a biopolítica, são uma forma de produção política *da vida*, não existe experiência vital sem uma certa formação discursiva de subjetivação perpetuada pelas tecnologias de poder.⁴⁸

Se assim for, pergunto: para esse poder que produz a vida, *quando ele é capaz de não a produzir?* Quando ele é capaz de tirá-la? Quando ele é capaz de permiti-la? Eis a possibilidade de morte como um *fundamento normativo* dos dispositivos da vida social moderna. Afinal, “como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos, mas mesmo seus próprios cidadãos?”⁴⁹ Não é por outro motivo que Foucault

⁴⁴ Aqui vale o que alguém como Hardt aplica a Deleuze: “[...] ele nos limita a um discurso ontológico estritamente imanente e materialista, que recusa qualquer fundamentação do ser profunda ou oculta. Nada há de velado ou negativo com respeito ao ser” das formas de sujeição na ontologia do presente moderna; “ele se encontra plenamente expresso no mundo”. Por isso, para a perspectiva de uma genealogia da modernidade, “o ser [...] é superficial, positivo e pleno”. (HARDT, *op. cit.*, 1996, p. 14).

⁴⁵ “[...] eu creio que é contra esse pano de fundo que se pode encontrar o problema que eu havia tentado expor.” (FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 303).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 73, 81, 130.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 304.

⁴⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, 1999, p. 100-103.

⁴⁹ FOUCAULT, *op. cit.*, 2005, p. 304.

postula que um “sistema político centrado no biopoder”⁵⁰ não exerce o poder sobre a vida, mas produz a vida. Apesar disso, convém lembrar que a produção de formas de sujeição implica produções discursivas e epistemológicas. Comporta em si questões caras à estruturação racional dos regimes de verdade. Até porque, para Foucault, a condição de validade, em “reclamar a morte, pedir a morte”, etc. é se isso é politicamente verdadeiro. O que significa dizer que deve haver um discurso que produza a verdade, normativamente, em seus dispositivos, sobre quem deve ou não morrer, para que as tecnologias da gestão biopolítica possam atuar. Por isso, a biologia, ciência da vida por excelência, e as ramificações naturalistas da medicina e da sexualidade constituem o conceito do que é a *boa vida*. Quais são os corpos saudáveis? Qual é o melhor sangue. Quais são os lugares propícios para uma vida com saúde, etc., como se existisse um caráter *biológico*, na ontologia do sujeito moderno, que ratificasse políticas públicas sanitárias, demografias, campanhas de vacinação em massa, catalogação dos prazeres perversos, a recomendação paciente ao corpo histérico da mulher e as campanhas contra o onanismo. De fato, em Foucault, existe um saber científico que atua como tese de fundo ao embasamento da produção *biopolítica* da vida.

Lembro que não é por acaso que alguém, como Foucault, dirá que “é aí [...] que intervém o racismo”.⁵¹ Porque, segundo Foucault, o fator de inserção “do racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder”.⁵² Portanto, um *biopoder* que emerge, introduzindo no domínio político do discurso sobre a vida, “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer”.⁵³ Todavia, tal cesura é de “tipo biológico” e é isso que “vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças”.⁵⁴ Na apresentação de Foucault, esta é apenas a “primeira função do racismo”.⁵⁵ Na minha apresentação, este é o primeiro argumento da tese do racismo como formação de identidades

⁵⁰ *Ibidem*, p. 304.

⁵¹ *Ibidem*, passim.

⁵² *Idem*.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 305.

⁵⁵ *Ibidem*, passim.

sociais. Qual, então, a “segunda função”? Meu segundo argumento é o de que ela tem o papel de

permitir uma relação positiva [...] do tipo: “quanto mais você matar, mais fará morrer”, ou “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá”. Eu diria que essa relação [...] não foi o racismo, nem o Estado moderno, que inventou. É a relação guerreira: “para viver, é preciso que você massacre seus inimigos”. Mas o racismo faz justamente funcionar, faz atuar essa relação de tipo guerreiro – “se você quiser viver, é preciso que o *outro* morra” – de uma maneira que é inteiramente nova e que, precisamente, é compatível com o exercício do biopoder [...] Portanto, relação não militar, guerreira ou política, mas relação biológica [...] os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população.⁵⁶

Parece, a mim pelo menos, evidente que a exposição da “segunda função” conta como um segundo argumento para defender a tese que patentei no começo desta seção. Resta claro, assim, a divisão funcional do *racismo moderno*: *i*) delimitar com um discurso biológico a fundamentação de um saber *biopolítico* de uma tecnologia de poder, que traça a norma de quem deve ou não viver, fazendo uma tipologia das raças; *ii*) traçar uma economia dos corpos que devem viver ou morrer, fazendo valer os laços de aliança de uma relação de tipo guerreiro, quase que de soma zero: se você quiser viver, o *outro* deve morrer. Não é mero acaso que a “primeira função”, a saber, a de delimitar, sobredetermina a “segunda função”: a de traçar uma economia do racismo moderno. Cabe aqui não esquecer que esse tipo de procedimento é o modo de funcionamento da produção de subjetividade moderna: a formação da identidade de grupos sociais. Não obstante, o racismo moderno aparece, tal como apresentado por Foucault, exatamente na qualidade de uma formação de identidades sociais: critérios para identificar atributos que delimitam as raças que devem viver e as que devem morrer. Mas se Foucault está legitimado a pesquisar “os escritos empoeirados e dos textos nunca lidos”,⁵⁷ por que não estaria eu? Tal meu procedimento para mostrar que, na crítica de Foucault ao racismo moderno, presente na genealogia da modernidade, há um tributo que o filósofo francês deve pagar a Hegel. Um

⁵⁶ *Ibidem*, p. 305-306.

⁵⁷ FOUCAULT, *op. cit.*, 1979, p. 167-175, p. 168.

“certo ardil” que ele mesmo parece não esquecer.⁵⁸ Antes disso, será útil olhar mais atentamente a crítica de Foucault à dialética hegeliana.

O Hegel de Foucault: a gramática identitária do racismo ou a forma de ser moderna

Para Foucault, “a dialética bem pode parecer, à primeira vista, ser o discurso do movimento universal e histórico da contradição e da guerra, mas creio [sic] que na verdade ela não é de modo algum” a “validação filosófica”⁵⁹ do “discurso da guerra perpétua”.⁶⁰ Discurso da guerra perpétua que não é “somente a invenção triste de alguns intelectuais [...] mantidos sob tutela”.⁶¹ Creio que, aqui, trata-se de um discurso de certos “intelectuais mantidos sob tutelas” que “curto-circuita”;⁶² que embasa do começo ao fim, “grandes sistemas filosófico-jurídicos”.⁶³

Quero expor um exemplo que ainda não é o de Hegel. Remonto, então, ao exemplo dado por Foucault sobre o discurso de Thomas Hobbes, que embasava normativamente o imperativo da renúncia, por parte dos cidadãos, do exercício de seu direito natural de tudo poder. Grosso modo, Foucault rememora que, para Hobbes, a soberania e o “sistema filosófico-jurídico” tem sua pedra de toque no fato de que há uma “guerra de todos contra todos”, um estágio selvagem da existência primitiva de indivíduos. Por essa razão, Hobbes precisa erguer um edifício teórico de uma espécie de saber, de um certo “discurso da guerra perpétua” que fundamente normativamente a necessidade de uma existência soberana. Tal fundamento, para Hobbes, é a

⁵⁸ “Bem sei que sua obra [Hyppolite] se coloca, aos olhos de muitos, sob o reinado de Hegel e que toda nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel: e o que procurei dizer há pouco a propósito do discurso é bem infiel ao logos hegeliano. Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, *insidiosamente*, talvez aproximou-se de nós; supõe saber, *naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano*; e medir em que *nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardil que ele nos opõe*, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar”.⁵⁸ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 3. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996. p. 72-73, grifos nossos).

⁵⁹ *Ibidem*, p. 68 *in fine* p. 69.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 67.

⁶¹ *Ibidem*, *passim*.

⁶² *Idem*.

⁶³ *Idem*.

renúncia de todos de seu direito natural perante o soberano. Só assim a paz pode reinar. Porém, as coisas se passam como se a “guerra perpétua” sempre estivesse lá, como se certos “laços de aliança”, de um discurso das lutas das raças, fizessem com que sempre houvesse uma tensão mesmo lá onde reina a paz. Prova maior de que o “discurso da guerra perpétua” se sustentaria para “intelectuais sob tutela”, como Hobbes, e fosse validado filosoficamente pela filosofia moderna em geral. A exposição desse exemplo me pareceu importante para frisar que esse não é o caso, para Foucault, da dialética de Hegel. Quero, assim, chamar a atenção para as palavras empregadas por Foucault: “**bem pode parecer**”. O que significa que, embora pareça, não o é.

Com efeito, a dialética hegeliana, para Foucault, não é uma forma de “validação filosófica” do “discurso da guerra perpétua”, tal como é a filosofia moderna em geral. Antes, trata de ser uma “retomada” desse “discurso da guerra perpétua”, fazendo com que esteja metamorfoseado “na velha forma do discurso filosófico-jurídico”.⁶⁴ Não há muita dúvida de que aqui Foucault está se referindo ao velho discurso de *reconhecimento* da dialética senhor/escravo, que soma parte à filosofia da consciência de si de Hegel. Parece-me que, de modo crítico, Foucault não está mais do que fazendo uma caricatura do pensamento hegeliano como sendo aquele no qual, “através da história, de um sujeito universal, de uma verdade reconciliada”, pode-se *fundamentar normativamente* a existência “de um direito em que todas as particularidades teriam enfim seu lugar ordenado”.⁶⁵ Tudo se passando, para Foucault, como se, para Hegel, os princípios normativos do direito e da eticidade do Estado Moderno fossem um horizonte de reconciliação entre o “senhor” e o “escravo” que, antes de serem reconciliados na “verdade”, vivessem sob um regime de “guerra perpétua”. Disso se segue que, mesmo que não inclua Hegel entre aqueles que construíram a “validação filosófica” do “discurso da guerra perpétua”, Foucault classifica Hegel como sendo um daqueles que “retomam” esse discurso e o mantém “oblíquo” na construção

⁶⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁶⁵ *Idem*.

de um “sistema jurídico-filosófico”.⁶⁶ A rigor, classificação errada, pois Hegel não é um contratualista que pressupõe um regime de “guerra perpétua”.

Para efeitos da análise, o interessante aqui é notar o fato de que Foucault está incluindo a “dialética hegeliana” no rol da “segunda função” do racismo moderno. Afinal, a “segunda função” faz valer um imperativo de reconhecimento às avessas. Basta lembrar: “se você quiser viver, é preciso que o *outro* morra”. O fato de a “dialética hegeliana”, para Foucault, retomar o “discurso da guerra perpétua”, é maneira de fazer valer os “laços de aliança”, próprios do dispositivo discursivo da “luta de raças”. Trata-se de um artifício para Foucault caricaturizar a dialética hegeliana que nem uma modalidade da “justificação” do racismo pré-moderno. Acredito que o ponto central de crítica, para além da crítica ao texto hegeliano, seja uma denúncia de uma certa lógica *identitária* nas raízes do racismo de Estado. Foucault aparentemente está denunciando um certo “pensamento abstrato”, por parte daqueles que argumentam na direção de uma necessidade normativa da presença do Estado, que reduz certos sujeitos a predicados. “Pensamento abstrato” que, ao operar tal redução, define e delimita como discurso de um dispositivo quem é e quem não é cidadão. Dispositivo que, depois de abstrair os atributos de quem deve ou não ser submetido a tal forma de sujeição, engendra políticas de aliança que constituem a ontologia do presente contemporânea de Hegel. Casamento, vínculos familiares, etc., todos esses processos normativos que dão a forma de ser⁶⁷ de um cidadão. Seja como for, embora esta crítica tenha suas parcelas de validade, o que interessa notar é que ela atribui à dialética hegeliana uma noção mais ou menos contratualista. Por isso, em síntese, está errada.

A partir desse ponto, quero demonstrar como, no limite mais íntimo de sua crítica ao racismo de Estado, Foucault, em verdade, partilha exatamente com Hegel a crítica da lógica *identitária*, presente nas abstrações criteriosas dos imperativos de reconhecimento às avessas, muito presentes na sociedade civil moderna. Mais do que isso: a sua crítica do racismo moderno é uma

⁶⁶ Ver também a respeito disso o já citado texto de Hardt: “Hegel e as fundações do pós-estruturalismo”, especialmente p. 10-11.

⁶⁷ “O ser, agora historicizado e materializado, é delimitado por fronteiras externas da imaginação contemporânea, do campo contemporâneo da prática”. (HARDT, *op. cit.*, 1996, p. 15).

crítica da força normativa da lógica *identitária* que embasa, diretamente, os dispositivos que produzem os sujeitos modernos. Bem como suas respectivas tecnologias de poder que, na sociedade civil atual, podem ser representadas, por exemplo, através do encarceramento em massa. De fato, é preciso lembrar que, antes da filosofia do século XX, não foi senão Hegel o grande crítico dos limites do “pensamento abstrato” ou, digamos assim, pensamento da identidade.⁶⁸

A ironia, no entanto, não reside somente aí. Há uma ironia que se encontra precisamente na crítica à *gramática identitária* do racismo moderno: justamente lá onde Foucault critica as abstrações que absolvem as tecnologias de poder do “sujeito universal”, no âmbito de uma *biopolítica* do discurso biológico do racismo moderno, é que ele se esquece do caráter negativo e substancial da crítica de Hegel ao formalismo. Uma outra maneira de dizer que lá onde Foucault critica o “pensar abstrato” de Hegel é o lugar no qual Hegel realiza uma crítica do “pensar abstrato” moderno. Contudo, permito-me realizar um trabalho foucaultiano de buscar nos “escritos empoeirados e dos textos nunca lidos” de Hegel a razão para isso. Em um texto de jornal, intitulado *Quem pensa abstratamente?*, publicado logo após a primeira edição da *Fenomenologia do espírito* (1808), Hegel, com risos e deboches, esboça uma crítica da lógica *identitária* de redução de sujeitos a predicados (muito própria à “primeira função” do racismo moderno teorizada por Foucault):

Pensar abstratamente significa isto: ver no assassino somente o fato abstrato que ele é um assassino e através desta simples qualidade [predicado - F.T.] anular [...] toda essência humana ainda remanescente nele. [...] E passando da empregada para o empregado, não há situação pior do que servir um homem de classe inferior e de pequenos rendimentos, ao passo que quanto mais distinto for o seu senhor, tanto melhor será para ele. O homem comum pensa de novo *mais abstratamente*: ele se faz de elegante diante do servo e trata-o *apenas como um servo*; ele insiste nesse único predicado. [...] No exército ocorre a mesma diferença. Entre os militares prussianos um soldado pode ser espancado; este é, portanto, um canalha, pois tudo que tem o direito passivo de ser espancado é um canalha. Desse modo o soldado comum vale para o oficial como o *Abstraktum* de ser um sujeito suscetível de ser espancado [...].⁶⁹

⁶⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Quem pensa abstratamente? **Revista Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 237, 1995.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 236-238, grifos nossos).

Tudo se passa como se o discurso científico produzisse a verdade sobre os sujeitos que estão aptos e os que não estão aptos a viver. Ele deve fazer isso por meio de uma *abstração* a partir das características que o discurso biológico diz que pertencem à vida que deve ser vivida e a vida que não deve ser vivida. Trata-se, portanto, de um “pensamento abstrato” que, ao olhar para aqueles que não devem ser reconhecidos, encontra apenas certas características, certos predicados e, daí, reduzem o ser do outro a esses predicados. Prova maior de que o *racismo moderno* é pautado por uma *lógica identitária*. É dizer: aquilo que se identifica ou não com certos predicados deve ou não viver. Este é o procedimento por excelência de certos dispositivos, tal como o de sexualidade.⁷⁰

Não seria o discurso biológico sobre as raças por parte da produção política da vida um *Abstraktum* para Foucault? A *lógica identitária* de reduzir sujeitos a certos predicados, que se passa no horizonte de um *não reconhecimento do outro*, não é parte constituinte, própria de uma delimitação identitária – “primeira função” – sobre quem pode ou não viver, do *racismo moderno*? Na crítica de Foucault à representação dos “laços de aliança” sobredeterminados pela seletividade biológica do discurso do *racismo moderno*, não há “um artil” que “ainda é hegeliano”? Não partilha Foucault exatamente com Hegel, seu mais tenebroso adversário,⁷¹ a crítica ao “pensamento abstrato”? Para Hegel e para Foucault não é o “pensamento abstrato”, como um operador de redução de lógica predicativa, o *fundamento normativo* do *identitarismo*? Sendo assim, o anti-hegelianismo de Foucault encontra sempre um certo “artil” ao expressá-lo. Como se Hegel estivesse sempre lá citando Mefistófeles: “esnoba a razão e o saber, as supremas forças do homem; deixa-te guiar pelo espírito da mentira [...] e te terei incondicionalmente”.⁷² Tal o Hegel de Foucault.

⁷⁰ FOUCAULT, *op. cit.*, 1999, p. 102.

⁷¹ “As raízes do pós-estruturalismo e sua base unificadora repousam, em grande medida, em uma oposição geral que não se dirige à tradição filosófica *tout court*, mas, especificamente, à tradição hegeliana”. (grifos autor).

⁷² GOETHE, J. W. **Fausto**. 2. ed. Tradução de José Roviralta Borrell. Alianza Editorial: Madrid, 2014. p. 100. (Tradução livre, grifos nossos).

À guisa de conclusão

Depois de ter revelado minhas razões para dizer que, no Foucault dos anos 1970, há uma espécie de constituição crítica da genealogia da modernidade, penso ter começado a responder, ainda não satisfatoriamente, esta pergunta: “será o racismo moderno, tal como apresentado por Foucault, uma espécie de identitarismo?”. Para tanto, usei uma estratégia argumentativa de duas frentes. Em primeiro lugar, mostrei como o racismo moderno, do modo como é apresentado por Foucault, é parte integrante de uma série de dispositivos que dizem respeito à forma de sujeição própria da positividade ontológica da história moderna. Depois, chamei a atenção para aspectos que, mesmo com certa dificuldade, posso afirmar que Foucault compartilha com Hegel. Esses aspectos compõem um saldo resultante que justifica a tese de que, na minha leitura de Foucault, seu diagnóstico de época é aquele no qual os tempos modernos são patenteados, estando pela seguinte proposição: “lá onde só é possível ser, sendo racista”. A razão disso é a força normativa de sua lógica *identitária*. É claro que, como repeti à exaustão, quis apenas começar a responder à pergunta; em nenhum momento pretendo tê-la esgotado. Serei prudente se mencionar que uma etapa de continuação desta pesquisa seguirá o caminho traçado por Agamben, que busca remontar às raízes hegelianas do conceito de *dispositivo*.

Suponho provisoriamente que, mediante outras pesquisas e evidências, Vladimir Safatle é aquele que, recentemente, tem recebido da melhor maneira algo como “o Hegel de Foucault” em seu pensamento.⁷³ Ele faz isso

⁷³ “[...] Mesmo que autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida não tenham sido responsáveis pela recuperação da teoria do reconhecimento – o que não poderia ser diferente devido ao anti-hegelianismo explícito dos dois primeiros e mitigado, no caso do terceiro – é inegável que sua forma de crítica à compreensão marxista tradicional dos embates políticos, assim como sua defesa ética do primado da diferença em muito colaboram para consolidação de um quadro filosófico mais propício à recuperação do problema do reconhecimento da alteridade [...]”. (SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 226). “[...] Hoje, percebo como os pensadores com os quais aderi constituem uma certa tradição: Hegel, Marx, Adorno, Lacan. Ela se orienta em torno do que se convencionou entender por “dialética”. Mas tão importante quanto esses foram aqueles que me fizeram pensar por contraponto. E esta é uma outra tradição: Nietzsche, Foucault, Deleuze [...]” (SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 31).

justamente na ocasião de sua crítica ao normativismo prático das teorias tradicionais do reconhecimento. Não é por outra razão que, em outro lugar, estudei essa sua crítica na qualidade de uma crítica ontológica. Por derradeiro, imagino que não seja muito astucioso informar que este meu trabalho tem conexões diretas para melhor entender o que eu quis dizer com “crítica ontológica” em *O fim do indivíduo no reconhecimento antipredicativo em Vladimir Safatle*. Seja como for, para além das contribuições em história da filosofia, parece-me que este tipo de pesquisa tem o mérito de levar a hipótese de o racismo ser uma espécie de identitarismo. Uma patologia do pensamento da identidade.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *In*: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009. p. 25-55.
- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel, Haiti and universal history**. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2009.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 3. ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, genealogia e história. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 13. ed. Tradução de Marcelo Catan. São Paulo: Graal, 1998. p. 15-38.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Tradução de Raquel Ramalhete. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Marx, Freud**: theatrum philosophicum. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio, 1997.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. São Paulo: Graal, [1976] 1999.
- FOUCAULT, Michel. Genealogia e poder. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Tradução de Angela Loureiro de Souza e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1998. p. 167-178.

- FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. 2. ed. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 335-351. p. 347.
- GOETHE, Johann W. **Fausto**. 2. ed. Tradução de José Roviralta Borrell. Alianza Editorial: Madrid, 2014.
- HARDT, Michael. Inverter Foucault: a ontologia constitutiva de Antonio Negri. **Revista Ipseitas**, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 234-237, ago./dez. 2018.
- HARDT, Michael. Hegel e as fundações do pós-estruturalismo. *In*: HARDT, Michael. **Gilles Deleuze**: um aprendizado em Filosofia. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996. p. 9-18.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Quem pensa abstratamente? **Revista Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22, n. 69, p. 235-240, 1995.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.
- KURZ, Robert. A biologização do social. *In*: KURZ, Robert. **Os últimos combates**. 4. ed. Tradução de José Marcos Macedo. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 191-198.
- LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.
- RORTY, Richard. A cultural left. *In*: RORTY, Richard. **Achieving our country**: leftist thought in twentieth-century America. Cambridge, MA; London: Harvard University Press: 1998. p. 73-107.
- SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Racismo e democracia: uma abordagem equitativa

Eduardo Borile Júnior*

1 Considerações iniciais

As discussões políticas acerca das questões raciais fomentam debates problemáticos na esfera pública brasileira. Os atuais arranjos sociais, mediados pelas instituições político-civis, fundamentam a autoridade nacional com base em leis que nem sempre se apresentam como justas. Tal legislação recebe a outorga dos Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Com exceção do último citado, os demais são eleitos por meio do processo democrático realizado a cada dois anos. De acordo com dados do Tribunal Superior Eleitoral,¹ das 1.626 vagas para deputados distritais, estaduais e federais e senadores, nas eleições de 2018, apenas 65 (o equivalente a 4%) foram preenchidas por candidatos autodeclarados negros.

Salienta-se que, apenas três senadores e 39 deputados estaduais foram eleitos nas 26 unidades da Federação. O número de eleitos chega a 444 (27% das vagas totais), quando somados os que se autodeclararam pardos. Cabe lembrar que o percentual da população brasileira, que se autodeclara negra ou parda, ultrapassa o dobro (55,8%, segundo dados do IBGE).² Neste cenário, propor uma reflexão étnico-filosófica pode suscitar reflexões acerca da construção de cenários racionais e razoáveis, no contexto político-democrático brasileiro. Afinal, filosofar é uma forma de reconstrução do mundo em diversos aspectos, não apenas conceitual.

Compartilha-se a ideia de Lévinas (1998, p. 23), autor francês que acredita que “o homem, seguramente, está em condição de tomar atitude com relação a sua existência”. No entanto, no Brasil, tal argumento é confrontado

* Jornalista e mestrando em Filosofia, na Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail*: ebjunior1@ucs.br

¹ Disponível em: <http://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas/estatisticas-eleitorais>. Acesso em: 20 set. 2019.

² Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/05/22/em-sete-anos-aumenta-em-32percent-a-populacao-que-se-declara-preta-no-brasil.ghtml>. Acesso em: 20 set. 2019.

com algumas premissas: (i) como pensar alternativas viáveis de participação democrática, sem considerar que as escolhas individuais, isto é, os planos de vida de cada cidadão, estão condicionadas a um contexto político de perpetuação de desigualdades, exclusão, preconceito, miséria e violência?; (ii) como fomentar teses filosóficas em um cenário onde os critérios competitivos de sociabilização sugerem, como descrito por Maurício Abdalla (2004, p. 41), “correr mais do que o amigo e não mais do que o leão?” para sobreviver; e (iii) como desconsiderar a permanente disseminação do caráter monárquico, difundido entre as gerações dispostas nos respectivos tempo-espço?

Evidentemente, não se tem a ambição de responder a tais questionamentos, tampouco elaborar soluções teóricas que, efetivamente, não são nada, senão tinta no papel. Contudo, caso fosse realizado, crê-se que neste idealismo platônico, quase utópico, haveria a primazia da sociabilidade humana e da multiplicidade racial em detrimento da violenta história de injustiças institucionalizadas (senão, constitucionalizadas) no Brasil. Logo, não se objetiva estruturar tal reflexão com base em uma verborrágica multiplicação teórica inacessível que, não raramente, silencia diante das injustiças sociais que perduram.

Assim, a partir de uma reinterpretação dos conceitos presentes na obra *Uma teoria da justiça* (1971), do filósofo estadunidense John Rawls (1921-2002), defende-se a equidade³ como contraste para a discussão do preconceito em geral, mas, em particular, do preconceito étnico-racial político-brasileiro. Justifica-se tal escolha, uma vez que a justiça como

³ Conforme (ABBAGNANO, 2007, p. 396, grifos do autor) “(gr. *èjueímot*; lat. *Aequitas*- in. *Equity*, fr. *Équité*; ai. *Büligkeit*; it. *Equità*). Apelo à justiça voltado à correção da lei em que a justiça se exprime. Esse é o conceito clássico de E., esclarecido por Aristóteles e reconhecido pelos juristas romanos. Diz Aristóteles: ‘A própria natureza da E. é a retificação da lei no que esta se revele insuficiente pelo seu caráter universal’ (*Et. nic*, V, 14,1137 b 26). A lei tem necessariamente caráter geral; por isso, às vezes, sua aplicação é imperfeita ou difícil, em certos casos. Nesses casos, a E. intervém para julgar, não com base na lei, mas com base na justiça que a própria lei deve realizar. Portanto, nota Aristóteles, o justo e o equitativo são a mesma coisa; o equitativo é superior, não ao justo em si, mas ao justo formulado em uma lei que, em virtude da sua universalidade, está sujeita ao erro. Fundamentando-se em conceito análogo, Kant considerava, porém, que a E. não se presta a uma autêntica reivindicação jurídica e que, portanto, não cabe aos tribunais, mas ao tribunal da consciência (*Met. der Sitten*, Ap. à Intr., 1). No léxico atual, fala-se de E. sobretudo com referência ao neocontratualismo de Rawls, que usa o termo *fairness*, para definir a essência da justiça”.

equidade oferece argumentos fortes em favor da liberdade de consciência e contrários à manifestação destas injustiças.

Ademais, salienta-se que não se busca a análise semântica ou conceitual dos termos utilizados na argumentação, visto que, embora muito se tenha escrito a respeito deles, pouco tem-se realizado para que sejam extintos do vocabulário moral, que, não raramente, o combate ao preconceito étnico-racial soa como moralismo. Desde já, admite-se toda espécie de crítica acerca do tom e das relações filosóficas realizadas nesta reflexão. Entretanto, entende-se que tal escolha não se apresenta como imprudente, uma vez que a temática está longe de possuir a elegância teórica que muitos escritores têm, ao se absterem em discussões polêmicas.

Por fim, admite-se a possibilidade de algumas considerações terem como alvo principal o senso comum, tão cultuado por sua solidez prática quanto criticado pela sua fragilidade teórica. Tais críticas são consideradas necessárias, visto que, como comenta Pereira (1995, p. 80), “uma tendência do senso-comum é reduzir ou dissolver o teórico no prático”. Estabelecido isso, por conseguinte, avante na reflexão!

2 Uma teoria da justiça (étnico-racial)

A obra citada é umas das principais teorias políticas desenvolvidas no século XX. Em Rawls (2008), alguns conceitos, outrora esquecidos, ganharam amplitude na comunidade político-filosófica da Modernidade. Ao refletir a *liberdade*, o autor destaca que, embora tenha importância, o interesse público não pode estar acima de interesses morais, uma vez que o dever do Estado consiste em garantir aos indivíduos condições de igual liberdade. Isso significa dizer que, caso o preconceito, hipoteticamente, tenha amparo legal, nada impede que seja imoral. Logo, a premissa básica da justiça em Rawls (2008) é a equidade, pois “a adoção desse critério não infringe a liberdade igual de ninguém”. (RAWLS, 2008, p. 263).

Deste modo, as noções neocontratualistas de Rawls (2008) pressupõem a manutenção de uma sociedade bem-ordenada,⁴ como uma premissa

⁴ Para Rawls (2008, p. 568-569), “uma condição indispensável a tal sociedade é que todos tenham uma consideração pelos outros com base em princípios de reciprocidade mutuamente aceitáveis [...]. O aprendizado moral não é tanto uma questão de adquirir novas

necessária para que todos os cidadãos, independentemente das características físicas, tenham condições de atingir os objetivos pessoais. Neste contexto, o filósofo de Baltimore defende que haja o consentimento público de que alguns critérios determinam quais liberdades individuais ofendem o interesse comum, bem como a liberdade de outrem. Logo, para Rawls (2008, p. 263-264), “a tolerância não é derivada de necessidades práticas nem de razões de Estado”.

Odalía (1983) comenta que problemas como este têm raiz histórica. De acordo com o autor, o que causa desconforto é o fato de que, muitos deles, passam despercebidos ou até com uma naturalidade singular. “O pouco e o muito são pensados como extremos de uma situação irreversível, contra a qual a ação do homem é impotente, não podendo revertê-la nem modificá-la”. (ODALIA, 1983, p. 26). Ademais, conforme o autor, aqueles que pensam contrariamente à lógica capitalista ocidental e assinalam, na resolução das desigualdades, o ponto de partida para a justiça social são, comumente, considerados *indisciplinados*. Para Odalía (1983, p. 26), “pensar o equilíbrio como uma forma de organizar a sociedade surge sob a aparência de uma violação de um princípio e de uma norma”.

É prudente recordar que Marx (2001) já havia identificado controversas questões étnico-raciais na comunidade alemã do século XIX:

A sociedade encontra-se infinitamente dividida nas mais diversas raças, que se defrontam uma com as outras com suas mesquinhas antipatias, má consciência e grosseira mediocridade; e que precisamente por causa da sua situação ambígua e suspeitosa, são tratadas sem exceção, embora de maneiras diferentes, como *existências apenas toleradas pelos senhores*. E se vêem [sic] forçadas a reconhecer e a admitir o fato de serem *dominadas, governadas* e possuídas, como uma *dádiva do céu!* Do outro lado encontram-se os próprios governantes, cuja grandeza está em proporção inversa ao seu número! (2001, p. 48, grifos do autor).

Entretanto, embora tal argumento possa sugerir que os governados tenham a possibilidade de assumir o poder dos governantes, Marx (2001) salienta que os interesses gerais da sociedade estão acima de qualquer classe

motivações, pois estas surgirão por si mesmas, quando ocorrer o devido desenvolvimento de nossas capacidades intelectuais e emocionais”.

particular. Contudo, de acordo com o filósofo alemão, a necessidade de libertação e de participação política de uma classe só se dá quando outra se revela como opressora.

Só em nome dos interesses gerais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar a supremacia geral. Os seus objetivos e interesses da própria sociedade, da qual se torna de fato o cérebro e o coração social. Para alcançar esta posição libertadora e a direção política de todas as esferas da sociedade, não bastam a energia e a consciência revolucionárias. Para que a *revolução de um povo* e a *emancipação de uma classe particular* da sociedade civil coincidam, para que uma classe represente o todo da sociedade, outra classe tem de concentrar em si todos os males da sociedade, uma classe particular deve encarnar e representar um obstáculo e uma limitação geral. Uma esfera social particular terá que olhar como o *crime notório* de toda a sociedade, a fim de que a emancipação de semelhante esfera surja como uma emancipação geral. Para que uma classe seja libertadora *par excellence*, é necessário que outra classe se revele abertamente como opressora. (MARX, 2001, p. 56, grifos do autor).

O debate acerca da opressão nos aproxima de Freire (2005). Assim como Rawls (2008), o brasileiro acenou com ideias para o debate acerca da tolerância. Conforme um dos mais notáveis pensadores da pedagogia mundial, há equívocos quanto à utilização do termo *tolerância*, visto que, frequentemente, se aproxima de uma espécie de favor concedido pelo tolerante (opressor) ao tolerado (oprimido). Em tal concepção equivocada, o tolerante estaria disposto a perdoar a suposta inferioridade do tolerado. “Nesta compreensão alienada e alienante da tolerância, como favor do tolerante ao tolerado, se acha escondida no tolerante a desconfiança, quando não a certeza de sua superioridade de classe, de raça, de gênero, de saber em face do tolerado”. (FREIRE, 2005, p. 23).

O Patrono da Educação Brasileira crê que a verdadeira tolerância é fundamental para a convivência humana, uma vez que, para ele, é necessário conviver com as diferenças e não com a inferioridade. Conforme Freire (2005, p. 24), “a tolerância verdadeira não é condescendência nem favor que o tolerante faz ao tolerado. Mas ainda, na tolerância verdadeira não há propriamente o ou a que tolera e o ou a que é tolerado (a). Ambos se toleram”. Abdalla (2004) analisa a *competição* como uma das causas que constituem a tolerância. Para o autor, as inúmeras transformações nas

relações de trabalho, fruto do capitalismo, alteraram drasticamente as relações de sociabilidade. “Agora, mais do que nunca, o ser humano é colocado em uma luta fratricida pela sobrevivência, submetendo todo e qualquer critério de relação social e humanitária, em todos os seus aspectos, ao *princípio da competição*”. (ABDALLA, 2004, p. 40-41, grifos do autor).

Logo, diante das considerações, acredita-se que, independentemente da cor da pele, um representante eleito em um processo democrático estará sujeito às mesmas regras do jogo político de qualquer outro representante eleito em um processo democrático. Isto é, um suposto argumento contrário à possibilidade de implementação de, por exemplo, **cotas raciais no processo político-democrático brasileiro** não exclui todas as demais dificuldades que qualquer representante eleito possa sofrer, ao exercer um cargo público. Salienta-se, portanto, que, evidentemente, não é a cor da pele que determina o caráter daquele que ocupa uma cadeira no Congresso Nacional, mas as ideologias políticas do indivíduo que nela senta. Diante da intolerância acerca dos sistemas de cotas raciais, taxados, não raramente, de “injustos” por uma parte da “comunidade não negra”, percebe-se que a história de opressão sofrida no passado, simbólica no presente e resistente rumo ao futuro, é totalmente desconsiderada.

Tal argumento ganha embasamento teórico ao considerar que, de acordo com Rawls (2008, p. 279), “a falha reside essencialmente no fato de que o processo político-democrático é, na melhor das hipóteses, uma rivalidade regulada; nem em teoria possui as propriedades desejáveis que a teoria dos preços atribui a mercados realmente competitivos”. Logo, para o filósofo de Baltimore, uma participação justa é aquela com rivalidade equitativa, no que diz respeito à autoridade e aos cargos públicos. Evidentemente, tais considerações dizem respeito às instituições democráticas; contudo, segundo Rawls (2008), é salutar que, em cenários injustos, sejam tomadas as providências necessárias para que a constituição institua direitos e participação igualitária nos assuntos públicos. Por conseguinte, defende-se que uma reflexão filosófica, acerca de iniciativas que visam a reduzir as desigualdades étnico-raciais no sistema democrático brasileiro não seja totalmente desprezada.

Ademais, convém recordar que, contemporaneamente a Marx (2001), Mill (2001) também fez fortes críticas ao sistema e a como as injustiças históricas, exponenciadas pelo modelo econômico ainda vigente, colaboram para o aumento da injustiça social e, conseqüentemente, aumentam a justiça étnico-racial.

Apesar de tudo que foi feito, e tudo o que provavelmente venha a ser feito [...] alguns nascem para muitas riquezas, e a maioria para a penúria [...]. Já não mais escravizada ou tornada dependente pela força da lei, a grande maioria o é pela coerção da pobreza; ainda estão acorrentados a um lugar, a uma ocupação e à submissão à vontade do empregador, e interditados pelo acidente do nascimento das alegrias e das vantagens morais e mentais que outros herdaram sem esforço e independentemente de mérito. Que isto seja um mal igual a quase todos aqueles contra os quais a humanidade lutou até hoje, os pobres não estão errados em crer. Seria um mal necessário? É o que lhe é dito por aqueles que não o sentem – por aqueles que foram premiados na loteria da vida. Mas também se dizia que a escravidão, que o despotismo, que todos os privilégios da oligarquia eram necessários. Todos os avanços sucessivos feitos pelas classes mais pobres, conseguidos em parte graças aos melhores sentimentos dos poderosos, em parte extorquidos de seus temores, e em parte pagos em dinheiro, ou alcançados em troca do apoio a um setor dos poderosos em luta contra outro, tiveram antes contra si os mais fortes preconceitos; mas sua aquisição foi um sinal de poder obtido pelas classes subordinadas, um meio de permitir a essas classes obter mais; e conseqüentemente [sic] atraiu para essas classes certa parcela do respeito que se deve ao poder e produziu uma modificação correspondente na visão da sociedade a respeito delas. Quaisquer que fossem as vantagens que conseguiram adquirir, passaram a ser consideradas suas por direito, ao passo que, das que ainda não adquiriram, continuaram a ser consideradas indignas. Portanto, as classes tornadas subordinadas pelo sistema da sociedade têm poucas razões para ter fé em qualquer uma das máximas que o mesmo sistema de sociedade possa ter estabelecido como princípios. (MILL, 2001, p. 44-45).

Abdalla (2004, p. 51) complementa o rol de exemplos presente nas críticas de Mill (2001) e salienta o discurso do filósofo inglês acerca do modelo econômico que, atualmente, segue perpetuando desigualdades: “Com o novo modo de produção (o capitalismo) firmou-se também uma nova ciência, uma nova filosofia, uma nova axiologia, uma nova ontologia e novos eixos que mediarão o contato do ser humano com a natureza e com os demais seres humanos”.

Rawls (2008), por sua vez, sugere algumas distinções e, para explicar o ponto de vista, exemplifica com situações em que, hipoteticamente,

intolerantes deveriam ser tolerados. Para o autor, “na verdade, um homem exerce sua liberdade ao decidir aceitar um homem como autoridade, mesmo quando considera essa autoridade infalível, pois, ao fazê-lo, de forma alguma abandona sua igual liberdade de consciência como uma questão de direito constitucional”. (RAWLS, 2008, p. 268). Isso significa dizer que, na concepção rawlsiana, diante de cenários que se afastam do racional e do razoável, a autoridade de um representante político, por exemplo, independe da cor da sua pele. Ou seja, um suposto argumento de que um representante político negro eleito possa ter menos condições de governar, por ser “minoridade”, só pode ser interpretado como a clara e evidente manifestação da intolerância e do preconceito étnico-racial implícito na sociedade brasileira do século XXI.

Ainda de acordo com Rawls (2008), o problema principal é identificar se o fato de ser intolerante é uma razão suficiente para limitar a liberdade de alguém. Freire (2005), por sua vez, pondera que a genuína tolerância não requer a total concordância entre as partes envolvidas, uma vez que ela se manifesta diante das diferenças. “O que a tolerância autêntica demanda de mim é que *respeite* o diferente, seus sonhos, suas idéias [sic], suas opções, seus gostos, que não o negue só porque é diferente”. (FREIRE, 2005, p. 24, grifo do autor).

No entanto, como Rawls (2008, p. 270) estabelece, “a questão de tolerar os intolerantes está diretamente ligada à da estabilidade de uma sociedade bem-ordenada regida pelos dois princípios”.⁵ Neste cenário, para o autor, os membros “só devem limitar a liberdade dos intolerantes em casos especiais, quando isso for necessário para preservar a própria liberdade igual”. (RAWLS, 2008, p. 271). Logo apenas a liberdade dos intolerantes deve ser limitada (e não o contrário). Isto é, Rawls (2008, p. 271) salienta que “a adoção do princípio da liberdade igual pode ser considerada um caso de adoção de limites”.

⁵ São eles: (i) o direito igual de liberdade e (ii) igualdade de oportunidades, isto é, as desigualdades sociais e econômicas até podem ser admitidas, mas devem ser estabelecidas em benefício de todos, bem como, necessariamente, ter vinculação com cargos e posições sociais acessíveis a todos. Recordar-se que, de acordo com Rawls (2008), os bens sociais são: (i) liberdade; (ii) oportunidades; (iii) renda; e (iv) riqueza. Portanto, a desigualdade, isto é, a disparidade de liberdade, de oportunidades, de renda e de riqueza, só deve ser aceita se elas forem vantajosas a todos, visto que a injustiça é justamente o inverso da noção rawlsiana de justiça como equidade.

Desse modo, os princípios da justiça podem arbitrar entre moralidades opostas, exatamente do mesmo modo como regulam as exigências de religiões rivais. Dentro da estrutura estabelecida pela justiça, as diversas partes da sociedade podem adotar concepções morais com princípios diferentes, ou concepções que representam ponderações diferentes dos mesmos princípios. (RAWLS, 2008, p. 272).

As concepções de *equidade e justiça* em Rawls (2008) novamente acenam como um respaldo teórico para se debater a questão da representação étnico-racial no Brasil, pois, conforme salientado pelo filósofo estadunidense, há três maneiras de **limitar a aplicação do princípio da participação**: (i) a constituição pode defini-la mais ou menos extensiva; (ii) **permitir desigualdades nas liberdades políticas**; e (iii) definir uma quantidade maior ou menor de recursos sociais necessários para garantir essas liberdades dos cidadãos representativos. Por conseguinte, acredita-se que a falta de representatividade é um dos fatores-chave, que contribui para a restrição da liberdade política, bem como a perpetuação da desigualdade social no Brasil.

Admite-se que a reflexão democrática acerca da questão étnico-racial brasileira pode, supostamente, gerar argumentos contrários que criticariam influências escusas, como a possibilidade de uma cota racial, por exemplo, influenciar no processo democrático e, conseqüentemente, favorecer uma parcela da sociedade apenas por meio do critério *raça*. Contudo, novamente em Rawls (2008), encontra-se amparo teórico, visto que o autor sugere medidas, nas quais a regra da maioria é limitada pelos mecanismos constitucionais. No exemplo do filósofo de Baltimore, uma declaração de direitos poderia remover algumas liberdades da regulação feita pela maioria, eliminando o temor futuro de que “negros só serão eleitos porque são a maioria da população brasileira”.

Ironias textuais à parte, ao supor que as limitações impostas a uma regra étnico-racial atinjam igualmente todos, a justificativa constitucional proposta por Rawls (2008) encontra respaldo na proteção de outras liberdades. Ademais, conforme o autor, é impossível projetar cenários sem antes colocá-los em prática, uma vez que “descobre-se o melhor arranjo observando-se suas conseqüências sobre todo o sistema de liberdades”. (RAWLS, 2008, p. 282).

Deste modo, conforme Rawls (2008), aqueles que dão mais valor aos princípios de participação devem correr os maiores riscos em relação às liberdades individuais para conceder espaço às liberdades políticas. O filósofo estadunidense enfatiza que, quando questões de justiça são levantadas, não se deve orientar-se pela intensidade do desejo, mas sim pelo aumento da justiça na ordem legal, uma vez que os arranjos constitucionais visam sempre ao equilíbrio global da justiça (que no Brasil, como já descrito, encontram-se em desequilíbrio étnico-racial).

Por fim, cabe recordar que Rawls (2008) defende que a justiça política desigual só pode ser justificada, quando um indivíduo que está na posição mais desvantajosa é beneficiado de alguma forma, o que, evidentemente, não acontece na República Federativa do Brasil. Ademais, a concepção rawlsiana estabelece, por meio da *regra da prioridade*, a hipótese de que uma desigualdade de direitos seria aceita por aqueles que se sentissem desfavorecidos, em troca de uma maior proteção de outras liberdades.

3 Considerações finais

As concepções de John Rawls (2008) acerca da (i) liberdade igual de consciência, (ii) da tolerância e do interesse comum, (iii) da tolerância aos intolerantes, (iv) da justiça política e da constituição, e (v) das limitações ao princípio da participação, fomentam reflexões acerca do cenário democrático-brasileiro. Parafraseando o exemplo do filósofo estadunidense, espera-se que um piloto de avião (o governo) conduza de forma que vise ao bem comum de todos os passageiros (os cidadãos), visto que, independentemente de gênero, cor, raça, religião ou classe social, todos estão na direção do mesmo destino.

Os passageiros de um navio estão dispostos a permitir que o comandante decida a rota, pois acreditam que ele tem mais conhecimentos e deseja tanto quanto eles próprios chegar são e salvo ao destino. Há tanto uma identidade de interesses como uma habilidade e um discernimento sensivelmente maiores para realiza-los. Ora, o Estado é de certo modo semelhante a um navio em alto-mar; na medida em que isso acontece, as liberdades políticas estão, de fato, subordinadas às outras liberdades que, por assim dizer, definem o bem intrínseco dos passageiros. Admitindo-se esses pressupostos, o voto plural pode ser perfeitamente justo. (RAWLS, 2008, p. 288).

Logo a reflexão filosófica acerca da igualdade na liberdade política étnico-racial brasileira não objetiva incentivar o indivíduo a ser senhor de si, tampouco buscar o Poder Político, mas sim, dar voz igual a todos. Contudo, tal reflexão não resolve a inerente satisfação humana à ambição de dominar indivíduos semelhantes. Assim, pondera-se que é necessário moderar as reivindicações de forma equitativa, conforme o que todos consideram e reconhecem como justo.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1210 p.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da tolerância**. São Paulo: UNESP, 2005. 329 p.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Campinas, SP: Papyrus, 1998. 119 p.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2001. 198 p.
- MILL, John Stuart. **Capítulos sobre o socialismo**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001. 123 p.
- ODALIA, Nilo. **O que é violência**. São Paulo: Brasiliense, 1983. 93 p.
- PEREIRA, Otaviano. **O que é teoria**. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. 90 p.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 764 p.
- RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 306 p.
- RAWLS, John. **O Liberalismo político**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000. 430 p.

4

O racismo e os valores culturais no Brasil, na África do Sul e nos EUA

João Ignacio Pires Lucas*
Moisés João Rech**

1 Introdução

Tem sido um dos maiores desafios dos cientistas sociais, desde a metade do século XIX, a explicação do porquê valores culturais têm bloqueado tanto os desdobramentos jurídicos da extensão da cidadania para o conjunto da sociedade, mesmo nos cenários de modernização e crescimento econômico. Se “tudo que era sólido desmancharia diante da pressão do mercado”, como afirmaram Marx e Engels (1990) no *Manifesto do Partido Comunista*, na metade do século XIX, no sentido de que dogmas, tradições e costumes seriam “atropelados” pela lógica do lucro, da propriedade privada e do salário assalariado, não seria possível que ainda, em pleno século XXI, existisse racismo e outras formas de discriminação social e preconceito. Infelizmente, nem tudo que era sólido desmanchou. Se a sociedade de mercado e a democracia liberal prometiam uma relativa igualdade perante a lei e um conjunto de oportunidades e direitos para todos, não deixa de ser desafiadora teórica e empiricamente a busca pelos motivos do fracasso dessas promessas. O racismo sobreviveu à modernização capitalista, misturando-se à cultura moderna, como uma espécie de bricolage entre cultura, direito, política e ideologia.

A promessa de que o mercado seria um agente civilizador foi reconhecida por vários intelectuais desde o século XVIII, como escreveu Cardoso, citando Hirschman, Montesquieu, Stuart Mill, entre outros. O comércio teria um “efeito suave” no sentido de amenizar relações sociais para que todos pudessem “trocar” no mercado. “Existia a possibilidade de pensar o

* Doutor em Ciência Política pela UFRGS. Professor de Sociologia na Universidade de Caxias do Sul.

** Doutorando em Filosofia e Mestre em Direito pela UCS. Professor no curso de Direito da Universidade de Caxias do Sul.

mercado como um instrumento para adocicar as relações. Nesta primeira visão, o mercado não se contrapõe ao Estado propriamente dito, mas ao soberano. O mercado limita o arbítrio, se imaginava; cria regras de convivência”.¹

É óbvio que essa ideia deixou de representar o efeito do mercado na sociedade moderna, pois também destacaram-se os efeitos “pesados”, especialmente na forma de precarização, exploração e alienação. Nesse sentido, uma hipótese para a explicação da manutenção do racismo na época atual é porque ele serve para que alguém ganhe menos rendimentos (como salário) do que o conjunto dos trabalhadores, particularmente no caso dos trabalhadores brancos (e homens). Isso depois do fim formal da escravidão, pois os negros ainda foram utilizados como mão de obra escrava até o final do século XIX, no Brasil.

Do ponto de vista teórico, os desafios tiveram várias características. Numa perspectiva global, política e ideológica, por exemplo, tanto Hirschman (1992) quanto Santos apontaram bloqueios sérios para os avanços da democracia e da cidadania, mesmo em contexto de modernização capitalista. No caso de Hirschman, nos anos 90 do século XX, a análise foi mais abrangente histórica e conceitualmente, pois o amplo panorama que traçou em relação aos embates entre as tentativas de afirmação de direitos (civis, políticos e sociais) e de bloqueio desses direitos (por intelectuais e movimentos reacionários e conservadores) mostrou as dificuldades que o pensamento progressista teve de encarar, para poder materializar a cidadania. Para Santos, o espectro analítico foi apenas o da afirmação da democracia, mesmo numa versão minimalista de representatividade. O estudioso português, junto com o cientista político Leonardo Avritzer, do Brasil (2002), afirmaram que um dos momentos mais difíceis para a afirmação da democracia pelo mundo foi a tese da impossibilidade da articulação dela com o subdesenvolvimento econômico e social. Se o desafio da democracia já tinha passado pelo crivo crítico das elites, que temiam perder poder com ela, o desafio subsequente dos democratas foi provar que a democracia poderia conviver em contexto de subdesenvolvimento social e econômico (algo que os elitistas duvidavam). A

¹ CARDOSO, Fernando Henrique. Estado, mercado, democracia: existe uma perspectiva latino-americana? In: SOLA, Lourdes (org.). **Estado, mercado e democracia**: política e economia comparadas. São Paulo: Paz e Terra, 1993. p. 20.

ideia da democracia apenas poderia prosperar em países desenvolvidos. Por isso, foi grande a luta para que ela também fosse implantada nos países periféricos. Pode-se verificar enfim que, a despeito de visões otimistas com a modernização capitalista no século XX, houve alertas sobre as dificuldades de afirmação da cidadania e da democracia para um conjunto maior de pessoas; geralmente, a maior dificuldade era para pobres, negros, mulheres, homossexuais, imigrantes, entre outros.

Porém, para as ciências sociais empiristas também existiam grandes desafios, especialmente na coleta, análise e explicação da manutenção de culturas racistas, discriminadoras e preconceituosas, mesmo com toda a propaganda voltada para a inclusão social pelo capitalismo, sociedade de mercado e democracia (representativa). De outro lado, teorias voltadas à explicação da modernização social, humana e econômica tinham grande prestígio no mundo acadêmico. Não é pouca a influência que as teorias desenvolvimentistas tiveram na segunda metade do século XX. Entretanto, o racismo e outras formas de discriminação social permaneciam, e, ao contrário do esperado, exerciam um importante papel na formação de uma dinâmica global de dependência associada.

Nesse contexto é que surgiu a Pesquisa Mundial de Valores (*World Values Survey* – WVS), liderada pelo cientista político Ronald Inglehart (desde o Instituto para a Pesquisa Social da Universidade de Michigan, EUA). Ela surgiu em 1981, já está na sétima rodada, e desde o início foram coletadas entrevistas em mais de 90 países, perfazendo mais de 85% da população mundial (com mais de 250 variáveis de análise). A sétima rodada começou em 2018, e deverá levar mais de quatro anos para completar toda a amostra. A última rodada, a sexta, levou quatro anos e foi realizada entre 2010 e 2014. O Brasil é um país pesquisado desde os anos 90 do século XX. Além dele, países com fortes movimentos racistas também são base das entrevistas, como a África do Sul e os EUA. Essa pesquisa surgiu justamente para coletar dados sobre as mudanças culturais dos países na época atual, o que lançou um olhar sistemático sobre os padrões de cultura política de mais de 90 países pelos cinco continentes desde os anos 80 do século XX. Por mais que as bases teóricas sejam as afirmadas nas teorias da modernização, de que os países mais desenvolvidos acabariam mudando culturalmente em direção a valores

pós-materialistas, o que parece ser o caso desde então, há espaço para a verificação do quanto elementos discriminatórios e preconceituosos ajudam nessas limitações culturais para a expansão da universalização da cidadania e dos direitos.

Por isso, este trabalho está voltado para a análise estatística dos dados coletados na sexta rodada da WVS no Brasil, na África do Sul e nos EUA. As análises serão voltadas para a explicação descrita da amostra de duas ordens de dimensões das variáveis, bem como para a testagem de uma hipótese, a de que as percepções sobre a existência de racismo entre os entrevistados desses países analisados é diferente entre eles, no sentido de que os sul-africanos sejam os que mais percebem o racismo, secundados pelos brasileiros, mas com diferenças de intensidade entre esses, e também ambos os países têm percepções sobre o racismo diferentes da verificada nos EUA (a população desse país percebe menos o racismo que os outros países). Quanto às variáveis descritivas, serão analisados tanto aspectos dos dados sobre o perfil sociodemográfico dos entrevistados quanto as respostas sobre duas variáveis, uma que trata dos valores de autoexpressão, e outra sobre a percepção de racismo.

Esses países foram escolhidos pelo histórico tensionamento cultural, no âmbito dos conflitos étnico-raciais. São países marcados por exemplos negativos de racismo na História, desde a escravidão nos EUA e no Brasil, quanto pelo *apartheid* na África do Sul. Problemas que impactam até os dias atuais, como mostram pesquisas e estudos de Davis, Souza, Alexander, Visentini, Pereira, Vieira, entre outros.

Na primeira parte do texto, são analisados os perfis sociodemográficos dos entrevistados, especialmente informações sobre a dimensão étnico-racial e dados sobre escolaridade e ocupação.

Na segunda parte do texto, é feita a testagem da hipótese quanto às diferenças nas percepções dos entrevistados nos três países. O racismo existe nos três, mas ele é mais percebido na África do Sul do que no Brasil e nos EUA (menos ainda nesse país). A dificuldade de percepção é um indicador importante para a explicação dos entraves e bloqueios na afirmação da cidadania e da igualdade racial. Uma cultura tolerante com o racismo é base para que as pessoas fiquem mais desempregadas e com menos escolaridade,

entre outros problemas. Ou seja, a falta de percepção não é sinônimo de fim ou minimização do problema, mas que ele é forte, cruel e presente no dia a dia dos que sofrem com o racismo.

2 Sociedades desiguais e o racismo

As entrevistas da sexta rodada da WVS foram realizadas nesses países em 2011 (EUA, com 2.232 entrevistas), 2013 (África do Sul, com 3.531) e 2014 (Brasil, com 1.486).

A tabela a seguir revela as primeiras análises do perfil sociodemográfico dos entrevistados desses três países, ao trazer os percentuais do tipo de ocupação (mundo do trabalho).

Tabela 1 – Ocupação dos entrevistados no Brasil, na África do Sul e nos EUA, 2010/2014

	Brasil	África do Sul	EUA
Empregado	39%	38%	51%
Autônomo	11%	4%	5%
Aposentado	16%	8%	21%
Desempregado	12%	34%	8%
Estudante	4%	10%	4%
Dono(a) de casa	17%	6%	7%
Outro	1%	-	4%
Total	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Mundial de Valores.

Apesar de serem amostras representativas das populações desses países, é sempre recomendável que as informações sociodemográficas sejam analisadas de forma relativa. Como os entrevistados respondem livremente, sem terem que “provar” as respostas que oferecem aos entrevistadores, é possível, e reconhecido em termos dos erros amostrais, que os percentuais de ocupação sejam sempre analisados mais pelo perfil da amostra do que, necessariamente, pela correta relação entre essas estimativas e os dados reais

da população. Nesse sentido, chama a atenção o grande número de desempregados na África do Sul, bem como a quantidade de aposentados nos EUA. Os brasileiros também destacam-se pela quantidade de entrevistados(as) que responderam serem donos(as) de casa. De qualquer maneira, esses dados interessam aqui não pelos valores em si, mas pelo cruzamento com uma variável que possa trazer informações sobre o perfil étnico-racial dos entrevistados. Nesse caso, havia uma alternativa para o entrevistador preencher, sobre sua visão quanto ao grupo étnico do entrevistado, segundo a observação dele. Ou seja, não foi perguntado para o entrevistado qual era o grupo a que ele pertencia, pois a resposta é apenas da observação do entrevistador.

A próxima tabela mostra o grupo étnico dos entrevistados pela ótica do entrevistador e agrupados nas categorias de branco e negro (aqui foram incluídos os citados como pardos).

Tabela 2 – Grupos étnicos dos entrevistados no Brasil, na África do Sul e nos EUA, 2010/2014

	Brasil	África do Sul	EUA
Branco	47%	11%	72%
Negro	52%	75%	24%
Outros	1%	14%	4%
Total	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Mundial de Valores.

Os entrevistados são de maioria negra entre os brasileiros e sul-africanos. No caso dos EUA, os brancos representam a maioria, com 72% dos entrevistados. Porém, o objetivo é cruzar essas duas variáveis sociodemográficas: grupo étnico e ocupação. Os resultados podem ser vistos abaixo.

Tabela 3 – Ocupação e grupos étnicos do Brasil, África do Sul e EUA, 2010/2014

	Brasil		África do Sul		EUA	
	Branco	Negro	Branco	Negro	Branco	Negro
Empregado	38%	41%	56%	34%	52%	47%
Desempregado	11%	15%	5%	40%	6%	14%
Aposentado	21%	12%	14%	7%	23%	19%
Estudante	3%	4%	5%	11%	4%	4%
Dono(a) de casa	14%	18%	9%	5%	6%	8%
Autônomo	12%	10%	11%	3%	5%	4%
Outro	1%	-	-	-	4%	4%
Total	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Mundial de Valores.

A desigualdade racial, que é reflexo do racismo, é medida pelos diferentes tipos de relação com o mundo do trabalho. Os negros em todos os três países aparecem com percentuais maiores de desemprego que os brancos, no mesmo tempo em que também em todos os países os negros estão menos aposentados que os brancos. No caso da África do Sul, além do grande desemprego entre os negros, eles têm um percentual de aposentadoria pela metade do verificado entre os brancos. Como os entrevistados foram selecionados com 16 anos ou mais (na África do Sul) e 18 anos ou mais (no Brasil e nos EUA), o percentual de desempregados já é o da população em idade para o trabalho formal fora de casa.

Isso também pode ser verificado no cruzamento com a variável da escolaridade. Pelo perfil geracional dos entrevistados, pode-se perceber, na Tabela 4, que os negros nos três países têm percentuais diferentes de escolaridade que os brancos. No caso da África do Sul, mais uma vez as diferenças são maiores, pois a soma dos entrevistados com, pelo menos, o nível médio é de 42% dos entrevistados, enquanto que a soma para os brancos é de 69%. Os negros e brancos no Brasil estudam menos do que os estadunidenses e sul-africanos. O percentual de brancos com, pelo menos, o Ensino Médio é inferior ao percentual verificado pelos negros da África do Sul. Ou seja, os sul-africanos possuem as diferenças maiores entre os grupos étnicos, mas os brasileiros são os que possuem os menores percentuais de escolaridade para os dois grupos étnicos.

Tabela 4 – Escolaridade no Brasil, na África do Sul e nos EUA, 2010/2014

	Brasil		África do Sul		EUA	
	Branco	Negro	Branco	Negro	Branco	Negro
Médio completo	26%	26%	54%	39%	31%	34%
Superior completo	14%	10%	15%	3%	40%	30%
Total	40%	36%	69%	42%	71%	66%

Fonte: Pesquisa Mundial de Valores.

Em linhas gerais, os efeitos de desigualdade étnico-raciais verificados apenas pelo perfil sociodemográfico dos entrevistados já demonstram que o racismo ainda deixa marcas profundas nesses três países. Há uma desigualdade de desenvolvimento social e econômico entre os países, o que pode ser visto pelos diferentes percentuais de escolaridade e desemprego entre eles. Ou seja, além das desigualdades étnico-raciais também há a desigualdade regional (centro/periferia) entre os países. Porém, os negros nos EUA não conseguem aproveitar integralmente, como os brancos, o desenvolvimento dos EUA, primeira potência econômica mundial.

Por isso, além desses dados sociodemográficos, no âmbito da ocupação e escolaridade, também serão analisados os dados de percepção sobre o racismo e a formação cultural dos valores de autoexpressão.

3 Mudanças culturais bloqueadas

A tese central de Inglehart – que pode ser vista em sua obra junto com Welzel (2009) – é que a modernização, desde a segunda metade do século XX, tem trazido uma grande mudança cultural nas sociedades que lograram alcançar um alto índice de desenvolvimento humano.

Este livro apresenta uma versão revisitada da teoria da modernização que reúne desenvolvimento socioeconômico, mudança cultural e democratização sob o tema mais amplo do desenvolvimento humano. Embora a visão clássica de modernização desenvolvida por Marx e Weber e outros estivesse incorreta em muitos aspectos, sua percepção central – de que o desenvolvimento econômico gera grandes mudanças sociais, culturais e políticas – está essencialmente correta.²

² INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian. **Modernização, mudança cultural e democracia: a sequência do desenvolvimento humano**. Brasília: Verbena, 2009. p. 17.

A mudança caracteriza-se pela passagem de valores materialistas, presos às preocupações materiais de sobrevivência, e que, em muitos contextos, serviram de base para o apoio popular de regimes autoritários e ditaduras, para valores pós-materialistas (chamados de valores de autoexpressão). Esses últimos valores estariam voltados mais para o reconhecimento e a priorização do desenvolvimento individual e da possibilidade de livre-expressão e manifestação. Nesse sentido, sociedades com predomínio de valores de autoexpressão seriam fundadas em culturas políticas e sociais mais tolerantes com a diversidade, justamente no sentido da valorização individual, nas suas diversidades e pluralidades.

O desenvolvimento humano estaria fundado em questões econômicas, de longevidade, escolaridade e saúde. As causas estariam fundadas no desenvolvimento de sociedades de mercado, com amplo espaço para o autodesenvolvimento pessoal (escolaridade, saúde, emprego) em condições de democracia. Ou seja, democracia e mercado seriam formas de contrato social cimentador do tecido social. Além disso, a ciência e o conhecimento em larga escala social permitiram um amplo desenvolvimento cultural, na medida em que as informações seriam testadas e provadas em substância e qualidade.

A Tabela 5 traz informações sobre a aplicação de uma pergunta para os entrevistados dos três países analisados aqui. Na verdade, há um conjunto de perguntas para a medição dos valores nas sociedades investigadas. No caso, a pergunta escolhida é já tradicional para a verificação do quanto os entrevistados valorizam itens reconhecidamente de preocupação material, como “manter a ordem no país” e “combater o aumento dos preços”. Pelo lado dos valores de autoexpressão, a pergunta traz dois itens próprios para esse novo padrão cultural: “aumentar a participação do povo nas decisões importantes do governo” e “proteger a liberdade de expressão”. A pergunta solicita que o entrevistado escolha dentre esses quatro itens duas vezes. A soma das duas respostas gera um resultado com três características: as duas respostas são dos itens de autoexpressão, as duas respostas são dos valores materialistas e as duas respostas são mistas (uma de autoexpressão e outra materialista).

Como pode ser visto na Tabela 5, predominam as respostas mistas para os três países. Porém, quando comparados os grupos puros de valores (valores

de autoexpressão *versus* valores materialistas), pode-se verificar que os materialistas ganham com larga margem, especialmente no Brasil.

Tabela 5 – Valores culturais no Brasil, na África do Sul e nos EUA, 2010/2014

	Brasil	África do Sul	EUA
Valores de autoexpressão	12%	5%	18%
Valores materialistas	32%	31%	23%
Mistos	54%	64%	59%
Total	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Mundial de Valores.

Quando comparadas as respostas dos grupos étnicos apenas em relação à primeira pergunta (do item mais importante dos quatro), verifica-se que há um equilíbrio entre eles pelos países. Predominam as respostas materialistas, especialmente nos países menos desenvolvidos. Mas, mesmo nos EUA, os valores materialistas recebem mais respostas, até entre os negros (que responderam mais pelos materialistas que os brancos).

Tabela 6 – Valores culturais no Brasil, na África do Sul e nos EUA, 2010/2014

	Brasil		África do Sul		EUA	
	Branco	Negro	Branco	Negro	Branco	Negro
Valores de autoexpressão	37%	35%	34%	36%	49%	41%
Valores materialistas	63%	65%	66%	64%	51%	59%

Fonte: Pesquisa Mundial de Valores.

A questão que objetiva este trabalho é quanto o racismo pode estar imbricado nessa resistência à aceitação de valores de autoexpressão, muito mais atuais do que materiais, se forem trazidos à tona todos os desdobramentos tecnológicos das redes sociais, novas formas de comunicação e interação, e por aí afora.

Como o racismo já pode ser medido pela desigualdade social entre os entrevistados brancos e negros nos três países, objetiva-se saber se eles percebem essas condições culturais. Por isso, a Tabela 7 apresenta os

percentuais de respostas a uma pergunta sobre a percepção de acontecimentos de atos racistas (nos bairros dos entrevistados).

Tabela 7 – Percepção de ocorrência de atos racistas no bairro, dos entrevistados: África do Sul e EUA, 2010/2014

	Brasil	África do Sul	EUA
Muito frequente	6%	11%	2%
Frequente	10%	21%	6%
Pouco frequente	27%	29%	32%
Nada frequente	58%	38%	60%
Total	100%	100%	100%

Fonte: Pesquisa Mundial de Valores.

Como era de se esperar, a África do Sul é o país que apresenta percepção de acontecimento com percentual maior do que os outros países. A África do Sul apresentou níveis mais largos de desigualdade entre os grupos étnicos. Por isso, apenas um pouco mais de 1/3 dos sul-africanos entendem que nada pode ser reportado no bairro como ato racista. No caso dos brasileiros e estadunidenses é o contrário, pois quase 2/3 não percebem atos racistas nos seus bairros.

A hipótese testada aqui é justamente se esses percentuais diferentes são significantes estatisticamente, ou seja, se realmente há diferença entre as percepções das populações dos três países. Para tanto foi utilizado o teste não paramétrico de Kruskal Wallis, porque ele é voltado para o teste de três ou mais grupos da amostra (no caso os entrevistados dos três países). Sendo que a base teórica e empírica para essa hipótese é fundada na manutenção de desigualdades étnico-raciais em proporções diferentes nesses países. Espera-se que a África do Sul perceba mais racismo, porque lá os indicadores são mais enfáticos nas diferenças entre brancos e negros.

Na estatística do teste não paramétrico de Kruskal Wallis, o resultado foi de $H = 470,239$ (2 gl) com 0,000 de p . Ou seja, a hipótese nula da não existência de diferença foi rejeitada. Logo há diferença significativa estatisticamente. Na Tabela 8, os resultados par a par (pelos países) são

apresentados. Fazendo a comparação grupo a grupo (*pairwise*), em todos os cenários há diferenças significativas estatisticamente.

Tabela 8 – Teste Kuskal Wallis, comparação Pairwise

	Estatística do teste	Erro padrão	p ajustado
África do Sul – Brasil	850,704	59,096	0,000
África do Sul – EUA	-1.033,843	51,513	0,000
EUA – Brasil	-183,140	63,739	0,012

Fonte: Pesquisa Mundial de Valores.

As diferenças entre os estadunidenses e sul-africanos são as maiores (maiores resultados do teste), sendo que a diferença entre o Brasil e os EUA é a menor. Os entrevistados desses países têm percepções diferentes estatisticamente, mas a diferença é pequena. Aumenta a diferença entre os entrevistados da África do Sul e do Brasil, e ela atinge a maior distância entre as respostas dadas na África do Sul e nos EUA.

4 Considerações finais

As mudanças culturais nem sempre acompanham as mudanças materiais. Às vezes a cultura pode bloquear a universalização das conquistas jurídicas, tecnológicas e sociais existentes nos países. Isso pode ser verificado aqui neste estudo. Há componentes racistas nas culturas desses três países, Brasil, África do Sul e EUA. E os indicadores sociodemográficos reforçam os padrões culturais de prevalência de valores materialistas.

A relativa surpresa é para a explicação do racismo nos EUA, uma grande potência em todos os sentidos: militar, tecnológica, científica, cultural, etc. É claro, a “potência” é dada mais pelos indicadores financeiros do que pela qualidade das manifestações. Somente para exemplificar, os EUA são campeões no encarceramento de negros, o que já demonstra o fracasso emancipador e liberal da sociedade estadunidense. Brasil e África do Sul não precisam ser racistas, a falta de desenvolvimento desses países não justifica, apenas explica pelo lado material as limitações universalizantes da cidadania nesses dois países. Mas, o que há de comum em todos eles, e que serve como causa até

mesmo para os países mais desenvolvidos, é a presença do modo de produção capitalista, a prevalência da sociedade de mercado (mercantilização dos recursos e direito) e o elitismo das suas classes dominantes, sempre ávidas em explorarem negros, pobres e demais setores subalternos. O racismo teima em permanecer nesses países muito menos pela manutenção de culturas atrasadas, mas pelas versões de capitalismo, especialmente nos aspectos relacionados ao mundo do trabalho.

Referências

ALEXANDER, Michelle. **A nova segregação**: racismo e encarceramento em massa. São Paulo: Boitempo, 2017.

CARDOSO, Fernando Henrique. Estado, mercado, democracia: existe uma perspectiva latino-americana? *In*: SOLA, Lourdes (org.). **Estado, mercado e democracia**: política e economia comparadas. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

DAVIS, Angela. **A democracia da abolição**: para além do império, das prisões e da tortura. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2019.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Rio de Janeiro: Difel, 2018.

HIRSCHMAN, Albert. **A retórica da intransigência**: perversidade, futilidade e ameaça. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1992.

INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian. **Modernização, mudança cultural e democracia**: a sequência do desenvolvimento humano. Brasília: Verbena, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Fedric. **Manifesto do partido comunista**. Petrópolis: Vozes, 1990.

PEREIRA, Analúcia Danilevicz. **A revolução sul-africana**: classe ou raça, revolução ou libertação nacional? São Paulo: Ed. da Unesp, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, L. (org.). **Democratizar a democracia**. São Paulo: Cortez, 2002.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão à lava jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

VIEIRA, Paulo Alberto dos Santos. **Para além das cotas**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

VISENTINI, Paulo G. Fagundes (org.). **África do Sul**: história, estado e sociedade. Brasília: FUNAG/CESUL, 2010.

5

Envelhecimento humano e o mundo do trabalho no Brasil: como fica o racismo?

Verônica Bohm*
João Ignacio Pires Lucas**

1 Introdução

Muitas são as transformações presentes nas sociedades contemporâneas que impactam na forma de se viver. Dentre elas, destacam-se as mudanças demográficas que estão acontecendo de forma mais evidente nas últimas décadas. Nunca vivemos tanto na História da humanidade. Embora há relatos de pessoas muito velhas na Antiguidade, a proporção de velhos na sociedade é um fenômeno novo. Em consonância com o que ocorre na maioria dos países do mundo, a população brasileira está envelhecendo. Não é mais possível dizer que o Brasil é um país de jovens. Como Veras intitulava seu livro ainda em 1994, podemos ser um país jovem, mas “com cabelos brancos”. Isso significa que, embora tenhamos um pouco mais de 500 anos de História, o que é relativamente pouco, se considerarmos países europeus, por exemplo, nossa população envelheceu de forma veloz. O que Países europeus levaram quase cem anos para viver a transição demográfica que, no Brasil, ocorreu em 30 anos. Tal constatação preocupa, pois se tornar uma nação com percentual significativo de velhos requer uma série de políticas públicas efetivas que abarquem as demandas de uma sociedade envelhecida, o que ainda não temos.

Cientes da complexidade de se pensar e de se viver em uma sociedade que está envelhecendo rapidamente, uma questão que surge é discutir a relação entre trabalho e envelhecimento num contexto cultural ainda marcado pelo racismo. Também torna ainda mais relevante a discussão da relação trabalho, envelhecimento e racismo em tempos de reforma

* Mestre em Psicologia Social e Institucional (UFRGS) e Doutora em Educação (UFRGS). Professora no PPG em Psicologia da UCS. *E-mail:* vboh@ucs.br

** Mestre e Doutor em Ciência Política (UFRGS). Professor no PPG em Psicologia da UCS. *E-mail:* jiplucas@ucs.br

previdenciária, que propõe, entre inúmeras alterações, a postergação da aposentadoria por idade, aumentando, também, o tempo de contribuição, aspectos que devem impactar mais significativamente entre as pessoas mais pobres, entre os grupos sociais excluídos, especialmente para as minorias étnico-raciais.

Diante disso, este artigo pretende chamar a atenção sobre como o mundo do trabalho está acolhendo o processo de envelhecimento no Brasil, especialmente quanto às desigualdades entre as pessoas com mais de 65 anos, que se autodeclaram brancas, negras e mulatas. A hipótese principal é de que as pessoas que se autoidentificam como brancas tendem a ter uma percepção menos de vulnerabilidade do que as pessoas que se autoidentificam como negras e mulatas. Ou seja, além de parâmetros sociodemográficos objetivos, também a percepção de negros e mulatos é de maior vulnerabilidade do que a das pessoas que se autoidentificam como brancas. O que reforça uma cultura social do racismo.

Partindo dos conceitos estabelecidos e *outsiders* propostos por Elias e Scotson (2000), podemos pensar que pertencer a minorias étnico-raciais pode ser um fator discriminante. Para eles, os estabelecidos são os que possuem o poder em uma sociedade, ou que legitimam o que é correto e quem pode ou não pode algo. Aos *outsiders* cabe acatar o definido pelos estabelecidos, mesmo que essa definição não seja formal. Em sociedades que tem a juventude como valor (MEDEIROS, 2004), ser um trabalhador mais velho pode se colocar no lugar de *outsider*. Em tempos de economia aquecida, quando há uma demanda grande por mão de obra, a empregabilidade dos trabalhadores pertencentes às minorias é facilitada, mas, em cenários de recessão econômica, estes tendem a ser os primeiros afetados.

Para o teste da hipótese são utilizados os dados de duas rodadas da encosta Latinobarômetro, realizada pelo instituto chileno do mesmo nome. As rodadas de 2013 e 2018 realizadas na América Latina são as fontes, particularmente os dados coletados no Brasil. Essas duas rodadas são utilizadas porque têm perguntas similares para o teste das diferenças nas percepções. Do ponto de vista sociodemográfico, os dois instrumentos aplicados possibilitam a formação de variáveis sobre o perfil de ocupação dos entrevistados, se eles são chefes no domicílio em que moram, bem como

sobre a idade e o autopoicionamento quanto à questão étnico-racial (brancos, negros e mulatos). Pelo lado das percepções de vulnerabilidade, os dois instrumentos demandam quanto ao enquadramento do entrevistado nas classes sociais (alta, média alta, média, média baixa e baixa), bem como sobre a percepção de vulnerabilidade (se conseguem pagar as contas com os rendimentos, e se tiveram dificuldades de comprar comida nos últimos doze meses). As análises estatísticas utilizadas são as básicas descritivas e para o teste da hipótese é utilizada uma análise não paramétrica por causa do perfil de mensuração das variáveis (que não são métricas).

O artigo está dividido em duas partes. A primeira, sobre a discussão do envelhecimento no mundo do trabalho, seus desdobramentos e condicionamentos. A segunda, para o teste da hipótese central.

2 Envelhecimento num mundo do trabalho (ainda) racista

O mundo do trabalho contemporâneo tem sido um bom lugar para as pessoas envelhecerem? Quando o cenário é a globalização, não se pode esquecer as profundas diferenças existentes entre os países e as regiões do mundo, especialmente no que concerne às condições de trabalho, a existência e a efetividade dos direitos sociais, bem como as políticas relacionadas à aposentadoria. Para o caso do Brasil, Santos (2000) e Fernandes (1981) estão entre os cientistas sociais que reforçaram a ideia de como o trabalho aqui passou por condições muito diferentes das verificadas nos chamados países centrais. E os estudos mais específicos sobre o trabalho, que podem ser analisados nas coletâneas organizadas por Antunes (2006, 2013, 2014, 2019), complementam a tese da superexploração dos trabalhadores no Brasil.

As populações dos países periféricos não tiveram nem direitos nem políticas públicas (e sociais) na mesma proporção que as populações dos países centrais (como no acesso a uma boa aposentadoria). Talvez pelo fato de que, em relação ao envelhecimento, por exemplo, levaram quase um século para envelhecerem o que o Brasil envelheceu em poucas décadas. Evidentemente, isso não serve como justificativa para o cenário brasileiro, pois o país poderia ter aprendido com as experiências externas e se

preparado para estar em condições mais favoráveis neste momento. Fato é que é necessário que ações efetivas sejam tomadas a curto prazo, inclusive em relação aos espaços de trabalho.

Agora, em meio à globalização e às revoluções tecnológicas e digitais, quando muitos postos de trabalhos são externalizados (de uns países para outros), precarizados e substituídos por máquinas, *softwares* e aplicativos, a análise do envelhecer no mundo do trabalho deve ser tema central. As pesquisas (e dados) apontam para um contexto global que apresenta dificuldades tanto para a inserção do jovem no mercado de trabalho quanto para a manutenção de adultos e velhos. Entretanto, países periféricos como o Brasil ainda têm problemas relacionados às formas desiguais de inserção e valorização de minorias étnico-raciais (os *outsiders*) em comparação às majorias (setores mais poderosos). Cabe destacar que o emprego do termo *minorias* vai ao encontro da ideia de *outsiders* de Elias e Scotson (2000). Não se entende a minoria como sendo a parcela menos numerosa da população, mas como a menos poderosa, ficando mais exposta às vontades dos que detêm o poder (a quem Elias e Scotson se referem como estabelecidos). Minorias porque são menos poderosas, não porque são menos populosas. Nesse sentido, dois fenômenos sociodemográficos cruzam-se no atual contexto do mundo do trabalho: o envelhecer e o preconceito étnico-racial.

Nos últimos anos, o envelhecimento humano vem ganhando destaque em diversos espaços, como na imprensa e em revistas científicas, sendo abordado através de diferentes vieses. Contudo, é importante deixar claro que, ao longo da História, sempre houve pessoas muito velhas, ultrapassando os 90 anos. (MINOIS, 1999). Cícero escreveu importante obra sobre esse tema, intitulada *Saber envelhecer*, ainda na Antiguidade, mostrando que o tema já era pauta para alguns naquela época. Chama a atenção nesta obra sua atualidade, o que leva a pensar que dilemas existenciais e práticas discriminatórias não são pertinentes apenas à contemporaneidade. Certamente, sem saber autor e período da publicação original, arriscaríamos a afirmar que os leitores atribuiriam as questões nela tratadas e a forma como são apresentadas à atualidade. Todavia, há algo de novo no envelhecimento humano. Nunca na História, tantas pessoas chegaram à

velhice, colocando esta fase da vida nas agendas de gestores públicos, mas também em rodas de conversas de parte da população.

Em 2005, a Organização Mundial da Saúde lançou a Política do Envelhecimento Ativo (PEA). Um dos principais objetivos foi chamar a atenção do mundo para a problemática do envelhecimento, e oferecer diretrizes para que os países ligados à OMS pudessem construir suas próprias políticas. Três pilares sustentam a PEA: saúde, segurança e participação. São pilares que possuem suas especificidades, mas que encontram-se articulados, principalmente ao considerarmos o escopo do presente artigo. A possibilidade de estar inserido no mercado de trabalho está ligada diretamente ao pilar participação, por oportunizar espaços de inserção/permanência social. Entretanto, se consideramos as demandas econômicas em uma sociedade capitalista, trabalho também traz segurança e pode ser fonte de saúde ou adoecimento. Muitas empresas oferecem aos seus funcionários plano de saúde como benefício, que tem importância ainda maior na velhice do trabalhador. Saúde também está ligada ao trabalho, quando consideramos a autoestima do sujeito que deseja/necessita seguir trabalhando e consegue, uma vez que trabalho gera, para muitos, senso de utilidade e identidade. Medeiros (2004), ao escrever sobre trabalho e identidade, questiona o que o sujeito passa a ser quando não mais trabalha, ao passo que muitas pessoas são o que fazem profissionalmente. Tal ausência de resposta diante deste questionamento pode afetar negativamente a autoestima, desencadeando baixa no sistema imunológico, deixando o organismo vulnerável a doenças.

Dez anos após o lançamento da Política do Envelhecimento Ativo, Kalache (2015), que foi um dos autores em 2005, revisita-a e acresce mais um pilar, denominado aprendizagem ao longo da vida. Com este último pilar, mostra que as pessoas podem aprender sempre, mas também serve como sinalizador para a necessidade de atualização constante frente aos desafios de uma sociedade que envelhece rapidamente, no intuito de que aumentem as perspectivas de se manterem saudáveis e inseridas na sociedade, ao longo do envelhecer.

Conforme Baltes (1987), envelhecimento humano é um processo irreversível, heterogêneo, finito, inspirado por aspectos biopsicossociais,

fortemente influenciado pela cultura. Nesta definição, cabe explorar mais as características mencionadas. Em relação à irreversibilidade do processo, é importante destacar que não há como preveni-lo. Qualquer outra ação que busque retardar o envelhecimento normal, também denominado de senescência, é utopia. Quanto à heterogeneidade, significa que cada pessoa envelhece de maneira singular, sendo impossível generalizações. Pessoas podem passar pelos mesmos acontecimentos, mas a maneira como cada um os vivencia e os significa marca o sujeito de maneira distinta. Sobre ser finito, o conceito desenvolvido por Baltes explicita que o processo de envelhecer tem fim com a morte. O autor abre, ao abordar a finitude do processo, para a possibilidade de as pessoas aprenderem, inclusive, durante o processo de morrer, reconhecendo, em todas as fases da vida, a capacidade de aprendizagem do ser humano, não restringindo à infância e à adolescência, por exemplo. O último aspecto apresentado versa sobre as influências biopsicossociais. Além das características biológicas e da forma de encarar a vida e dos recursos psíquicos armazenados pelos indivíduos, o contexto no qual envelhecem precisa ser considerado. A força deste fica evidente ao analisarmos a expectativa de vida em diferentes lugares.

Por muito tempo, se propagou que o povo brasileiro era despido de preconceitos raciais, principalmente em função de seu processo de colonização e de desenvolvimento nos séculos passados, tendo na miscigenação uma de suas principais características. Contudo, embora não eram discutidas explicitamente as práticas discriminatórias, elas existem desde os princípios da colonização. Os escravos eram os negros, e mesmo com a abolição estudos mostram que a movimentação social daqueles negros, depois de décadas de liberdade, era irrisória. (THEODORO, 2010). Conforme Barata (2009), no Brasil o problema da discriminação é complexo para ser dirimido, visto que é estrutural e validado pela população. Tal afirmação pode ser sustentada nas relações de poder entre os estabelecidos e os *outsiders*, por exemplo. Convém aos estabelecidos que aos negros fiquem destinados postos de trabalho inferiores, não possibilitando ascensão social e econômica.

Segundo dados disponibilizados pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) (2018), quando consideramos as pessoas com idade igual ou

superior a 60 anos, na maioria das regiões brasileiras, os índices são iguais para brancos e negros, ou muito próximos, exceto nas Região Sul e Centro-Oeste. Na Região Sul, enquanto 0,4% dos brancos estão desocupados, esse número sobe para 2,3% dos negros. Na Região Centro-Oeste, a relação é inversa, há 0,75 da população idosa negra desocupada, para 2,2% da população branca na mesma condição.

Nas últimas décadas, a realidade tem desvelado situações que mostram, em diferentes cenários, como a população negra, ainda na atualidade, é discriminada. Os dados mostram que a maioria carcerária é negra, que os índices de escolaridade da população negra são inferiores ao da população branca; as oportunidades de trabalho, em geral, são menos promissoras e desafiadoras para negros, se compararmos às possibilidades de inserção no mundo do trabalho de pessoas brancas. Se atrelarmos à raça a idade das pessoas, os dados preocupam ainda mais. Talvez possamos inferir que negros que conseguem chegar até a velhice experimentam tratamentos mais igualitários aos brancos. Fato não necessariamente positivo, uma vez que pode ser reflexo da existência de idadismo. O idadismo é o preconceito e a consequente discriminação relacionado à idade das pessoas. No final da década de 60, Butler (1969) escrevia sobre este problema, no intuito de jogar luz sobre essa prática violenta. Cinquenta anos após, seguimos discutindo, sem saber se o problema aumentou de fato, ou se passou a ser percebido, talvez pelo grande aumento de velhos nas sociedades. Alguns artigos foram escritos sobre o tema entrevistando idosos (SOUSA *et al.*, 2014) ou refletindo sobre as práticas discriminatórias em diferentes contextos, como no entretenimento e no culto ao corpo jovem (CASTRO, 2016), o que explicita que é pauta de pesquisa, embora ainda incipiente no Brasil.

Outro fato que merece destaque, ao analisarmos o idadismo associado ao mercado de trabalho, é que quando o idoso consegue reinserir-se, as condições são inferiores se comparadas às dos mais jovens. A precariedade é uma característica das condições de trabalho do sujeito com idade mais avançada, de acordo com Tonelli e Aranha (2013). Salários mais baixos, ocupações menos desejadas, trabalhos mais desgastantes passam a ser ofertados aos trabalhadores mais velhos. Torres e Pérez-Nebra (2014), pesquisando sobre a inclusão e a diversidade nas organizações, mencionam o

ageism como uma prática encontrada nos seus estudos, cuja discriminação por idade ganha destaque, assim como a prática discriminatória em relação a mulheres e a pessoas com deficiência.

Em contrapartida, tem crescido, nos últimos anos, o número de idosos-chefe de domicílios. Isso se deve, em especial, à crise econômica pela qual o país passa, atingindo índices elevados de desemprego, fazendo com que a renda do velho seja a principal fonte financeira mantenedora da família. Nesse sentido, estudo recente divulgado pelo IPEA (2018) afirma que a taxa de população ocupada com idade igual ou superior a 60 anos, se comparada a de pessoas com idade entre 25 e 39 anos aumentou significativamente. Enquanto entre os velhos, essa taxa subiu 8%, a do segundo grupo cresceu apenas 0,9%. Essa situação, segundo aponta o estudo, não é atribuída a condições mais favoráveis à entrada da população idosa no mercado, mas à necessidade em manterem-se ativos profissionalmente, para poderem atender a um padrão de vida, visto que a aposentadoria não garante. Também indo ao encontro do que estávamos colocando, ou seja, a maioria se mantém como chefe de família, e não pode abrir mão de uma renda extra.

3 As percepções de vulnerabilidade e o racismo

A hipótese central deste estudo é que as pessoas com 65 anos ou mais que se autoidentificam como negras e mulatas percebem-se numa situação de maior vulnerabilidade do que as que se autoidentificam como brancas, como reflexo do racismo ainda presente no mundo do trabalho. Para tanto, são utilizados os dados da encosta Latinobarômetro de 2013 e 2015. Os dados gerais das amostras podem ser verificados na Tabela 1. Os totais de entrevistas variam, porque são utilizados apenas os dados válidos, daqueles que responderam afirmativamente às perguntas demandadas. As oscilações dos percentuais devem-se aos erros amostrais (em torno de 3% para cada pesquisa) e alterações tendenciais nos padrões sociodemográficos, como o pequeno aumento no percentual de envelhecimento entre as faixas etárias.

Tabela 1 – Variáveis sociodemográficas: grupos étnicos e faixas etárias

Grupos étnicos/faixas etárias	2013	2018
Negro/mulato	554 (49%)	510 (58%)
Branco	565 (51%)	409 (42%)
Total	1119 (100%)	979 (100%)
18-49 anos	767 (67%)	740 (64%)
50-64 anos	244 (21%)	267 (23%)
65 anos ou +	134 (12%)	147 (13%)
Total	1145 (100%)	1154 (100%)

Fonte: Latinobarômetro.

O presente estudo centra-se na análise do processo de envelhecimento no mundo do trabalho. Por isso, os próximos dados são específicos das pessoas com 65 anos ou mais. Nesse sentido, a Tabela 2 traz informações apenas dessa faixa etária quanto à situação ocupacional (no momento da pesquisa). Como pode ser visto, a maioria dos entrevistados com 65 anos ou mais estava aposentada quando da realização da pesquisa. Porém, o que chama mais a atenção é a alteração percentual entre 2013 e 2018 dos entrevistados que responderam “do lar” e dos que “trabalhavam por conta própria”. Há uma diminuição das respostas “do lar” e um relativo aumento dos que “voltaram” ao trabalho. Isso é sintoma da crise econômica no Brasil dos últimos anos, que também afeta os velhos.

Tabela 2 – Situação ocupacional das pessoas com 65 anos (ou mais) pelos grupos étnicos

	2013		2018	
	Branco	Negro/Mulato	Branco	Negro/Mulato
Aposentados	68%	69%	68%	69%
Do lar	15%	16%	8%	10%
Desempregado	-	2%	2%	5%
Por conta própria (trabalham)	10%	12%	21%	15%
Outros	7%	1%	3%	1%
Total	100%	100%	100%	100%

Fonte: Latinobarômetro.

O desemprego também é maior entre os negros e mulatos do que entre os brancos. Como havia sido dito, os negros e mulatos na fase da velhice tendem a ter uma condição socioeconômica mais vulnerável do que os brancos, ainda que os velhos no Brasil tenham uma condição geral de dificuldade. O que pode ser visto também na Tabela 3 quanto aos velhos serem “chefe do domicílio que moram”. Além dos percentuais serem diferentes nas duas rodadas da pesquisa, aplicou-se um teste não paramétrico *V de Cramer* (uma medida para a mensuração da associação entre variáveis qualitativas (BARBETTA, 2002)). No caso das duas rodadas, o *V de Cramer* revelou que os percentuais diferentes são significativamente diferentes, não meras diferenças circunstanciais da pesquisa. Nesse sentido, pode-se dizer que os velhos negros e mulatos ocupam mais o posto de chefia no domicílio em que moram, até porque os rendimentos deles são importantes para o sustento familiar.

Tabela 3 – Variável chefia de família para as pessoas com 65 anos (ou mais) pelos grupos étnicos

Grupos étnicos	2013	2018
Branco chefe de família	80%	81%
Negro/mulato chefe de família	86%	89%
V de Cramer	0,086 ($p > 0,05$)	0,106 ($p > 0,05$)

Fonte: Latinobarômetro.

Os dados sociodemográficos revelam que há diferenças entre os velhos, de acordo com as questões étnico-raciais. Os velhos negros e mulatos têm situações que indicam um potencial maior de vulnerabilidade do que os velhos brancos. E os testes das percepções reforçam a hipótese.

As próximas duas tabelas trazem informações sobre as percepções dos entrevistados; em ambas pode-se verificar que os velhos brancos têm uma percepção menor de vulnerabilidade do que os velhos negros e mulatos. Porém, os resultados revelam mais detalhes desse fenômeno.

A Tabela 4 traz dados sobre a autodeclaração de classe social dos entrevistados. Como pode ser visto, os resultados para os velhos brancos mostram que esses autodeclararam-se pertencerem a classes sociais mais

elevadas do que os velhos negros e mulatos, especialmente na rodada de 2018. Aliás, na rodada de 2013 a diferença de percentuais entre os velhos brancos, de um lado, e os velhos negro e mulatos, de outro, não foi significativa, do ponto de vista da validade estatística da (diferença, pelo *V de Cramer*). Mas, para a rodada de 2018 houve resultados com diferença válida. Nesse sentido, pode-se dizer que a hipótese da diferença foi aprovada. Na rodada de 2013, já havia a diferença, mas ela foi confirmada estatisticamente em 2018. Por isso, além da diferença, pode-se dizer que a situação econômica piorou na percepção dos entrevistados entre 2013 e 2018.

Tabela 4 – Percepção de pertencimento de classe para as pessoas com 65 anos (ou mais) pelos grupos étnicos

	2013		2018	
	Branco	Negro/mulato	Branco	Negro/mulato
Classe alta	3%	4%	3%	-
Classe média alta	6%	4%	7%	-
Classe média	31%	23%	34%	15%
Classe média baixa	30%	29%	34%	26%
Classe baixa	30%	41%	22%	59%
Total	100%	100%	100%	100%
V de Cramer	0,126 ($p > 0,05$)		0,470 ($p < 0,01$)	

Fonte: Latinobarômetro.

Os dados de 2018 são muito significativos, pois nenhum velho negro e mulato afirmaram pertencer às classes sociais alta e média alta (diferentemente de 10% dos brancos que responderam pertencer a essas duas classes). Também é muito grande a diferença entre a percepção dos velhos quanto ao pertencimento à classe baixa, mais do que o dobro de diferença. O que, com certeza, não é fruto do acaso, nem de uma percepção equivocada. Os velhos negros e mulatos estão não apenas numa condição social diferente da verificada entre os brancos, como também ela piorou (segundo as percepções de 2013 e 2018).

Também a Tabela 5 traz informações sobre as percepções dos entrevistados. Nela, duas perguntas são analisadas: sobre a dificuldade de ter comida em casa, e sobre a renda ter sido suficiente para fazer frente às

despesas relacionadas às necessidades. Para as duas perguntas, pode-se perceber diferentes percentuais entre os velhos, nas duas rodadas da pesquisa. Porém, nem todos os resultados são significativos do ponto de vista da estatística.

Os resultados para a primeira pergunta, sobre a dificuldade de ter comida em casa, como na análise anterior da classe social, revelam que as diferenças entre 2013 e 2018 são acentuadas. Apenas os resultados de 2018 são válidos, do ponto de vista do teste da hipótese da diferença entre as percepções (como pode ser visto no resultado para o teste não paramétrico de Mann-Whitney, um teste pertinente para variáveis qualitativas (SIEGEL, 2017). Ou seja, os velhos negros e mulatos responderam muito mais afirmativamente à dificuldade em terem comida nos últimos 12 meses, mesmo em 2013 quando os resultados não são significativos (estatisticamente).

Tabela 5 – Teste Mann-Whitney para as diferenças de percepção quanto a dificuldades (de renda) entre pessoas com 65 anos (ou mais) pelos grupos étnicos

Dificuldade	2013		2018	
	Branco	Negro/mulato	Branco	Negro/mulato
Nunca ter tido dificuldade para comida suficiente em casa nos últimos 12 meses	85%	72%	93%	74%
U de Mann-Whitney	1737,000 ($p > 0,05$)		1329,000 ($p < 0,05$)	
A renda é suficiente para necessidades	72%	50%	60%	45%
U de Mann-Whitney	1566,000 ($p < 0,05$)		1450,500 ($p > 0,05$)	

Fonte: Latinobarômetro.

Já os resultados para a segunda pergunta, sobre a visão subjetiva da renda (se ela cobre as necessidades), as diferenças entre os velhos são maiores para 2013 do que para 2018, ainda que em ambas as pesquisas os velhos brancos tenham uma visão de menor vulnerabilidade do que os velhos negros e mulatos.

Uma questão estatística, que pode revelar a validade dos testes, mesmo quando eles não são significativos, é pelo tamanho da amostra. Provavelmente, uma amostra maior traria resultados válidos estatisticamente. Os dados de 2013 e 2018 revelam tendência na vulnerabilidade percebida que é consistente com as teorias de demais pesquisas de campo.

Nesse sentido, a hipótese sobre as diferenças de percepção entre os velhos é válida, ela traduz bem como o envelhecer dos negros e mulatos é carregado de maiores dificuldades do que o envelhecer dos brancos.

4 Considerações finais

O mundo do trabalho não está ainda preparado para um envelhecimento igualitário para os estabelecidos e os *outsiders*. Frente aos dados das pesquisas, nestas constatações sobre a discriminação por raça, percebe-se que se a raça/etnia for analisada ao avanço do processo de envelhecimento, a discriminação fica potencializada. A própria dificuldade em encontrar artigos que versam sobre o envelhecimento das pessoas negras pode ser um sinalizador para a quase invisibilidade desta parcela da população.

Indo de encontro às práticas discriminatórias quanto à empregabilidade em tempos atuais, uma alternativa possível é trabalhar com estratégias de gestão que incorporem a diversidade, como elemento constituinte da cultura organizacional. Isso é mais do que fazer um programa para a inclusão de pessoas diferentes, é considerar em todas as ações organizacionais a presença de pessoas de raças, idades, orientação sexual, pensamentos distintos. Para Torres e Pérez-Nebra, a compreensão do conceito de diversidade também pode ser múltipla. Acreditam que ela pode ser categorizada como cognitiva e demográfica. A primeira diz respeito às habilidades e aos valores dos trabalhadores, enquanto a demográfica impõe maior desafio quando de sua modificação, pois tende a ser mais constante. Nesse sentido, ao considerarmos as características das pessoas empregadas, geralmente são pessoas jovens. Todavia, tal proposição enfrenta grande desafio, pois, para ser facilitada, requer movimentação por parte da

sociedade que encontra-se na categoria de estabelecidos proposta por Elias e Scotson (2000). Importante é destacar que, diferentemente do que Elias e Scotson propunham, ao exemplificarem tais conceitos, quando uma população dominante não ocuparia o lugar de *outsider*, em relação ao processo de envelhecimento, quem hoje está no lugar de estabelecido, em pouco tempo poderá ser considerado *outsider*. (BOHM, 2016).

O fato é que o trabalhador acima de 55 anos ou o idoso aposentado é devolvido ao mercado em situação trabalhista precária. Tonelli e Aranha (2013, p. 3) observam que os profissionais mais velhos estão dispostos a atuar em “diversas condições de trabalho”. A insinuação confirma a vantagem da contratação do trabalhador idoso para as empresas, conforme aponta Camarano (2001), pois, se aposentado, a tendência é o trabalhador aceitar uma vaga “com baixas garantias trabalhistas”. Ou seja, além de o mercado demandar por mão de obra mais velha e em quantidade abaixo da oferta suscitada pelo envelhecimento populacional, quando ele a absorve, a tendência é fazê-lo em condições de precariedade. Tonelli e Aranha (2013) observam ainda a negação das empresas em manterem os trabalhadores maduros em seus quadros, sob a justificativa de redução de produtividade ou de corte de custos de produção, pela demissão de empregados com salários mais altos.

Referências

ANTUNES, R. (org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2006. v. 1.

ANTUNES, R. (org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2013. v. 2.

ANTUNES, R. (org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2014. v. 3.

ANTUNES, R. (org.). **Riqueza e miséria do trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2019. v. 4.

BARATA, Rita Barradas. **Como e por que as desigualdades sociais fazem mal à saúde**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

BARBETTA, Pedro Alberto. **Estatística aplicada às ciências sociais**. 5. ed. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2002.

BALTES, Paul. Theoretical propositions of life-span developmental psychology: on the dynamics between growth and decline. **Developmental Psychology**, v. 23, n. 5, p. 611-626, 1987.

BOHM, Verônica. **Violência contra pessoas idosas**: narrativas de agressores. 2016. 136 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2016.

BUTLER, Robert N. Age-ism: Another form of bigotry. **The Gerontologist**, Oxford, v. 9, n. 4, p. 243-246, 1969.

CAMARANO, Ana. Amélia (org.). O idoso brasileiro no mercado de trabalho. **Boletim de Mercado de Trabalho – conjuntura e análise**, Rio de Janeiro, p. 30-36, 2001.

CASTRO, G. S. **O idadismo como viés cultural**: refletindo sobre a produção de sentidos para a velhice em nossos dias. **Galaxia**, São Paulo, *online*, n. 31, p. 79-91, abr. 2016. DOI: 10.1590/1982-25542016120675.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERNANDES, Florstan. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

INSTITUTO de Política Econômica Aplicada. **Carta de Conjuntura n. 39**, seção X, Mercado de Trabalho, 2018. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/conjuntura/180622_cc_39_secao_mercado_trabalho.pdf. Acesso em: 29 set. 2019.

INSTITUTO de Política Econômica Aplicada. **Situação social da população negra por estado** – Seppir e Ipea. Disponível em: <https://www.mdh.gov.br/biblioteca/igualdade-racial/situacao-social-da-populacao-negra-por-estado-seppir-e-ipea/view>. Acesso em: 15 set. 2019.

MEDEIROS, Suzana Aparecida Rocha. O lugar do velho no contexto familiar. *In*: PY, Ligia... *et al.* **Tempo de envelhecer**: percursos e dimensões psicossociais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2004. p. 185-195.

MINOIS, Georges. **História da velhice no Ocidente**: da Antiguidade ao Renascimento. Lisboa: Editora Teorema, 1999.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Envelhecimento ativo**: uma política de saúde. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2005.

SANTOS, Theotônio dos. **A teoria da dependência**: balanços e perspectivas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SIEGEL, Sidney. **Estatística não paramétrica para ciências do comportamento**. 2. ed. Porto Alegre: Artemed, 2017.

SOUSA, Ana Carla Santos Nogueira de; LODOVICI, Fláminia Manzano Moreira; SILVEIRA, Nadia Dumara Ruiz; ARANTES, Regina Pilar Galhego. Alguns apontamentos sobre o idadismo: a posição de pessoas idosas diante desse agravo à subjetividade. **Estud. interdiscipl. envelhec.**, Porto Alegre, v. 19, n. 3, p. 853-877, 2014.

THEODORO, Mario. Desigualdade racial e políticas públicas no Brasil. **Documento para Audiência Pública sobre as políticas de ação afirmativa de acesso ao ensino superior** – STF; Brasília-IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2010.

TONELLI, M. J.; ARANHA, F. **Envelhecimento da força de trabalho no Brasil**: como as empresas estão se preparando para conviver com equipes que, em 2040, serão compostas principalmente por profissionais com mais de 45 anos? São Paulo: FGV/PwC, 2013.

TORRES, Cláudio Vaz; PÉREZ-NEBRA, Amalia Raquel. Diversidade cultural no contexto organizacional. *In*: ZANELLI, José Carlos; BORGES-ANDRADE, Jairo Eduardo, BASTOS, Antonio Virgílio Bittencourt. **Psicologia, organizações e trabalho no Brasil**. Porto Alegre: Artmed, 2004.

TORRES, Cláudio Vaz; PÉREZ-NEBRA, Amalia Raquel. Diversidade e inclusão nas organizações. *In*: ZANELLI, José Carlos; BORGES-ANDRADE, Jairo Eduardo; BASTOS, Antonio Virgílio Bittencourt. **Psicologia, organizações e trabalho no Brasil**. Porto Alegre: Artmed, 2014.

VERAS, Renato. **País jovem com cabelos brancos**: a saúde do idoso no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

6

Novas roupagens do racismo

Pablo de Macedo Dutra*

Introdução

O papel de um ensaio não deve ser simplesmente fornecer ao leitor um amontoado de letras. Deve, entretanto, proporcionar uma reflexão, um aprendizado e, quiçá, um norte para que possa mudar conceitos e atitudes frente aos seus semelhantes. Nesse passo, inserir “pitadas de osso” e fragmentos de vida parecem determinantes para rememorar as atitudes praticadas frente aos seres humanos.

Com esse mote, o ensaio busca cotejar sobre o racismo na contemporaneidade. Para tanto, em um primeiro momento, parte-se da conceituação da origem da segregação dos seres vivos. Iniciando a jornada com a concepção europeia da fase colonial, de forma a conceituar como e qual motivo levaram o colonizador a caracterizar os habitantes do continente africano como não humanos.

Após, no segundo plano, busca-se a adequação do conceito de racismo aos tempos atuais. De forma concreta, o conceito de racismo utilizado antigamente, para segregação através da cor da pele ou origem, altera-se, adotando novas roupagens capazes de expressar a sua face mais devastadora e cruel. Não se restringe mais à cor da pele, consegue atingir todos os seres humanos, agora segregados ambientalmente e dentro da própria sociedade, mantendo as características de seres humanos, porém, desprovidos de cidadania.

Diante disso, as fronteiras do capitalismo não existem mais, pois o mundo encontra-se globalizado e fluido frente ao avanço do capital. As necessidades humanas se encontram cada vez mais voltadas ao consumo e ao imediatismo dos ecrãs, do pronto *touch* tela. Assim, através de uma análise bibliográfica em livros e artigos publicados, buscar-se-á esclarecer conceitos raciais atuais, como as expressões “negro de fundo” e “racismo ambiental”.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Professor no Centro Universitário da Serra Gaúcha (FSG).

A arma da exclusão

A História humana encontra-se recheada de fatores e atos que proporcionaram o apogeu de culturas e a conseqüente derrocada de outras. Não obstante, as alternâncias de poder entre uma civilização e outra privilegiaram aqueles considerados como “os mais fortes e capazes”. Mas, qual o destino daqueles que sucumbiam ao novo poder? Como continuavam a viver e relacionar-se com o conquistador?

A esse questionamento, a resposta mais próxima traduz o que conhecemos por escravidão. Aqueles que sucumbiam ao mais forte, inevitavelmente, ou eram comidos ou tornavam-se escravos, destinados ao trabalho e aos deleites de seu novo governante.

O instituto da escravidão esteve presente durante toda a História humana. Em seu primórdio, verifica-se que não se expressava como decorrência de uma origem ou de uma forma humana. Simplesmente, caracterizava-se pela demonstração de uma superioridade entre os homens. Para legitimar essa superioridade, a classificação dos seres humanos em diferentes classes proporcionou o estabelecimento de liberdades e classificações que dimensionavam as liberdades de pensamento e as necessidades do trabalho diário.

Durante toda a Antiguidade, a escravidão se manifestava em decorrência da conquista de outros povos ou através da falta de pagamento de dívidas, pois as penas patrimoniais nem sempre estiveram presentes nos ordenamentos jurídicos, sendo as penas pessoais as mais adotadas.

Não obstante, com o avanço dos povos em decorrência da necessidade de expansão e do aculturação das garantias de liberdade e de sociabilidade, principalmente em território europeu, viu-se na necessidade da criação ou no estabelecimento de um novo conceito, que fosse capaz de estabelecer uma diferenciação entre os seres humanos. Era necessário um instrumento capaz de classificar, de maneira fácil, quais homens *sapiens* deveriam ser considerados como tais e quais poderiam ser relegados a uma condição inferior.

Dessa necessidade nasce o conceito de raça, classificação não mais pelo poderio exclusivo da conquista, mas pela segmentação da pele, como forma

de apresentação de uma superioridade pela pigmentação e não por uma dívida ou pela força.

O conceito de raça é um conceito inventado quando do avanço europeu à África. Diante da estagnação da economia europeia, sem capacidade de expansão e, conseqüentemente, sem possibilidade de remuneração dos capitais investidos, viu-se a oportunidade de investimento em solo africano, tanto em riquezas naturais quanto no bem mais precioso existente em solo africano: o seu habitante. Mas, para que isso fosse possível, o europeu necessitou de um instrumento para que fosse justificado o seu empreendimento. Em solo europeu, o respeito aos direitos humanos não legitimaria quaisquer avanços ou formas de tratamento desumano ou degradante a qualquer ser humano europeu. Dessa forma, a exploração africana somente poderia estabelecer-se, através da classificação de seus habitantes, como a mais pura barbárie humana, ou melhor, como a mais pura forma de degradação e falta de civilidade, como caracterizava Hegel, ao mencionar o continente africano em sua *História da filosofia*. Para a legitimação da exploração, criou-se o conceito de raça para caracterizar aquilo que não deveria estar no mundo, aquilo que não representaria qualquer traço humano, aquele que representaria o breu da noite, a falta de luz, a escuridão: nasce o Negro, a noite do mundo.

O nascimento do Negro proporciona uma nova fase da escravidão. Agora, ante o avanço da sociedade, não há mais a escravidão por novas conquistas de territórios nem a servidão pela dívida civil. O conceito de Negro é mais amplo. Proporciona a exploração dos homens pelos próprios homens, através do estabelecimento de uma falta de consciência ao ser que habitava o continente africano. O Negro não foi reconhecido como homem e detentor de consciência; tampouco, teve reconhecida sua cultura como expressão de um povo; foi considerado um animal, que somente a luz da escravidão e da Europa poderiam livrá-lo das trevas, da escuridão.

Passados os tempos, a lei libertou os escravos. Mas as amarras e grilhões continuam a imprimir um imenso peso àqueles que descendem do povo africano. A cor da pele ainda reflete preconceitos e tratamentos diferenciados, sem qualquer consideração quanto à capacidade de cada indivíduo. Mas, cabe pensar se, realmente, somente a cor da pele ainda é

capaz de ser um fator de segregação, ou estaríamos diante de uma segregação generalizada, em que somente o não estar dotado das características exigidas é suficiente para não estar no mundo? Nasce um novo conceito.

O novo outro no mundo

A corrida para a África determinou uma nova concepção dos fluxos de capitais mundiais. O sistema capitalista cresceu em decorrência da produção de bens de consumo em quantidades maiores do que a capacidade de consumo da população. Diante disso, a necessidade de expandir mercadorias europeias para novos mercados determinou que os olhares do Velho Continente se voltassem para terras não conhecidas, um continente a ser desbravado.

Mas, a inserção do capitalismo traz consigo uma nova forma de organização da sociedade, uma nova forma de visão tanto dos seres humanos e de como estes devem ser organizados e pensados enquanto seres ou coisas. Mbembe destaca:

Três espécies de instintos animaram efetivamente o capitalismo desde as suas origens. O primeiro foi o de constantemente fabricar raças, espécies (neste caso, *negros*); o segundo, o de procurar calcular tudo, e tudo converter em mercadoria passível de ser trocada (lei da troca generalizada; e o terceiro, o de tentar monopolizar a produção do vivente como tal. (2017, p. 234).

O sistema capitalista possui como premissa estabelecer que qualquer coisa possa ser trocada ou equalizada em forma monetária, ou seja, que tudo pode ser expresso em valores, em moedas. De tal modo, a existência do humano e sua caracterização como tal passam a ser a antítese desse sistema. Como última resistência, a conceituação do humano produziu uma barreira para a total inserção do sistema de compra e venda de forma indeterminada. Mas tal forma de conceituação não alcançou seus efeitos ao novo continente, pois a caracterização de seus habitantes como bárbaros e desprovidos de qualquer consciência comparável à humanidade proporcionou a sua exploração completa, pois, ao não serem considerados como humanos, estavam imersos no ambiente de troca preconizado pelo capitalismo.

Mas, o sistema capitalista possui ciclos de duração e, não obstante, a produção desenfreada de matérias-primas ou de novos territórios não mais contenta aqueles que detêm seus meios de produção. Assim,

é especialmente verdade que a matéria prima da economia já não são realmente os territórios, os recursos naturais e humanos. Determinados territórios, recursos naturais e seres humanos são sempre indispensáveis, mas o ambiente natural da economia é agora o mundo dos processadores e dos organismos biológicos e artificiais. É o mundo astral dos ecrãs, das mudanças fluídas, dos brilhos e da irradiação. É também o mundo dos cérebros humanos e das computações automatizadas, do trabalho com instrumentos cada vez menores, cada vez mais miniaturizados. (MBEMBE, 2017, p. 235).

Inevitavelmente, o que se observa no cenário mundial não é mais uma caracterização dos seres humanos de acordo com a sua tonalidade de pele, fator que antigamente era relegado somente aos negros. Essa condição de redução do homem a uma coisa, a um objeto passível de venda, de compra ou possuir se modifica e, doravante, transforma a condição da humanidade. Atualmente, vê-se que

o negro, hoje em dia, já não é apenas a pessoa de origem africana, marcada pelo sol da sua cor (o negro de superfície). O negro de fundo dos dias de hoje é uma categoria subalterna da humanidade, um género de humanidade subalterna, a parte supérflua e excedente, que nada serve ao capital, e que parece ser destinada ao confinamento e à expulsão. (MBEMBE, 2017, p. 236).

De forma interessante, a classificação dos seres humanos não mais se condiciona a uma cor ou a uma origem. Não mais se perquire ou se manifesta a necessidade de reduzir o humano a ponto de classificá-lo como coisa ou produto, pois todos são considerados seres humanos. O que se pretende, agora, é sua classificação de acordo com o seu padrão de consumir, ou a sua adequação ao padrão da sociedade em que se está inserido. Não é suficiente possuir as características de um ser humano, mas possuir as características determinadas pelo padrão desejado pela sociedade. Não basta “estar” na sociedade, há a necessidade de “pertencer” a essa sociedade.

A partir dessa nova caracterização, a conclusão exposta por Abreu (2013, p. 93) torna-se pertinente ao expressar que: “a exclusão adquire novas feições com a formação de grupos ambientalmente segregados. O racismo

ambiental se configura de várias formas e com diferentes prejuízos às suas vítimas, que suportam de algum modo, um impacto ambiental negativo muito maior que as outras pessoas”.

Essa nova forma de classificação, com a utilização do conceito de “Negro de Fundo” de Mbembe ou mesmo a do racismo ambiental de Abreu, determinam que o racismo, anteriormente forjado em uma mera cor de pele ou origem, mostra-se capaz de ser muito mais devastador e perverso, pois alastra seus tentáculos para justificar uma segregação sem precedentes, capaz de alcançar todos os seres humanos, sem qualquer distinção de cor, origem ou etnia. “A exclusão pressupõe, no mínimo, a mitigação da cidadania destes indivíduos, quiçá a extirpação completa desta cidadania, de um modo ou de outro, estes grupos ou indivíduos acabam se caracterizando pela subcidadania”. (ABREU, 2013, p. 94).

Dessa forma, os seres humanos, ao não se enquadrarem nos parâmetros de consumo ou de conduta da sociedade, encontram-se em situação de completo alijamento de seus direitos civis enquanto seres humanos. A mitigação de sua cidadania é caracterizada pela falta de perspectiva do alcance de realização de sua condição humana. Enquanto ser alijado da sociedade, este pode estar presente e ser notado pelos demais de sua sociedade, pois não se escondem ou são impedidos de estarem nas ruas ou praças.

A mitigação da cidadania plena pode manifestar-se em qualquer ser humano, pois a nova forma de racismo mundial não determinada a segregação ou o impedimento de que estes seres humanos estejam em determinados lugares ou posições sociais. O novo racismo apenas impõe barreiras invisíveis que determinam o afastamento desses seres humanos das benfeitorias preconizadas pela nova sociedade plástica e fluida. “O racismo transcende o preconceito racial e étnico e se materializa nas diferentes relações sociais, com a exclusão de pessoas e grupos em situação de vulnerabilidade.” (ABREU, 2013, p. 97).

Dessa forma, estaríamos diante de uma nova caracterização do que se deve entender como ser humano? Ou o ser humano poderá ser considerado como ser humano, mas subcaracterizado como bom ou mau, melhor ou pior, digno ou não digno de estar no mundo?

Considerações finais

Com a elaboração deste ensaio, buscou-se aprofundar a reflexão dos conceitos de “negro de fundo” e “racismo ambiental”, como forma de proporcionar o entendimento das modificações proporcionadas pelas novas concepções mundiais. Dessa forma, procurou-se evidenciar a constante alteração desses conceitos, determinando que perpassam os tempos e apenas constituem-se novas roupagens, semelhantes ou mais devastadoras.

Para tanto, apresentou-se como o colonizador europeu utilizou-se do conceito racial como forma de segregação dos seres humanos, legitimando a exploração de seu semelhante, ao relegá-lo à condição de um não humano. Dessa forma, o sistema capitalista, diante do esgotamento da produção em solo europeu, determinou a corrida para a África, como forma de liberar o seu excedente de produção e alcançar as riquezas do novo continente. Mas, a riqueza maior estava na exploração de seus habitantes, não como consumidores, mas como objeto do investimento e retorno rápido para os detentores do capital.

Como a história é dotada de ciclos, o capitalismo atualmente sofre com essa nova mudança. Em um mundo plástico que necessita de rápido retorno e de um consumismo emotivo, não mais se propugna uma segregação centrada somente pela cor da pele ou pela origem. Atualmente, a classificação dos seres humanos encontra-se determinada pela sua capacidade de inserir-se na sociedade. A sua cidadania encontra-se vinculada à sua capacidade de consumir bens e produtos e a de pertencer à sua comunidade. Assim, nasce a interpretação do “negro de fundo” e “racismo ambiental”, determinando que, não obstante ostentar cor de pele igual ao seu semelhante, a própria sociedade o exclui e retira-lhe a própria dignidade, ao deixá-lo à margem, como um esquecido da sociedade.

Por fim, cabe perquirir: O que se deve entender como ser humano? Os conceitos de “negro de fundo” e “racismo ambiental” serão moldados e adaptados para libertar as barreiras invisíveis da sociedade, de modo a proporcionar a plena cidadania para todos, pelo simples fato de serem apenas seres humanos? Ou serão adaptados para realizar novas formas de

segregação, mesmo que veladas? Pela análise realizada, as possíveis respostas parecem não ser as melhores e as mais desejadas.

Referências

DE SOUZA ABREU, Ivy. Biopolitics and environmental racism in Brazil: the environmental exclusion of the citizens. **Opin. jurid.**, Medellín, v. 12, n. 24, p. 87-99, Dec. 2013. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-25302013000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 6 ago. 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da história**. 2. ed. reimpressão. Brasília: Ed. da UnB, 2008.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 2. ed. Lisboa: Antígona, 2017.

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

Preconceito e razão instrumental: 50 anos sem Adorno

Windsor Osinaga*

O mês de agosto de 2019 marca os 50 anos da morte de Theodor Adorno (1903-1969), e ao refletirmos sobre sua filosofia, sobretudo o aspecto que lida com a questão do preconceito, o que mais chama a atenção é sua preocupante atualidade. O tema aparece na obra do filósofo principalmente ligado ao estudo do antissemitismo, do qual ele sofreu os efeitos, levando ao seu exílio na América na sequência da ascensão de Hitler. Nesse período de exílio, o antissemitismo aparece como tema fundamental em *Dialética do esclarecimento*, obra escrita em parceria com Max Horkheimer na década de 40, e também em *A personalidade autoritária*, fruto da colaboração de Adorno com pesquisadores da Universidade de Berkeley. No entanto, podemos dizer que a questão nunca deixou de estar presente em seu pensamento, não apenas no tratamento recorrente mas como substância da ética que é possível ser inferida em todos os seus escritos.

A importância de tratar esse tema em Adorno se justifica, como referido acima, na medida em que se constata a afinidade entre o momento atual e aqueles que antecederam os acontecimentos tematizados pelo filósofo, visto que suas reflexões posteriores a respeito das causas concluem que os motivos que os permitiram ainda persistiam. A energia represada por todo o processo de desilusão, que resulta dos 40 anos de predomínio neoliberal, já aparece na forma do ressentimento manifestado nos processos eleitorais recentes, com a ascensão do populismo autoritário, no Brasil e no mundo. Os conhecidos efeitos regressivos, que acometem populações desesperançadas e culminam na eleição de heróis e no ódio irracional a algum pretense inimigo, e a conseqüente disparada ou agravamento de toda sorte de patologias sociais demonstram a necessidade de recuperação das conquistas teóricas do filósofo frankfurtiano.

* Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Bacharel em Música pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Este trabalho visa a desenvolver alguns pontos relativos ao preconceito na filosofia de Adorno, no intuito de mostrar que o pano de fundo de todos os temas é a progressiva perda da capacidade de experiência e a consequente dissolução do sujeito moderno, ocasionadas pelo protagonismo da razão instrumental, que atua na reprodução da sociedade, em conformidade com as necessidades do sistema do capitalismo tardio. Nesse contexto, Adorno insiste que toda forma de emancipação possível que se nos apresenta significa sempre a afirmação involuntária desse sistema, tornando assim a necessidade de rompimento incondicional a única alternativa na busca da plena emancipação. O objetivo maior é contribuir para o desenvolvimento de um *corpus* teórico que aponte perspectivas, a partir das quais se possa pensar temas como racismo e feminismo, na forma de uma atualização da Teoria Crítica, principalmente no que diz respeito à primeira geração da Escola de Frankfurt, da qual Adorno faz parte. O trabalho percorre os principais textos de Adorno em que se faz referência ao preconceito, sempre buscando ressaltar o papel de mediação da totalidade social em sua articulação com a razão instrumental, para então identificar os mesmos processos como motivadores das teorizações atuais a respeito do tema.

Antissemitismo e esclarecimento

É importante dizer, inicialmente, embora adiantando conclusões, que para Adorno o indivíduo se encontra mediado pela totalidade social, e que essa é uma totalidade falsa. O “estado falso”, referido na *Dialética negativa*, é a realidade disponível ao homem moderno que teve tolhida sua capacidade para a experiência. A totalidade falsa é o mundo submetido ao princípio de troca, o qual fundamenta as relações e a constituição da sociedade capitalista, resultando no predomínio da chamada racionalidade instrumental,¹ o que justificaria a reelaboração da sentença de Hegel: “O todo é o não-verdadeiro”. (ADORNO, 1992, p. 42). Na medida em que o princípio de troca se torna o *medium* das relações, o pensamento que reduz tudo ao equivalente passa a determinar a formação das instituições: “A sociedade burguesa está

¹ A racionalidade instrumental se caracteriza por privilegiar os meios ao invés dos fins, ou seja, tem foco na otimização do processo, sem refletir sobre suas consequências. É tematizada por Max Horkheimer em *Eclipse da razão* (2015).

dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão[...]" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 20). Nesse contexto, reduzir o heterogêneo a um só termo, depurar a diferença, o que não é idêntico, passa a ser o ato originário e modelar de violência perpetrado pela razão esclarecida, culminando na aniquilação do sujeito na forma da incapacidade deste para a autorreflexão e consequente impossibilidade de experiências genuínas. Assim, o âmbito da crítica de Adorno é o de um presente caracterizado pelo fracasso da razão, esclarecida em conduzir à emancipação humana, sendo que o antissemitismo seria a manifestação mais sombria dessa situação. O sujeito, incapaz de experiências efetivas, se torna o agente irracional de processos de reprodução de uma vida sobre a qual ele não tem nenhum controle. Em vez de emancipação, apesar das conquistas tecnológicas que permitiriam o contrário, o processo de esclarecimento, assim, resultou em barbárie. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11).

Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer reconstróem o caminho, visando a demonstrar que o *esclarecimento*, como processo de saída do homem de sua menoridade, de sua emancipação, por meio da crítica ao mito, termina por enredá-lo na dinâmica da racionalidade instrumental, ou seja, numa nova mitologia. Essa seria a dialética do esclarecimento, ou seja, na medida em que a experiência se torna mera repetição e impede a reflexão e elaboração dos processos, o que caracteriza a razão instrumental, o progresso técnico acaba se tornando fonte da dominação e semente do próprio *esclarecimento*. No lugar da modernidade, os autores recorrem à *Odisseia* de Homero, em que identificam, na astúcia de Ulisses frente às intempéries do destino, o caminho percorrido pelo *esclarecimento* contra o mito (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 49), mostrando que esse caminho de constituição da subjetividade do indivíduo moderno se inicia bem antes do que se imaginava. O *esclarecimento* começa como manifestação da autopreservação na forma da necessidade de superação do mito. Quando o homem percebe que para se livrar do medo é preciso conhecer, se inaugura o processo de domínio da natureza *opressora* (interna e externa) e todos os efeitos constitutivos para a formação da sociedade:

Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajecto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do “fora” é a verdadeira fonte da angústia... (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 26).

Assim, o processo de domínio da natureza, através do conhecimento, passa a significar também seu controle no homem, e sua manifestação involuntária um signo de ineficiência: “Mas a natureza que não se purificou nos canais da ordem conceptual para se tornar algo dotado de finalidade; [...] tudo o que não se ajustou inteiramente ou que fira os interditos em que se sedimentou o progresso secular tem um efeito irritante e provoca uma repugnância compulsiva.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 148-149). Aqui já podemos intuir o efeito mais notável da racionalidade instrumental. O que não se encaixa no processo civilizatório é algo que deve ser revisto e preferencialmente extirpado, dinâmica que facilmente leva a processos repressivos e regressivos. É impossível *cancelar* a natureza, a necessidade de repressão gera processos de adaptação cada vez mais violentos; no mesmo tempo em que amplificam o ressentimento resultam no aprimoramento técnico que afasta progressivamente o indivíduo da experiência, por meio de sua substituição pelo mecanismo, produto característico da divisão do trabalho. Nesse contexto, a vida possível na sociedade, submetida ao princípio de troca, à razão instrumental, é aquela em que nos é permitida apenas a reprodução de esquemas repetitivos, projetados no intuito de otimizar o funcionamento do sistema: “O senso de realidade, a adaptação ao poder, não é mais resultado de um processo dialético entre o sujeito e a realidade, mas é imediatamente produzido pela engrenagem da indústria.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 169).

Esse esvaziamento do indivíduo, a substituição da dialética entre sujeito e realidade pela elaboração instrumental da relação com o mundo, caracteriza, para Adorno e Horkheimer, a mentalidade de *ticket*,² que se

² A imagem do *ticket* referido pelos autores seria a lista de candidatos de um partido político. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 165).

expressa no preconceito indiferenciado característico do antissemita. O antissemitismo seria apenas parte da engrenagem da lógica capitalista, um dos pontos culminantes do processo de esvaziamento do indivíduo, o que explica o caráter indiferenciado do preconceito. Pouco importa quem, judeu, negro ou asiático, “o antissemitismo, de certa maneira, tem que, primeiro, inventar seu objeto”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 170). Assim, para Adorno e Horkheimer, o antissemitismo resulta de uma articulação entre a psicologia do indivíduo e a realidade social enquanto produto das operações da razão instrumental: “É justamente porque a psicologia dos indivíduos e seus conteúdos só se produzem através dos esquemas sintéticos fornecidos pela sociedade que o anti-semitismo contemporâneo adquire uma natureza vazia e impenetrável”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 169). Vemos aqui a manifestação da mediação da totalidade, na medida em que esta determina a ordem da articulação entre indivíduo e realidade social: “Eles [os judeus] achavam que era o antissemitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens”. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 140). A ordem que não vive sem a desfiguração dos homens é o sistema de dominação social que precisa de sua constante reprodução, a qual tem como elementos essenciais tanto o antissemitismo como racismo e sexismo. Esse elemento é chave para compreendermos a insistência de Adorno, em diversas ocasiões posteriores, em chamar a atenção para o fato de que as condições que permitiram que Auschwitz ocorresse ainda persistiam.³ Tal diagnóstico é fundamental para a postura do filósofo em relação às condições de vida na era do capitalismo tardio: o que deve mudar é o sistema.

Personalidade autoritária e sociedade funcional

Ainda na década de 40, Adorno se une a um grupo de pesquisadores da universidade de Berkeley para participar do estudo que ficou conhecido como *A Personalidade Autoritária*. O objetivo do estudo era traçar o perfil do indivíduo *potencialmente fascista*, característica que tornaria a pessoa

³ Sobretudo em textos como *O que significa elaborar o passado e Educação após Auschwitz*. (ADORNO, 1995).

particularmente suscetível à propaganda antidemocrática. (ADORNO *et al.*, 1950, p. 1). O estudo buscava identificar a estrutura psicológica do preconceito em indivíduos comuns, longe do ambiente onde o fascismo até recentemente deixara sua marca (o estudo foi feito no EUA). A hipótese de trabalho era que “[...] convicções políticas, econômicas e sociais de um indivíduo normalmente formam um padrão amplo e coerente, como se fossem unidas por um ‘espírito’ ou ‘mentalidade’, e que esse padrão é uma expressão de tendências profundas de sua personalidade”. (ADORNO *et al.*, 1950, p. 1). Ou seja, a ideia era identificar se e como se articulam questões ideológicas e psicológicas nos indivíduos.

O estudo foi feito por meio de questionários e entrevistas, divididos em três tipos de perguntas: 1) *questões factuais*, relativas às identificações sociais dos participantes; 2) escalas de *opinião-atitude*, que buscavam identificar tendências ideológicas, denominadas como Antissemitismo (A-S), Etnocentrismo (E) e Conservadorismo Político-Econômico (PEC), as quais seriam complementadas mais tarde pela escala F, a escala para o potencial fascista; e 3) *questões projetivas*, destinadas a sondar instâncias emocionais mais profundas. (ADORNO *et al.*, 1950, p. 13-16). A escala F foi criada visando a encontrar uma correspondência em nível mais profundo dos *scores* obtidos com as escalas A-S e E. Os resultados revelavam grande correlação entre essas últimas escalas, e a ideia então era verificar se poderia ser criado um instrumento que mantivesse a mesma correlação em áreas não cobertas pelas variáveis das duas escalas, ou seja, “questões políticas, econômicas e sociais”. (ADORNO *et al.*, 1950, p. 222). Com isso poder-se-ia explicar ocorrências espontâneas e superficiais de opiniões não condizentes, por parte dos indivíduos, com as tendências ideológicas a que estavam atribuídos de acordo com os demais questionários e as entrevistas. Tais ocorrências não seriam erros na identificação, mas sinal de que as tendências que moviam tais opiniões eram motivadas por instâncias mais profundas.

A escala F definiu nove pontos considerados chave para a identificação da personalidade de tendência antidemocrática, os quais valem ser destacados:

- a) *Convencionalismo*: adesão rígida aos valores convencionais, de classe média;
- b) *Submissão autoritária*: atitude submissa e acrítica em relação às autoridades morais idealizadas pelo círculo interno;
- c) *Agressão autoritária*: tendência a estar vigilante, condenar, rejeitar e punir pessoas que violam valores convencionais;
- d) *Anti-intracepção*: oposição à mentalidade sensível, subjetiva e imaginativa;
- e) *Superstição e estereotipia*: a crença em determinantes místicos do destino do indivíduo; a disposição em pensar sob categorias rígidas;
- f) *Poder e "dureza"*: preocupação com as dimensões de dominação-submissão, forte-fraco e líder-seguidor; identificação com figuras de poder; exagero de atributos convencionalizados do *ego*; afirmação exagerada de força e dureza;
- g) *Destrutividade e cinismo*: hostilidade generalizada e vilipêndio do humano;
- h) *Projetividade*: disposição a acreditar que no mundo ocorrem coisas perigosas e incontroláveis; projeção para fora de si de impulsos emocionais inconscientes;
- i) *Sexo*: preocupação exagerada com a "conduta" sexual. (ADORNO *et al.*, 1950, p. 228).

Devemos lembrar que essas características são latentes, ou seja, tanto podem ser despertadas por alguma liderança quanto permanecer adormecidas. Dependerá do contexto social e político dispor o clima apropriado para a vazão desses potenciais. Não cabe discutir cada ponto da escala aqui, mesmo porque a descrição deixa claro do que se trata, apenas importa ressaltar que as variáveis são concebidas como unidade, "uma só síndrome, uma estrutura mais ou menos contínua na pessoa que a torna receptiva à propaganda antidemocrática", porém, elas não se apresentam em todos os sujeitos com a mesma intensidade. (ADORNO *et al.*, 1950, p. 228).

No entanto, há uma tensão presente no estudo que diz respeito à assimilação das observações teóricas de Adorno. Essas se mostraram pouco desenvolvidas em alguns pontos, sobretudo, como nota Gordon (2018), em relação às implicações da relação entre autoritarismo e condições sociais da modernidade, a qual tenderia a enfatizar os condicionantes sociológicos além do desejado pelo restante da equipe. Gordon também menciona o fato de que esse fator externo ao indivíduo, presente nas reflexões de Adorno nos capítulos que lhe foram atribuídos – que por fim demandaria a inserção de variáveis históricas e sociológicas na consideração dos tipos – aparece como um elemento marginal na versão publicada do estudo devido à hesitação dos

outros pesquisadores em aceitar as teses mais radicais de inspiração frankfurtiana. (GORDON, 2018, p. 57-58).

A questão levantada acima marca uma dissidência importante de Adorno em relação a seus colegas e é desenvolvida num pequeno texto não incluído na versão final do estudo. Trata-se de *Remarks on the authoritarian personality*, no qual Adorno discorre sobre as limitações da psicologia social, para dar conta das forças sociais objetivas que afetam o indivíduo. As considerações são feitas, obviamente, a partir de sua perspectiva enquanto membro do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt e remete a conceitos que já haviam sido desenvolvidos em sua colaboração com Horkheimer na própria *Dialética do esclarecimento*: “Todos os estímulos reforçam o preconceito, e mesmo todo o ambiente cultural – imbuído de estereótipos minoritários – são vistos como pressupostos. Seus efeitos em nossos sujeitos não foram considerados: permanecemos, por assim dizer, no campo das ‘reações’, não dos estímulos”. (ADORNO, 1948, p. 2). Em seguida, Adorno acrescenta:

Estamos convencidos de que a principal fonte do preconceito deve ser buscada em fatores sociais, os quais são incomparavelmente mais fortes do que a “psiquê” de qualquer indivíduo envolvido. Essa premissa é corroborada pelos resultados do próprio estudo, na medida em que este mostrou que a conformidade a valores implicitamente promovidos pelo ‘espírito objetivo’ da sociedade Americana atual é um dos maiores traços de nossos sujeitos com maiores pontuações. (ADORNO, 1948, p. 2).

Adorno assim demonstra resistência à identificação de uma clara personalidade autoritária, concluindo que “antissemitismo, fascismo e autoritarismo se devem à estrutura total da sociedade”. (GORDON, 2018, p. 60). Isso significa que os sujeitos com alta pontuação no estudo não são um evento, mas um caso paradigmático de tendências cada vez mais claras da sociedade moderna. Aqui podemos trazer de volta um elemento fundamental esboçado na *Dialética do esclarecimento*, qual seja, a questão da dissolução do sujeito e sua determinação social, que será importante para a articulação com a atual crítica anticapitalista. O que se pode notar nessas ressalvas feitas por Adorno é uma espécie de imperativo metodológico inspirado pela ideia de uma dissociação entre escolha e experiência no nível profundo da

subjetividade, o que faz com que o filósofo insista na recepção crítica dos resultados das análises de quaisquer fenômenos sociais.

As ressalvas de Adorno se farão notar um ano depois da publicação de *A personalidade autoritária*, no ensaio *Teoria Freudiana e o padrão da propaganda fascista*. Aqui Adorno é claro: “Somente uma teoria explícita da sociedade, transcendendo em muito o âmbito da psicologia, pode responder completamente à questão levantada”. (ADORNO, 2015, p. 183). No texto, o filósofo chama a atenção para o aspecto calculado, atribuindo ao “agitador fascista” a manipulação de uma psicologia tomada ingenuamente como “irracionalidade natural das massas”. Nesse contexto, o autor afirma que “o fascismo como tal *não* é um problema psicológico”, algo manifestado pelo indivíduo, mas fruto de manipulação inconsciente que atualiza determinados potenciais latentes. (ADORNO, 2015, p. 185). Vemos assim um conjunto de tendências como base para a ativação de potências que Adorno vê como o efeito esperado do desenvolvimento da sociedade sob a racionalidade instrumental: “Disposições psicológicas, na verdade, não causam o fascismo; em vez disso, o fascismo define uma área psicológica a ser explorada de forma bem sucedida pelas forças que o promovem por razões de interesse próprio completamente não psicológicas”. (ADORNO, 2015, p. 186).

O que importa aqui para a construção deste trabalho é o reforço do diagnóstico da sociedade como totalidade falsa. Nesse sentido, é importante insistir na caracterização do esvaziamento do indivíduo, também aqui manifesta:

Em uma sociedade completamente reificada, em que virtualmente não há nenhuma relação direta entre os seres humanos, e na qual cada pessoa foi reduzida a um átomo social, a uma mera função da coletividade, os processos psicológicos, embora ainda persistam em cada indivíduo, não mais aparecem como as forças determinantes do processo social. (ADORNO, 2015, p. 187).

Assim, na medida em que as relações se resumem a seu caráter funcional, a repetição de processos que demandam respostas automáticas dissolvem a capacidade crítica e podem mesmo fazer com que o indivíduo opere contra si mesmo:

A propaganda fascista precisa apenas reproduzir a mentalidade existente para seus próprios propósitos – ela não precisa induzir uma mudança –, e a repetição compulsiva, que é uma de suas características mais importantes, irá se coordenar com a necessidade por sua reprodução contínua. Ela se apoia absolutamente na estrutura total, bem como em cada traço particular do caráter autoritário, que é ele mesmo o produto de uma internalização dos aspectos irracionais da sociedade moderna. (ADORNO, 2015, p. 184).

A repetição compulsiva, portanto, se alimenta da necessidade de reprodução, integrando num só princípio os aspectos que se mostram determinantes para a manutenção da totalidade do sistema.

Não idêntico e vida falsa

“Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia...” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 26). Essa passagem, que na *Dialética do esclarecimento* é referida como um dos elementos que precipitam a dominação da natureza pelo homem, pode ser lida como programática para a elaboração de um dos principais temas da *Dialética negativa* de Adorno: o *não idêntico*. Para que algo não fique “de fora”, é preciso que seja assimilado, e esse processo de assimilação, no entanto, não se dá sem que algum de seus aspectos deixe de ser elaborado. Tal é o trabalho do conceito. E, assim, se manifesta um dos elementos da referida perda da capacidade da experiência, bem como o elemento autoritário do conceito: algo sempre fica fora. Adorno se refere ao *não idêntico* como o *resto* da operação de identificação levada a cabo pelo pensamento, resto que é subsumido no intuito de eliminar a contradição que “é o indício da não verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito”. (ADORNO, 2009, p. 12). Adorno quer romper com a ilusão de uma totalidade conceitual que não passa de mera aparência, a aparência que caracteriza a totalidade falsa. Essa aparência resulta da operação lógica, baseada no princípio do terceiro excluído, que marca tudo o que é qualitativamente diverso como contradição. (ADORNO, 2009, p. 13). Assim, o que é diferente aparece qualificado como negativo, divergente, dissonante, até o momento em que a unidade do conceito se imponha, sempre por meio da violência ao *não idêntico*: “A identidade e a

contradição do pensamento são fundidas uma à outra. A totalidade da contradição não é outra coisa senão a não-verdade da identificação total, tal como ela se manifesta nessa identificação.” (ADORNO, 2009, p. 13). A ideia aqui, a exemplo do que fora enunciado em *Minima moralia* (ADORNO, 1992, p. 153), é desenvolver uma filosofia que dê voz à expressão do objeto em busca da reconciliação, a qual se daria por meio de uma experiência finalmente não alienada:

A dialética desdobra a diferença entre o particular e o universal, que é ditada pelo universal. Apesar de essa diferença –, ou seja, a ruptura entre o sujeito e o objeto intrínseca à consciência – ser inevitável para o sujeito, e apesar de ela penetrar tudo aquilo que ele pensa, mesmo o que é objetivo, ela sempre acabaria na reconciliação. Essa reconciliação liberaria o não-idêntico, desprendendo-o por fim da compulsão intelectualizada; ela abriria pela primeira vez a pluralidade do diverso sobre o qual a dialética não teria mais poder algum. Reconciliação seria então a meditação sobre a multiplicidade que não se mostraria mais como hostil, algo como um anátema para a razão subjetiva. (ADORNO, 2009, p. 14).

Essa reconciliação caminha para a rememoração da natureza em si pelo sujeito, a mesma natureza da qual ele foi afastado pelo processo civilizatório, pelo processo de *esclarecimento* que culminou na barbárie. Na experiência reconciliada, o múltiplo, o diverso, o estrangeiro não seriam elementos a serem dominados, controlados ou temidos. Mas essa reconciliação não deve ser entendida como a recuperação de um momento em que as coisas foram diferentes. O que Adorno tem em mente é a realização efetiva daquilo a que determinado ideal se propõe:

A sociedade que, segundo seu próprio conceito, gostaria de fundamentar as relações dos homens em liberdade, sem que a liberdade tenha sido realizada até hoje em suas relações, é tão rígida quanto defeituosa. Na relação universal de troca, todos os momentos qualitativos cuja suma conceitual poderia constituir algo como uma estrutura se acham aplanados. Quanto mais desmedido é o poder das formas institucionais, tanto mais caótica é a vida que elas impõem e deformam segundo sua imagem. (ADORNO, 2009, p. 28).

A crítica de Adorno aqui se dirige ao ideal não realizado e que mesmo não realizado persiste como princípio, o que acaba por se tornar ideologia, fetiche. O que está em questão não é uma negação de ideais tidos como burgueses, tais como a liberdade e igualdade, mas a crítica daquilo que o

conceito se tornou em sua história, na sociedade submetida ao princípio de troca e à razão instrumental:

A crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. (ADORNO, 2009, p. 128).

Para transcender determinado princípio é preciso que ele se realize, esse é o intuito da reconciliação. A crítica de um conceito não deve visar a sua mera negação, mas sua plena realização, o que fatalmente levaria a uma mudança na estrutura que dá origem ao problema em primeiro lugar, dado que para Adorno sempre se deve considerar a mediação do todo social. No aforismo 66 de *Minima moralia*, o raciocínio se faz notar na discussão sobre a questão da igualdade e seu efeito como ideologia meritocrática no contexto da sociedade do capitalismo tardio. A igualdade aqui, como citado acima, é apenas a máscara da dominação real, uma abstração da dissociação fundamental que torna possível o procedimento identificador do conceito:

Que todos os homens sejam iguais uns aos outros, é precisamente o que viria a calhar para a sociedade. Ela considera as diferenças reais ou imaginárias como marcas ignominiosas, que atestam que não se avançou o bastante, que algo escapou da máquina e não está inteiramente determinado pela totalidade. (ADORNO, 1992, p. 89).

E logo a seguir:

[...] uma sociedade emancipada não seria nenhum Estado unitário, mas a realização efetiva do universal na reconciliação das diferenças. A política que ainda estiver seriamente interessada em tal sociedade não deveria propagar a igualdade abstrata das pessoas sequer como uma ideia. Em vez disso, ela deveria apontar para a má igualdade hoje, para a identidade entre os interessados no cinema e os interessados em armamentos, pensando, contudo, a situação melhor como aquela na qual é possível ser diferente sem ter medo. (ADORNO, 1992, p. 89).

A má igualdade resulta, entre outras coisas, sobretudo do elemento unificador no nível da reprodução social, onde busca por igualdade significa perseguir um ideal ditado pela própria estrutura que fomenta a desigualdade,

estrutura que jamais será atingida enquanto os indivíduos se sujeitarem apenas a ser suas engrenagens:

Quando se assegura ao negro que ele é exatamente como o branco, quando na verdade não o é, mais uma vez está se fazendo secretamente uma injustiça a ele. Humilham-no, assim, amistosamente com um padrão que vai necessariamente, sob a pressão dos sistemas colocá-lo numa posição de inferioridade e que, ademais, seria um mérito duvidoso satisfazer. (ADORNO, 1992, p. 89-90).

Assim, ressoa aqui a ideia fundamental dos tópicos anteriores: sem mudança estrutural, nenhuma experiência efetiva ou mudança são possíveis. Nesse caso, o âmbito em que os sujeitos se movem em busca de igualdade já os definiu como desiguais, tornando qualquer resultado apenas a reprodução de seu jogo. Nesse sentido, Adorno afirma que pouco ajuda “postular como ideal, ao invés de supô-la como fato, a igualdade de tudo que exhibe uma face humana”. (ADORNO, 1992, p. 89). Aqui se mantém, portanto, a perspectiva da igualdade, mas não como algo a ser atingido, um ideal, mas como um fato que deveria fundamentar as relações desde o início, sejam quais forem os efeitos transgressores necessários para isso. Tomar a igualdade como fato significa criticar a própria estrutura das relações, a totalidade falsa, na medida em que a verdadeira igualdade só poderia existir para além da sociedade submetida ao princípio de troca e à razão instrumental. A igualdade como fato expõe a ideologia da sociedade capitalista e nos conscientiza sobre a necessidade inegociável de rompimento com ela: “Não há vida correta na falsa.” (ADORNO, 1992, p. 33).

Considerações finais: adorno, neoliberalismo e feminismo

Como dito inicialmente, a intenção deste trabalho é contribuir para a discussão dos temas que envolvem o preconceito, tomando os momentos em que este foi tematizado na obra de Adorno como referencial para a atualização da Teoria Crítica, no que se refere a esse ponto. O caminho percorrido revela que o fundo comum das reflexões sobre a personalidade autoritária, o *não idêntico* e a *vida falsa*, é sua origem como resultado do processo de *esclarecimento* incorporado na razão instrumental, e potencializado pelas formas de reprodução do capitalismo tardio. O que se

pode inferir, portanto, como elemento fundamental na contribuição para uma *decolonização da teoria crítica*⁴ (ALLEN, 2015)⁵ é seu caráter anticapitalista. Nesse sentido, uma contribuição de inspiração adorniana para reflexão contra o preconceito em suas diversas formas, deveria estar articulada com as teorias feministas, antirracistas e decoloniais, que apresentam a mesma característica, o que, por estranho que pareça, não é tão comum. Assim, a reflexão se volta contra toda afirmação acrítica do *status quo*, manifestas nas formas de luta que terminam sendo cooptadas pela atual *razão neoliberal*. (BERNSTEIN, 2018, p. 14).

Um exemplo de cooptação pode ser encontrado no chamado “feminismo liberal” (ARRUZZA *et al.*, 2019, p. 10). Em *Feminismo para os 99%: um manifesto*, as autoras chamam a atenção para a retórica que reduz a luta feminista à sua versão liberal, concentrada principalmente no norte global, tendo como figuras de propaganda mulheres em posição de gerência e bem-sucedidas, e que se recusa a discutir as “limitações econômicas que tornam a liberdade e o empoderamento impossível para a grande maioria das mulheres”. (ARRUZZA *et al.*, 2019, p. 11). Posicionando-se como decididamente anticapitalista, o manifesto destaca o modo como o feminismo liberal serve como álibi para o neoliberalismo “ocultando políticas regressivas com um aura de emancipação”. (ARRUZZA, 2019, p. 12).

O manifesto entende que vivemos uma crise da sociedade como um todo, cuja causa é o capital. Nesse sentido, o texto dá ênfase à *teoria da reprodução social*, que chama a atenção para o modo como a assimetria de gênero deve sua manutenção à lógica do capital. Assim, a teoria denuncia o modo como o capital se apropria de todo o trabalho de *produção de pessoas*,⁶

⁴ Obviamente, no que se refere a Adorno e sua insistência na mediação da totalidade social, a questão não se limita ao decolonialismo. Nesse caso seria correto apontar sua concordância em pensar a partir da “interseccionalidade das lutas”. (DAVIS, 2018, p. 131).

⁵ Em *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*, Amy Allen problematiza os rumos da Teoria Crítica “pós-Adorno”, identificando nas filosofias de Jürgen Habermas, Axel Honneth e Rainer Forst indícios da categoria de *progresso*, com sua bagagem eurocêntrica, como fundamento normativo de suas análises. A proposta da autora é recuperar os *insights* dos filósofos da 1ª geração da Teoria Crítica, sobretudo Adorno, como elementos adequados para a inserção dessa tradição nos debates pós-coloniais, decoloniais, feministas e antirracistas.

⁶ A *produção de pessoas* é uma das duas necessidades fundamentais do capital, sendo a segunda a obtenção de lucro. O capital necessita da produção de pessoas, na medida em que

trabalho realizado historicamente pela mulher, sem qualquer custo. Como o problema está na própria raiz do capital, que necessita desse trabalho para se reproduzir, o sistema adequar-se-á como for possível para vender a ideia de que essa é uma condição natural da vida humana:

A produção foi levada para fábricas, minas e escritórios, onde foi considerada “econômica” e paga com salários em dinheiro. A reprodução foi relegada “à família”, onde foi feminizada e sentimentalizada, definida como “cuidado” em vez de “trabalho”, feita por “amor” em vez de “dinheiro”. Ou assim nos disseram. (ARRUZZA, 2019, p. 70-71).

Podemos encontrar o mesmo entendimento do capital e sua reprodução como causa das crises na obra de Roswitha Scholz. A autora aborda, diferentemente de Adorno, mas sempre em diálogo com ele, a categoria *valor* em vez de *troca*, como o lugar onde ocorre o problema fundamental da socialização capitalista. Com resultado semelhante ao da *teoria da reprodução social*, Scholz fala de uma *teoria da dissociação-valor*, que considera que o ato de valoração da mercadoria inclui ao mesmo tempo uma dissociação de todo o universo de atuação feminino. O trabalho de casa, assim como ocorre na *teoria da reprodução social*, é dissociado da categoria do trabalho abstrato, inaugurando uma dialética recíproca entre valor e dissociação, ou seja, não há valoração que não dissocie o feminino de modo reiterado. (SCHOLZ, 2000).

As duas abordagens citadas compartilham a ideia de que a origem da opressão de gênero está na raiz do sistema capitalista e se torna cada vez mais sofisticada devido à necessidade de reprodução do próprio sistema. Mas a opressão certamente não está limitada ao gênero, visto que a consolidação do sistema se dá pela exploração e esta acaba tomando forma não apenas como exploração da mulher, mas como colonização e escravização, mesmo no presente, de forma sutil ou direta. Lembrando Malcolm X: “Não existe capitalismo sem racismo”.

A razão instrumental toma forma hoje, de acordo com Bernstein, como “razão neoliberal”. (BERNSTEIN, 2018, p. 11). O autor sugere que a

essas são sua força de trabalho. As atividades necessárias para tal produção são as que envolvem reprodução, cuidado e manutenção, com tudo o que daí decorre, sendo em sua maior parte desempenhadas por mulheres. (ARRUZZA, 2019, p. 68-69).

atualização do conceito de razão instrumental, na Teoria Crítica, pode ser encontrada em Michel Foucault e Wendy Brown, na forma como esses autores descrevem o neoliberalismo. Inicialmente, um projeto ideológico que visava a dissolver o exercício do Poder Político sobre os princípios da economia de mercado, o neoliberalismo termina por substituir a troca de mercadorias por “mecanismos de concorrência”. (FOUCAULT, 2008, p. 201, *apud* BERNSTEIN, 2018, p. 15). O crescimento econômico está condicionado à concorrência entre empresas. Uma vez que a concorrência substitui a troca, a própria ideia de igualdade perde sentido, dado que a troca justa seguia sendo o princípio-guia da infraestrutura normativa das relações de mercado: “A desigualdade não é apenas algo inevitável no capitalismo; é também uma consequência necessária de um sistema de concorrência no qual há vencedores e perdedores; qualquer esforço para corrigir a desigualdade perturbaria a dinâmica da concorrência, que é o motor do crescimento”. (BERNSTEIN, 2018, p. 15). Essa mudança da estrutura normativa deve ser completada com a racionalização total da sociedade, por meio da reinterpretção econômica das relações sociais, tendo como modelo as relações de mercado. (FOUCAULT, 2008, p. 302). Nesse sentido, o neoliberalismo como forma de razão transforma os sujeitos em empresas e empreendedores de si mesmos, em *capital humano*. (BROWN, 2015, p. 31, *apud* BERNSTEIN, 2018, p. 16). Assim, as políticas de privatização, extinção de direitos e legitimação da desigualdade demandam uma reconfiguração da racionalidade, que deve se voltar principalmente para a solução de problemas: “nada escapa da rede de racionalização; todas as relações são instrumentais”. (BERNSTEIN, 2018, p. 16).

Aqui é interessante apontar para uma conclusão semelhante de Adorno, num comentário a respeito das possíveis causas do preconceito antissemita, presentes no já citado capítulo não publicado de *A personalidade autoritária*:

[...] deve-se duvidar de que o antissemitismo moderno seja um fenômeno “histórico” em sentido estrito, isto é, que ele derive de uma tradição antissemita específica. Suas raízes históricas devem ser encontradas antes na tendência geral à crescente “integração” do indivíduo na totalidade social e, concomitantemente, no crescente sacrifício que a civilização demanda de seus supostos beneficiários. Não há uma continuidade histórica ininterrupta entre as velhas formas de antissemitismo e o atual estigma totalitário. (ADORNO, 1948, p. 3).

De modo semelhante à caracterização dos efeitos do neoliberalismo feita por Foucault e Wendy Brown, o filósofo já intuía, no que se refere ao preconceito, que a integração à totalidade torna os sujeitos suscetíveis à total instrumentalização de suas experiências, transformando-os em meros objetos das forças sociais objetivas. A insistência de Adorno em *elaborar o passado*, portanto, ganha nova luz:

Considero a sobrevivência do nacional-socialismo na democracia como potencialmente mais ameaçadora do que a sobrevivência de tendências fascistas contra a democracia. A corrosão por dentro representa algo objetivo; e as figuras ambíguas que efetivam o seu retorno só o fazem porque as condições lhes são favoráveis. (ADORNO, 1995, p. 30).

Nesse sentido, o cuidado com todas as formas de afirmação acrítica da razão neoliberal (instrumental) se torna o principal elemento deste esboço. Na medida em que todas as formas de dominação, racionalização e controle da vida são inseparáveis da reprodução dessa racionalidade, a tarefa essencial passa a ser o esforço para dar voz à expressão imediata da desigualdade. Parafraseando o momento em que Adorno inaugura sua tentativa de salvar o *não idêntico*, o fato da igualdade mantém-se vivo porque se perdeu o instante de sua realização.

Referências

- ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, Theodor W. **Mínima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Tradução de Luiz Bicca. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, Theodor W. **Remarks on 'The authoritarian personality'**, unpublished, 1948. Disponível em: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/horkheimer/content/pageview/6323018>. Acesso em: 12 abr. 2019.
- ADORNO, Theodor W. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: ADORNO, Theodor W. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Ed. da Unesp, 2015. p. 153-189.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, E.; LEVINSON, D. J.; SANFORD, R. N. **The authoritarian personality**. New York: Harper & Brother, 1950.

ALLEN, Amy. Critical Theory and Feminism. *In*: GORDON, Peter E.; HAMMER, Espen; HONNETH, Axel (ed.). **The routledge companion to the Frankfurt School**. New York City: Routledge, 2018. p. 528-541.

ALLEN, Amy. **The end of progress**: decolonizing the normative foundations of critical theory. New York: Columbia University Press, 2016.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminism for the 99%**: a manifesto. London & New York: Verso, 2019.

BERNSTEIN, J. M. The Idea of instrumental reason. *In*: GORDON, Peter E.; HAMMER, Espen; HONNETH, Axel (ed.). **The routledge companion to the Frankfurt School**. New York City: Routledge, 2018. p. 3-18.

BROWN, Wendy. **Undoing the demos**: neoliberalisms stealth revolution. New York: Zone Books, 2015.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GORDON, Peter E. The Authoritarian Personality Revisited: Reading Adorno in the Age of Trump. *In*: GORDON, Peter E.; PENSKY, Max; BROWN, Wendy (ed.). **Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory**. The University of Chicago Press, Chicago, 2018. p. 45-84.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Ed. da Unesp, 2015.

SCHOLZ, Roswitha. **O sexo do capitalismo**. [Excertos]. (2000). Disponível em: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz6.htm. Acesso em: 20 jul. 2019.

8

Primeiros negros independentes

Mario Noel*

1 Introdução

Entende-se que não é a História que nos muda, mas nós que mudamos através dela. Lembrando-nos do passado dá vontade de chorar, de ficar triste, de ficar feliz, de rir, de ter orgulho de algumas coisas que aconteceram. A História, de fato, nos capacita a ter a maturidade necessária para viver um presente formidável, tornando-nos fortes ao longo do caminho até um futuro muito prolongado. “O tempo é uma costureira especializada em reparos.” Segundo o diplomata e africanista brasileiro Alberto Da Costa e Silva, os descendentes do continente africano devem saber que a história da África é tão bonita quanto a da Grécia ou a de outras civilizações costumeiramente exaltadas. Para valorizar uma cultura, é importante conhecer a sua história; para conhecer a sua história, é preciso um deslocamento, e esse deslocamento é resumido numa palavra: altruísmo. O altruísmo ou, ainda, ser altruísta, é uma capacidade que nos possibilita colocar-nos no lugar dos outros, e colocar-se no lugar dos outros é aprender a sua história enquanto a valoriza.

O Haiti está situado no centro do continente americano; está repleto de uma biografia de imigração tão complexa e tão diversa, sem deixar de lado as grandes revoluções que marcaram o século XIX, nos países europeus, especialmente na França, movimentos que influenciaram as lutas nessa

* Nasceu em 1984, na cidade de Jeremie, Sul do Haiti, chamada cidade dos poetas. Fez seus estudos no colégio das freiras Salesianas de Porto Príncipe, Cité-Militaire onde passou sua infância. Dois anos depois do Ensino Médio, entrou no seminário dos freis capuchinhos na República Dominicana, país vizinho. Veio para o Brasil a primeira vez em setembro de 2009, instalando-se na cidade de Marau, perto de Passo Fundo, RS, onde ficou um ano no noviciado do convento São Boaventura dos Freis Capuchinhos, até outubro 2010. O triste terremoto em janeiro, no Haiti, aconteceu na sua ausência. Voltou para lá nesse mesmo período, em seguida à República Dominicana, onde continuou seus estudos filosóficos. Em 2012, veio novamente ao Brasil, especialmente ao Rio Grande do Sul, em Caxias do Sul, para continuar seus estudos na Universidade de Caxias do Sul (UCS). Resolveu sair da Instituição dos Freis Capuchinhos e, atualmente, está casado com uma brasileira. Continua estudando e trabalhando na UCS.

colônia. Foi um século em que a humanidade começou a compreender o sentido de ter liberdade, de ser independente. É claro que os conflitos internos, pela igualdade das classes sociais entre a realeza, a nobreza e a burguesia e, também, pelo fim da monarquia para se tornar uma República, refletiram-se também em suas colônias. No Haiti, por exemplo, esses conflitos deram acesso à porta da revolução, também por acreditar que não podia ser dado, mas conquistado, a liberdade.

Os antepassados disseram adeus a uma história inesquecível, porque eles creiam que algumas decisões precisavam ser tomadas mesmo com sacrifícios de sangue. Tiveram a paciência e a coragem por vários séculos obscuros da história, porque acreditavam na vida, que é, de fato, um desafio que não conhece intervalos. Platão, na sua famosa alegoria do “mito da caverna”, mostra como sair cada um da própria caverna, para enxergar a luz da verdade, o que é também o objetivo deste trabalho. Assim, a presente pesquisa tenta, dentre outros aspectos, eliminar algumas das possíveis dúvidas que podem estar alojadas no inconsciente, permitindo que se possa ver a luz e a razão de tantas questões e indagações pertinentes sobre uma das trajetórias do povo haitiano.

2 Referencial teórico

2.1 Origem

Um povo não pode esquecer de sua origem, pois somente através dela é que ele consegue revelar a grandeza de sua história. Deve-se mergulhar no âmago das fontes, das origens e voltar para a “Alma Mater”, para descobrir suas raízes. Falando de origem, para um haitiano, as suas raízes, sem dúvida, vêm do querido continente africano. Não tem como não falar da verdadeira pátria. O berço da ciência, onde nasceu o comércio, a escrita, os números, a engenharia civil, a base da ciência, a prática da medicina, o avanço do conhecimento e da reflexão intelectual.

O filósofo grego Tales, nascido em Mileto por volta de 624-546 a.C., viajando pelo continente africano, criou o seu famoso teorema que é uma das bases da trigonometria e da geometria, a partir das sombras da pirâmide Quéops, construída por volta de 2.560 a.C. Ele partiu do princípio de que existe uma razão entre a altura de um objeto e o comprimento da sombra que

esse objeto projeta no chão, e que essa razão é a mesma para diferentes objetos no mesmo instante. A pirâmide Quéops é considerada uma das grandes maravilhas do mundo antigo e é a maior das três pirâmides do Egito. A partir desses fatos tão importantes da civilização humana, sugere-se que o Egito, no continente africano, é uma das primeiras e mais antigas civilizações do mundo. (BUCKINGHAM, 2011).

O povo haitiano veio do continente e da terra-mãe não porque queria, mas por força dos colonos franceses, portugueses, ingleses e espanhóis. Colonizadores esses com sua visão exploratória e opressora. Definiam estes povos, em poucas palavras, como “mercadoria” ou, ainda, “escravos mercantis”. Os antepassados viviam livres em seus Estados, reinos e impérios, vivendo do seu jeito, com seus próprios costumes, culturas, e juntos a seus deuses até a chegada dos colonos que os caçaram como se fossem animais selvagens. É imprescindível retornar à “Alma Mater”. Esse retorno não se restringe ao sentido físico do termo, mas remete à possibilidade de poder ouvir ainda os contos ancestrais. Chama-se muito a atenção na sua literatura essa seguinte frase: “En montant sur les épaules de nos ainés nous voyons plus loin qu’eux”. Traduzindo: Subindo nos ombros dos nossos antepassados, podemos ver mais longe do que eles.

A África foi o centro de desenvolvimento de civilizações avançadas, a pioneira e a base da experiência, e da especulação humana. Entretanto, quase sempre nos mostram um povo pobre e sem história, mesmo que saibam que a África histórica foi abundante em grandes realizações na História da humanidade. É, sem dúvida, incontestável o fato de muitos deixarem de lado os 5.500 anos de desenvolvimento, que antecedem o período de escravidão mercantil, e o aparecer histórico dos últimos cinco séculos que, em geral, mostram uma imagem do continente africano como povos que sempre foram agentes ativos do desenvolvimento da civilização humana. Os africanos dominavam e navegavam nos mares antes das caravelas portuguesas, espanholas, francesas e inglesas. Os egípcios construíram navios de grande porte, desde o terceiro milênio a.C. e se destacaram como importantes e ativos nos comércios e intercâmbios entre a África, a Europa e Ásia. Os africanos islamizados, os mouros, dominaram a Península Ibérica durante séculos, especialmente durante a Idade Média europeia, protagonizando o

avanço do conhecimento humano. O povo haitiano tem uma etnia que o afirma e o caracteriza como sendo, apesar de toda opressão histórica, digno de valores. Tem uma origem que representa a sua grandeza, seu orgulho e tem, como todos os povos, domínio sobre o pensar, o refletir, o falar, bem como o de construir, de planejar e de executar. A partir dessa origem, construiu seus idealismos, suas diferentes expressões de fé, seus jeitos de ser, seus modos de pensar e de refletir. Como todos os povos e todas as etnias, aprendeu a fazer diferença e também a valorizar sua história. (NOEL, 2017).

2.2 A travessia

A América toda foi povoada por muitas etnias de grande riqueza cultural. Os povos pré-colombianos já existiam muito antes de Cristo. O povo maia, por exemplo, habitou a região das florestas tropicais, especificamente a Guatemala, Honduras e o México. Os astecas eram reconhecidos como um povo guerreiro; eles fundaram a importante cidade de Tenochtitlán, atual México. Tanto os maias como os astecas eram divididos em hierarquias e comandados por um imperador e chefe do Exército. (SOUSTELLE, 1962). Os incas viveram na região da Cordilheira dos Andes, América do Sul, atuais Peru, Chile, Bolívia e Equador. Eles fundaram no século XII a capital do império, a cidade sagrada de Cuzco. A cidade Ma Chu Pichu foi redescoberta somente em 1911 e revelou a eficiente estrutura urbana desta sociedade. A América tinha um passado antes de Cristóvão Colombo chegar; isso comprova que não foi ele o primeiro a explorar a América, porque já havia sido descoberta e habitada pelos povos indígenas, desde séculos antes de Cristo. (BLAINEY, 2008).

Perto da primeira metade do século XV, a Europa queria enriquecer-se. No entanto, os portugueses foram os pioneiros no domínio político, econômico e militar, tendo também vantagem no controle dos africanos, podendo negociar com esses povos diversas mercadorias levadas para a Europa. Os espanhóis foram os primeiros europeus a chegar com a sua famosa viagem para a América. Cristóvão Colombo, italiano, e os espanhóis conheceram o Caribe, particularmente a ilha do Haiti, no dia 5 de Dezembro

de 1492. Haiti era assim chamado pelos índios, e quer dizer: *Terra alta e montanhosa*.

Quando Cristóvão Colombo chegou à América junto com os espanhóis, especialmente no Caribe, a ilha do Haiti era habitada por milhares de homens e mulheres que passaram a ser chamados de índios pelos europeus. Os espanhóis se deslumbraram com a riqueza dos minérios que eles possuíam. Cristóvão Colombo voltou à Espanha para relatar à rainha Isabela e ao rei Fernando sobre o sucesso da viagem, porque foram eles que a financiaram. Colombo contou sobre a abundância de ouro, prata e bronze que esses povos possuíam. Na visão de Colombo eles não sabiam o que fazer com esses metais. Essa primeira chegada de Colombo foi pacífica, contudo, em seu retorno da Espanha, ocorreu uma reviravolta na Ilha. Os espanhóis obcecados pela riqueza em minérios começaram a torturar os índios, e os escravizaram. Em seu retorno à Espanha, Colombo se deparou com uma ideia de escravidão com a qual ele não concordava.

A Espanha tinha que deter Cristóvão Colombo, porque conhecer a América era um lucro enorme para ela e também para a Europa, por isso Colombo foi capturado, levado para a Espanha e substituído por Nicolas Ovando. Assim, os índios que não queriam ficar abaixo desse jugo de escravidão começaram uma revolta contra os espanhóis. Uma guerra foi travada entre a união das tribos indígenas contra os espanhóis, mas, infelizmente, quem perdeu foram os índios, pois lhes faltavam recursos bélicos como as armas poderosas dos espanhóis. Assim morreram muitos índios. Como já não havia índios suficientes para trabalhar nas minas de ouro, os espanhóis fizeram um apelo aos portugueses, que eram comerciantes e negociantes de escravos da África para trazê-los para trabalhar como escravos na América.

Os povos africanos se organizavam numa estrutura diferente que os europeus. Existiam diferenças e domínios, os mais fracos e mais fortes, quer dizer, havia também guerra entre eles, normalmente por divergências em suas crenças. Um grupo que vencia uma guerra levava os prisioneiros de guerra que eram negociados e vendidos aos portugueses. Importante é destacar que os europeus fomentaram rivalidades e tensões para implantar o tráfico de escravos, que era completamente diferente das práticas

desenvolvidas para povos da África subsaariana. A negociação era feita através do escambo, ou seja, *troca*, por tecido, vinhos, cavalos e ferros. Com esse tipo de mercadoria, os aliados dos portugueses conseguiam *status* social e tinham maiores condições de enfrentar povos ou tribos inimigas; assim podiam obter mais escravos para serem vendidos. Apesar de não terem sido intensas as iniciativas de colonização da África, Angola, Moçambique e Guiné Bissau foram colonizadas pelos portugueses. Mas o principal objetivo era a exploração de mão de obra escrava e isso saciava os interesses mercantis portugueses que mantinham uma relação “amigável” com os africanos, visando a seus interesses comerciais na região.

Os homens capturados eram obrigados a andar por quilômetros no interior da África e por dias seguidos, vigiados constantemente por homens armados. Nesses grupos de escravizados, o sofrimento era grande. Eles eram obrigados a andar atados uns aos outros em fila pelo *limbambo*, um tipo de corrente de madeira ou de ferro que juntam os escravizados pelo pescoço, sem terem alimentos suficientes e com os pés descalços. Eles eram obrigados a carregar pesos, assim a chance era menor de rebelião e de fuga, e poucos deles conseguiam resistir a essa travessia. Essa passagem era um processo que durava meses, passando de negociação em negociação, de feira em feira, até a chegada aos portos chamados “trato negreiro” no oceano Atlântico onde ficavam os navios estrangeiros ingleses, franceses, e espanhóis e portugueses esperando pela sua “mercadoria”.

O transporte até a América era feito pelos navios chamados negreiros ou tumbeiros. Esse nome é derivado da palavra *tumba* porque aproximadamente 25% deles morriam asfixiados em seus porões, pois esses comerciantes compravam escravos em número superior ao que comportavam as embarcações, para transportarem uma quantia maior de “mercadoria”. Os escravizados que foram comprados pelos espanhóis e foram levados para o Caribe, mais especificamente à *Hispanola*, eram chamados *Kreyòl*, em português, crioulo. Famintas, fracas e doentes, essas pessoas não tinham mais nada em que acreditar. Apesar de tudo isso, das dores e tristezas, os africanos escravizados, pessoas que nunca tinham se visto antes, e sequer falavam o mesmo idioma, muitas vezes se ajudavam compartilhando a pouca comida que tinham e se consolavam uns com os outros. Em meio a

muitas incertezas e medo quanto ao futuro, havia solidariedade, fazendo surgir o chamado *malungo*, que quer dizer amizade de travessia, ou primos. (PEREIRA, 2007).

2.3 A chegada na América

Pode-se comparar a superfície do Haiti com a da Bélgica (27.750 km²), porque é muito pequeno, tão pequeno que se vê no mapa como um ponto no centro do Caribe. Haiti, *Kiskeya* ou *Bohio* para os nativos, *la hija de España*, *Hispañola* (filha da Espanha) para os espanhóis e *Perle des Antilles*, *petite française* (Filha da França, ou ainda, Pérola das Antilhas) para a França. O nome de Haiti ou *Ayiti*, quer dizer terra alta, terra montanhosa, o nome dado à ilha pelos seus primeiros habitantes indígenas, os Tainos, e os Arawaks. Em 1508, chegou a ser a sede do vice-reino da Espanha e o centro da colonização espanhola.

Os primeiros espanhóis receberam as terras com o direito de trabalhá-la com os índios que a habitavam, foi o princípio do “repartimiento” (compartilhamento). A extração de ouro chegou a fornecer 500.000 peças por ano para a Espanha. Os africanos, na condição de escravos, substituíram os índios, que já eram insuficientes, nos campos de extração de ouro. Os índios sobreviventes do trabalho servil começaram a se revoltar; assim, do meio deles se levantou um cacique com nome de Henri. Junto a um grupo dos revoltados se refugiaram em montanhas para obter sua independência. Essa conquista foi obtida por um período de 13 anos. Foi a abertura do período do fugitivo.

A população nativa desapareceu do Haiti algumas décadas depois, mas alguns índios formaram uma mestiçagem com os novos chegados da África e da Europa. Nicolas Ovando implantou a plantação da cana de açúcar, compensando o fim da extração das minas de ouro na colônia.

No século XVII, os *boucaniers* e *flibustiers* (flibustaria, piratas, corsários e caçadores franceses) começavam a instalar-se na ilha de *La Tortue* (Tortuga); eles mesmos se chamaram *Frères de la côte*, quer dizer, irmãos da costa. Foram caçadores, piratas e também corsários que atacaram os espanhóis. Em 31 de agosto de 1640, *Les flibustiers* expulsaram os ingleses da

ilha de Tortuga, no norte da ilha espanhola e, pouco depois, a França começou a marcar seu território principalmente a partir de 1664. (JACQUIN, 2002). Em 1697, o rei Louis XIV tomou conta da parte ocidental da ilha pelo tratado de *Ryswick*, que pôs fim à guerra de Augsbourg, pois a Espanha cedeu legalmente a parte ocidental da ilha para a França. Esse tratado levava esse nome porque foi feito numa cidade na Holanda chamado *Ryswick*. Ele dividiu a ilha em duas partes: a parte oriental (atual República Dominicana) e a parte ocidental (atual República do Haiti). Essa aquisição marca o começo da ambição colonial francesa. Desde então, a história das duas repúblicas é dividida. (BLUCHE, 1999).

Abaixo da autoridade dos franceses, as plantações prosperavam no clima tropical da ilha: café, tabaco, cacau e mais a cana-de-açúcar que era o verdadeiro ouro branco no século XVII. A cana-de-açúcar teve um impacto mundial. O governador francês Bertrand D'Ogeron, que administrava a colônia, fez vir grupos europeus com nome de *engagés* (engajados) para trabalhar nas plantações, ao lado dos escravizados e sob as mesmas condições que eles. A única diferença dos africanos era que esses homens chamados *bas-rouges* tinham remuneração e sua liberdade a partir de 36 meses. Mas esses agricultores não esperavam muito tempo para renunciar a esse trabalho, pois não suportavam o clima tropical.

Com o nome oficial de *Saint-Domingue*, colônia francesa, parte ocidental da ilha, nome dado pelo colonizador (França), a ilha se desenvolveu mais rapidamente graças à plantação de café e de cana-de-açúcar. Na véspera da Revolução Francesa, aproximadamente 75% do comércio mundial de açúcar saía da colônia francesa (Haiti *île de Saint-Domingue*). Em 1788 seu comércio no Exterior era avaliado em 214 milhões de *francs* (dinheiro francês daquela época) e superior ao dos Estados Unidos. A colônia de *Saint-Domingue*, parte ocidental da ilha, foi dividida em três classes: os brancos que eram a minoria, os *Affranchis* (mulatos) e os escravizados que eram a maioria na colônia. Os brancos eram os colonizadores, plantadores e donos da terra. A classe dos *Affranchis* era composta por homens de cor ou mulatos (filhos de um escravizado com um branco) e por escravizados que conseguiam a liberdade. Os mulatos, mesmo tendo o direito de plantar e de serem donos de terras e

de escravos, não tinham os mesmos privilégios que os colonos franceses, que eram mais beneficiados.

Os conflitos e o racismo na ilha eram grandes, tanto na França quanto em *Saint-Domingue* (Haiti). A Declaração dos Direitos Humanos foi proclamada em 15 de maio de 1791 pela Revolução Francesa e repercutiu na colônia francesa, dando oportunidade aos homens de cor de participarem timidamente do direito de votar. Contudo essa medida não satisfiz nem um pouco os brancos que pensavam na possibilidade de uma revolta e até mesmo a proclamação da independência na colônia francesa. Por isso, muitas vezes havia conflitos entre eles.

Cada vez que eles se confrontavam, usavam seus escravizados para lutar a seu favor. Quando os brancos pegavam seus escravizados contra os mulatos, eles triunfavam na luta, assim como quando os mulatos lutavam com seus escravizados eles venciam a luta. Os escravizados então sentiram sua força e sua importância na colônia. Os delegados da república francesa Sontonax e Poverel tentaram proclamar a liberdade geral aos escravos, mas os agricultores e colonos franceses chamaram os ingleses ao seu socorro para impedir essa rebelião. Os escravizados aproveitavam esses momentos importantes para ter consciência de si. Desde então, passaram a reconhecer que eles também eram capazes. Naquele momento tão crucial, era imprescindível que um líder se erguesse a sua frente. Havia líderes que tentavam, por diferentes formas, se erguer, mas nesse momento havia a necessidade de alguém realmente assumir a luta; então foi a vez de Boukman ser levantado como o cabeça da revolução.

2.4 Boukman, uma crença, religião, revolução e um objetivo

Boukman, homem negro que nasceu na Jamaica, posteriormente foi vendido por seu amo britânico para um dono de plantação francês, que colocou Boukman para trabalhar como diretor dos escravos e, mais tarde, como cocheiro. Seu nome do francês tem origem no inglês 'Book man', que quer dizer homem do livro. Em 14 de agosto de 1791, Boukman liderou, no papel de *Houngan* (sacerdote de *voodoo*) junto com outros sacerdotes africanos, uma cerimônia no "Bois Caïman", em oculto, e profetizou que os

escravizados François, Biassou e Jeannot seriam líderes de uma revolta de escravizados que os libertaria em *Saint-Domingue*.

Tempos depois, em símbolo ao poder espiritual selvagem e livre da floresta dos ancestrais, ele sacrificou um porco e, com o sangue desse porco, os líderes, juntamente aos demais escravizados reunidos, fizeram um juramento. O procedimento desse juramento foi feito com o sangue do porco que Boukman matou, e foi dado de beber também aos participantes para selar seu destino em lealdade à causa da libertação de *Saint-Domingue*. Os demais sacerdotes exortaram os ouvintes a vingarem-se de seus opressores e *porem de lado* a imagem do deus dos brancos (da Igreja Católica), e fez apelo a seus deuses. Uma semana depois, mil e oitocentas plantações foram destruídas e mil senhores de escravos foram mortos.

Boukman não foi o primeiro a tentar um levante dos escravizados em *Saint-Domingue*. Ele foi precedido por outros, como o Padre Jean em 1676 e François Mackandal em 1757. Entretanto, seu tamanho, sua aparência de guerreiro e o temperamento assustador o fizeram um líder efetivo, que ajudou a iniciar a revolução haitiana. Essa cerimônia tem um importante papel na identidade nacional haitiana, a religião *voodoo*, apesar de não tornar-se a religião oficial da república em construção.

Após alguns meses do início da revolta, Boukman foi morto, decapitado pelos franceses em novembro de 1791. Os franceses expuseram a cabeça dele para mostrar sua não invencibilidade, o mito que ele mesmo cultivara no coração do povo. Apesar disso, o povo e a religião *voodoo* foram admitidos no Panteão dos *Loas*, quer dizer, no lugar dos espíritos do *voodoo*. Nesse momento, para o povo escravizado, restava apenas rezar! Rezar aos deuses “Papa legba, Erzili” da “Alma Mater”, para que surgisse um novo líder para a sua libertação. Assim, revelou-se um novo líder, Toussaint Louverture.

2.5 Toussaint Louverture, o precursor da independência

François Dominique Toussaint Louverture, Toussaint Bréda ou ainda Toussaint Louverture, nasceu na colônia francesa (*Saint-Domingue*) em 1743. Seu pai, Gaou Guinou, era africano nativo. Toussaint aprendeu a ler e escrever com a idade de 40 anos, estudou a literatura francesa e o

Iluminismo. Como escravizado, ele atuou como cocheiro e domador de cavalos. Seu senhor outorgou-lhe a liberdade na idade de 33 anos. Em 1789, a ilha de *Saint-Domingue* tinha aproximadamente 500 mil habitantes, dos quais, 35 mil brancos, 30 mil mulatos e 435 mil escravizados. Isso mostrava que eles eram maioria e representam uma grande força. Em 1791, os escravizados de *Plaine du Nord* se revoltaram (Bois-Caïman, com Boukman) e diferentes forças se uniram; também surgiram outros líderes. Toussaint servia a vários desses líderes e, com isso, suas responsabilidades aumentavam. Em 4 de abril de 1792, a Assembleia Legislativa Francesa estendeu todos os direitos de cidadania aos libertos de cor ou mulatos *Affranchis*, ou negros livres.

Após a decapitação de Luís XVI, no início de 1793, a França entrou em guerra contra a Grã-Bretanha e a Espanha. Enquanto as agitações e a guerra racial continuavam a perseguir as instituições de *Saint-Domingue*, Toussaint ingressou no Exército espanhol de Santo Domingo (parte oriental, colonizada pelos espanhóis), com a finalidade de pôr um ponto final à escravidão. No início de 1794, Toussaint conseguiu organizar 4.000 negros, com alguns oficiais brancos e mulatos, formando um exército de leais guerrilheiros, pois ele era um estrategista e um líder militar bem dotado, embora sem formação. Ele negociou com o general francês Laveaux, e mudou de lado em maio de 1794. A partir de então, combateu os espanhóis, reconquistando todos os fortes de *Cordon de l'Ouest* em menos de duas semanas, e também lutou contra os ingleses.

Seus dois tenentes, Jean Jacques Dessalines e Henry Christophe, eram extremamente eficientes. O sucesso de Toussaint levou André Rigaud (*affranchis*), homem de cor que comandava as forças no sudoeste, a renovar seus ataques, a partir de onde os homens de cor livres se concentravam, em *Port-au-Prince*. Rigaud controlou um batalhão de oficiais de cor e de soldados negros, que, por sua vez, controlavam o Sul. Em 1798, os britânicos fizeram uma última tentativa de derrotar Toussaint, atacando a partir do Sul e, para isso, enviaram o General Thomas Maitland. Ele, porém, fracassou e assinou um tratado secreto, mediante o qual Toussaint deixava os portos abertos às navegações comerciais de todas as nações.

Toussaint nomeou Jean Jacques Dessalines, governador do Sul, após ser derrotado por Rigaud, em julho de 1800. Dessalines exerceu revanches extremamente severas contra a população mulata, esmagando a resistência; foram mortos 10.000 homens, mulheres e crianças. Após anos de guerras e ultrajes, a brutalidade de Dessalines suscitou amargura entre as pessoas de cor. Em 1800, Toussaint havia subordinado todas as forças restantes de homens de cor. Napoleão enviou seu cunhado, o General Charles Leclerc, com milhares de soldados e muitos navios de guerra para recuperar o controle da ilha, em 1802. Leclerc desembarcou no dia 20 de janeiro e avançou contra Toussaint Louverture. Ao longo dos meses seguintes, as forças de Toussaint Louverture combateram os franceses em *Cap Haitien* (Norte do Haiti), sob a condição de que não haveria retorno à escravidão.

Em 7 de maio de 1802, Toussaint retirou-se para sua fazenda em Ennery (Norte do Haiti). Após três semanas, Leclerc enviou seus soldados para se apoderarem dele e de sua família. Deportou-os para a França como cativos em um navio de guerra, pois desconfiavam que o antigo líder conspirava e planejava um levante contra a França. Toussaint preveniu Leclerc ao subir no navio com a seguinte frase: *Ao me derrubarem, vocês cortaram apenas o tronco da árvore da liberdade; ela brotará novamente de suas raízes, pois são muitas e profundas*. O precursor já preparou e planejou a independência, as estratégias para conseguir a liberdade.

Toussaint e sua família chegaram à França no dia 2 de julho de 1802. No dia 25 de agosto de 1802, Toussaint Louverture foi mandado para a prisão no *Fort de Joux*, ou *Chateau de Joux* (forte da província de Doubs, à 4 km de Pontalier, na fronteira franco-suíça). Lá, foi interrogado incessantemente. Morreu de pneumonia em 8 de abril de 1803. Uma placa, em sua memória, se encontra no museu *Panthéon* em Paris. (GRAVIER, 1980).

O precursor da nossa independência exerceu um papel fundamental na primeira tentativa bem-sucedida, empreendida por uma população escravizada nas Américas e no mundo, tendo por objetivo sacudir o jugo do colonialismo europeu. Derrotou os exércitos de três poderes imperiais: Espanha, França e Grã-Bretanha. Ele morreu em prol desse objetivo, morreu com uma fé inquebrantável, profetizando essa independência que não demoraria muito para chegar.

2.6 Jean Jacques Dessalines, Henri Christophe, Alexandre Pétion “União faz a força”

Depois de falar a respeito do precursor da independência Toussaint Louverture, não se pode deixar de lado três grandes homens, a começar por Jean Jacques Dessalines, nascido em *Grande Rivière du Nord* em 1758 como escravo. Participou das revoltas acompanhando Toussaint passo a passo. Chegou a ser general e conquistou muitas batalhas organizando o motim em 1802 contra os opressores franceses.

Henri Christophe lutou ao lado de Jean Jacques Dessalines com bravura e coragem; nasceu em Granada em 1767 e foi levado para a colônia de *Saint-Domingue* como escravo. E Alexandre Petion nasceu em Port-au-Prince (Porto Príncipe) em 1770, foi militar e mulato haitiano. Esses três homens são as três pedras principais da independência – a sua união conquistou a nossa liberdade. “A união dos negros e dos mulatos”, *L’union fait la force* (A união faz a força) é o brasão gravado na bandeira nacional. (MADIOU, 1847).

2.6.1 Uma bandeira, uma identidade, uma força

A bandeira francesa flamejou sobre a colônia francesa, *Saint-Domingue* (ou ainda Haiti), durante um século, até fevereiro de 1803. O líder e precursor da independência, Toussaint Louverture, adotou em 1798 o tricolor francês. Em janeiro de 1801 se autoneomeou governador geral e vitalício pela Constituição de 8 de julho de 1801. Em junho de 1802, Toussaint foi preso e deportado para a França por Napoleão Bonaparte e lá morreu. Ao longo da batalha, em *Plaine du Cul-de-Sac*, entre a décima terceira semi-brigada colonial e tropas francesas, esta última perdeu sua bandeira que era o tricolor azul, branco e vermelho da França. Os franceses nem imaginavam que os escravizados tinham a ideia de lutar por independência, já que conservaram os emblemas da nação francesa. Alexandre Pétion, líder dos mulatos, que comandava a tropa da terceira brigada, procurou o novo general Jean Jacques Dessalines, líder dos negros, para que o aconselhasse sobre como aproveitar esse momento, para dar um novo signo e uma nova identidade para suas tropas.

Era fevereiro de 1803 e o general-chefe dos revolucionários, Jean Jacques Dessalines, se situou no quartel general na *Petite-Rivière-de-*

L'Artibonite. Ao mesmo tempo ele arrancou o branco do tricolor francês e uniu o azul e o vermelho, e o entregou a Catherine Flon, sua enteada, para costurar os dois panos na horizontal. Então, o bicolor passou a ser identidade dos revolucionários, que foi também a bandeira rumo à nossa independência. Para isso, ele reuniu todos os principais chefes das forças armadas num congresso, para batizar essa nova identidade em *l'Arcahaie*, no Norte do Haiti, no dia 18 de maio de 1803, com o lema: *Liberté ou la mort*, (Liberdade ou morte).

No dia 18 de novembro de 1803, na derrota das tropas francesas em *Vertières*, os soldados haitianos confirmavam a sua independência. Em primeiro de janeiro de 1804, os chefes da revolução decidiram mudar a posição das cores colocando-as de forma horizontal. Foi a primeira bandeira oficial da República Livre e Independente. A Constituição de 1843 confirmaria essa bandeira bicolor horizontal, no seu art. 192. Essa independência foi resultado da união entre negros e mulatos, tornando possível essa liberdade. Depois de conquistar a independência, o Haiti também ajudou outros países a conquistarem a sua própria, como Venezuela e Peru. Alexandre Petion e Simon Bolívar com François de Miranda fizeram um trato para a libertação do povo hispano-americano da escravidão espanhola. Alexandre ajudou-os cedendo homens, comida e munições para lutar contra a colonização espanhola; em troca, Simon e Miranda colocariam o vermelho em suas bandeiras. Por isso, o vermelho significa também que essa independência foi conquistada com sangue. (MADIU, 1847).

2.6.2 Última batalha: Vertières, 18 de novembro de 1803

Leclerc guardou segredo a respeito das ordens de Napoleão Bonaparte sobre a restauração da escravidão. Em sua morte, foi substituído pelo General Rochambeau, que tinha o objetivo de restabelecer totalmente a escravidão contra os rebeldes. Em novembro de 1802, ele começou uma caçada de extermínio aos negros. Muitos foram capturados, fuzilados, enforcados ou queimados vivos. O objetivo disso era intimidar os rebeldes que restaram.

Em 16 de novembro 1803, os guerreiros negros e mulatos se posicionavam no Cabo Haitiano e, com a proximidade de Jean Jacques Dessalines, fortificaram-se com as ordens. Com esse ponto de ataque dos negros contra a repressão de Rochambeau, em 18 de novembro ocorreu a batalha final, o momento decisivo mais sangrento do século e que causou a evacuação de Rochambeau com seus soldados da ilha. No dia de sua partida, 29 de novembro de 1803, uma declaração preliminar foi publicada. E a Declaração Final da Proclamação à Liberdade foi em 31 de dezembro 1803. Em primeiro de janeiro de 1804, foi proclamada oficialmente a nossa independência pelo General Dessalines e a Ata foi lida pelo comandante Boirron Tonner. O novo povo livre adotou como nome de sua nova nação o mesmo dado pelo povo indígena: Haiti. Foi com total orgulho que o povo tão sofrido chegou a esse objetivo, que tanto sonhava desde séculos; afinal, é o primeiro povo negro no mundo a conquistar sua liberdade do colonizador opressor e escravocrata.

3 Considerações finais

Erros fazem parte da História humana, porque apesar de existirem grandes cientistas e filósofos, ou ainda sábios, é um fato normal ocorrerem erros. Com os erros, pode-se aprender, desde que se tenha a capacidade de reconhecê-los e deixar-se corrigir por eles. Segundo Aristóteles os homens, em absoluto, não são naturalmente iguais, mas nascem uns destinados à escravidão e outros à dominação.

Mandela, ao afirmar que a pobreza e a escravidão não vêm ao acaso, mas que foram os homens que as criaram: “A pobreza não é um acidente. Assim como a escravização, a pobreza foi criada pelo homem e pode ser removida pelas ações dos seres humanos”. Existem algumas decisões para tomar nesta vida que devem ser feitas com sacrifício, por vezes com sacrifício de sangue, porque ninguém pode tirar o outro da sua condição de escravo a menos que esse outro faça alguma coisa para sair dela. São Paulo, em suas famosas cartas aos féis cristãos, pediu aos escravos a obediência cega a seus donos. Para ele é isso o que Deus quer para eles. Em nome da Declaração Universal de Direitos Humanos, o povo haitiano teve a oportunidade de dizer

não à escravidão. Um sonho se tornou realidade. Infelizmente, não foi conveniente para o povo haitiano conquistar sua liberdade, porque, apesar de conquistar sua independência, teve que pagar para o colonizador e também aos Estados Unidos, para reconhecerem sua liberdade. De fato, isso influenciou a situação do país que, até hoje, é um dos países mais pobres do mundo. Com o despertar do Haiti, o mundo inteiro teve a clareza de que a liberdade não pode ser dada, mas tomada; é conquistada e vale a pena sempre lutar por aquilo que se acredita: homens livres com direitos iguais.

Referenciais

ALLEN, J. **The art of medicine in ancient Egypt**. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2005.

BLAINEY, G. **Uma breve história do mundo**. 2. ed. São Paulo: Fundamento Educacional, 2008.

BLUCHE, F. **Louis XIV**, Hachette, coll. "Pluriel", 1999.

BRUGNERA, L. **A escravidão em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, Editora GRIFOS, 1998.

BUCKINGHAM, W. *et al.* **O livro da filosofia**. São Paulo: Editora Globo, 2011.

EDIPRO. Platão. **A República (da justiça)**. São Paulo, 2006. p. 302.

GRAVIER, G. **Pays des légendes**: arrondissements de Pontarlier (Doubs), de Saint-Claude et de Lons-le-Saunier (Jura), Editions Marque-Maillard, 1980.

HARRIS, J. R. **O legado do Egito**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

JACQUIN, P. **Sous le pavillon noir**: pirates et flibustiers. Paris: Gallimard, 2002.

LEIPZIG. Harrassowitz, Wiesbaden 2005 (Philippika, 7).

LIONEL, J. **Os jacobinos negros**: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000. Obra clássica sobre o papel de Toussaint L'Ouverture na Revolução Haitiana.

MADIOU, Thomas. **L'histoire d'Haiti**. Porto Príncipe (Haiti): Imp de J. Courtois, 1847.

MICHAEL D. **The Maya**. 6. ed. Nova York: Thames & Hudson, 2001. p. 151-155.

NOEL, Mario. **Escravos ou escravizados?** Haiti: uma história de paixão, de luta e sofrimento. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2017.

PEREIRA, E. A. **Malungos na escola**: questões sobre culturas afrodescendentes e educação. São Paulo: Paulinas, 2007.

PHILIPP J. **Sous le pavillon noir**: pirates et flibustiers. Paris: Gallimard, 2002.

SOUSTELLE, J. **A vida cotidiana dos astecas, nas vésperas da conquista espanhola**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.

SPINELLI, Miguel. **Filósofos pré-socráticos**: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

Algoritmos e biopolítica: uma discussão necessária

Anderson de Campos Triacca*
Itamar Soares Veiga**

Inserido num contexto dominado por tecnologias digitais e dispositivos (entes artificiais), o estudioso de ética aplicada é confrontado diariamente com situações de ruptura em diversos âmbitos do seu existir pessoal e profissional. Neste sentido, este capítulo opta por adotar apenas uma perspectiva de abordagem em um grande universo de possibilidades: considera que as discussões em ética oferecem diferentes pontos de partida, e estes pontos de partida se vinculam com uma visão aguda técnica, o capítulo elenca alguns elementos da filosofia de Heidegger. Certamente, aqui o aspecto referente à ética surge colateralmente. Mas, procuramos construir a nossa argumentação de forma que o tratamento específico da ética seja feito posteriormente de modo mais facilitado.

A evolução da técnica nos levou a um mundo tomado por entes artificiais e cérebros eletrônicos, cujos *softwares* aprendem rapidamente e, cada dia mais, sobre o nosso cotidiano. Dentro da evolução geral da técnica, o desenvolvimento da inteligência artificial talvez seja o ponto mais importante a ser analisado, incluindo recursos que se transformam em instrumentos técnicos de administração biopolítica do ser humano. Isto se torna cada vez mais explícito, se partirmos de uma análise dos mais diversos dispositivos construídos, que buscam o desempenho de funções não meramente repetitivas, mas resolvem problemas e/ou apresentam opções e tomam decisões.

Estes dispositivos nos cercam atualmente. Eles são alimentados por dados fornecidos, a partir dos quais eles mesmos montam e gerenciam processos de administração e decisão. Destacamos que a inteligência artificial possui um subcampo denominado de *machine learning* (ou aprendizado de

* Mestrando no curso de Pós-Graduação em Filosofia *strictu sensu*, da Universidade de Caxias do Sul, PPG-FIL.

** Doutor em Filosofia. Professor no curso de Pós-Graduação em Filosofia *strictu sensu*, da Universidade de Caxias do Sul, PPG-FIL.

máquina). Estes *softwares* específicos têm a possibilidade de apreender perfis de comportamento, a partir de padrões encontrados em uma massa de dados. Eles têm amplas possibilidades de aplicação, que vão muito além da mera propaganda, podendo gerar um impacto significativo nos mercados financeiros (aplicações nas bolsas de valores) e, também, no âmbito político (como o descobrimento de eleitores potenciais e condicionamento de indecisos).

Pretendemos, neste capítulo, desenvolver alguns subsídios para uma reflexão posterior sobre as rupturas e as mudanças que estão ocorrendo no mundo, em função de tais conhecimentos técnicos. Justamente, porque tais *softwares* embarcados em dispositivos denominados publicitariamente de “inteligentes” fazem agora parte do nosso cotidiano. Esta constatação abre o questionamento sobre o descontrole e a disseminação da informação, desde a mera exposição de dados sensíveis até o controle biopolítico de comportamentos e outros condicionamentos possíveis.

A identificação e o desenvolvimento de uma biopolítica, realizados por Foucault, principalmente, a partir da Revolução Industrial, encontra, nestas últimas décadas, uma participação onisciente e cada vez mais decisiva, a partir dos dispositivos informáticos. Assim, para uma reflexão sobre as características deste avanço da técnica, este capítulo assume dupla tarefa: (a) mostrar alguns aspectos de um diálogo possível entre a filosofia e a área tecnológica da computação; e (b) comentar alguns elementos referentes ao uso direcionado das informações, no âmbito micro da elaboração de um *software*. Ambas as partes se conjugam com vistas a delinear futuramente alguns traços do campo de ação biopolítica, em nosso século XXI.

1 Iniciando um diálogo entre filosofia e tecnologia da computação

A evolução das tecnologias nos condicionou a uma realidade, em que cada vez mais as inteligências de máquinas estão tomando o lugar dos agentes humanos em tarefas automatizáveis. A gramática deste texto, por exemplo, foi corrigida por um algoritmo desenvolvido no Brasil em 1993 e comprado pela *Microsoft*, para ser incorporado ao pacote *Office*. Historicamente falando, isso representa uma das primeiras interações de

humanos com inteligências de máquinas, ou melhor, com inteligências de máquinas projetadas para auxiliar em tarefas executadas por humanos. Essas interações evoluíram bastante desde 1993 e se tornaram hoje comuns e rotineiras. Tão comuns a ponto de nem nos darmos conta de que escondidos, nesta aparente banalidade utilitária, se encontram questões filosóficas profundas.

Mas, o universo técnico atual não nos oferece ainda as ferramentas necessárias para a correta análise das profundas questões envolvidas na temática do controle biopolítico. Isto nos obriga a nos posicionarmos como instrumento de coleta e com um objetivo mais estrito, quase como um processo de recorte de conhecimentos e delimitação. Este processo de coleta e recorte nos impele a uma visão histórica.

Desde os primórdios da mecânica, as máquinas foram pensadas como auxiliares e extensores do trabalho humano físico, permitindo ao homem executar operações que antes eram impossibilitadas por nossas limitações biológicas. Um paralelo pode ser traçado: a emergência das tecnologias da informação reproduziu este mesmo fenômeno dentro do séc. XX: ajudar o ser humano. Porém, a desejada ajuda ao ser humano foi diferente. As tecnologias da informação visaram aos trabalhos intelectuais, permitindo a execução de ações abstratas (como cálculos) que, antes, as limitações da nossa mente não permitiam (ou pelo menos não com a mesma eficiência). A partir disso, as interações com as máquinas estão nos obrigando a rever nossos conceitos de agente, de inteligência e, inclusive, de responsabilidade moral. Isto significa que as antigas categorias classificadoras a respeito das máquinas, no sentido clássico, não mais acomodam os aspectos dos problemas reais e potenciais de um mundo com agentes artificiais que tomam decisões. Acrescente-se que estes agentes estão em constante autotransformação e aprendizado.

No escopo deste capítulo, a compreensão da palavra tecnologia deve remeter ao emprego massivo de *software*, de código e, por isso, vinculado à área da informática. Neste sentido, não se abre uma licença para não tratar neste momento da definição foucaultiana de tecnologia de poder, mas ao contrário, permite-se alinhavar um tópico adicional: as condições potenciais de poder, a partir de estruturas e ferramentas informáticas. Esta via se

justifica pela diversidade de fenômenos vinculados à informática e que permeiam nosso mundo atual.

Até em nossas conversas casuais na privacidade de nossa vida, sejam elas digitadas ou faladas, servem de matéria-prima para as estruturas inteligentes, ou *smart structures*, se aprimorarem. Os nossos dados são vendidos em lotes na internet e, a partir de tais lotes, as empresas e os órgãos governamentais possuem a base necessária para uma análise algorítmica e estatística e, pode-se dizer, com maior acesso aos nossos desejos e vontades. Isto inclui tudo: costumes, locais visitados, tipos de comida, reclamações, exposição de sentimentos, imagens, etc. Tais dados permitem aos algoritmos compreenderem e gerarem modelos que prevêem as nossas tendências de comportamento e, posteriormente, poder condicionar as nossas escolhas. Não há um controle geral sobre isto, mas sim sobreposições de condicionamentos, conforme um tipo de algoritmo ou outro, conforme uma determinada corporação ou outra.

Os modelos preditivos computacionais da atualidade representam o ponto mais alto das tecnologias desenvolvidas, mesmo se as considerarmos como um todo, historicamente desenvolvido a partir do florescimento científico do séc. XVIII. Mas, filosoficamente e historicamente tratando, o florescimento científico é resultado do projeto de dominação da natureza inaugurado por Galileu e Newton. Filosoficamente, este projeto teve sua fundamentação epistemológica com Kant, que separou *ciência* e *metafísica*, abrindo caminho para o desenvolvimento da *ciência* como *técnica*.

O segundo passo foram as Revoluções Industriais. Elas levaram adiante o projeto de dominação da natureza a um nível tal em que a *objetificação* se tornou um paradigma hegemônico nas ciências em geral e, por consequência, um fator orientador da visão de mundo dentro de uma sociedade cada vez mais abrangente, globalizada. Esta *objetificação* foi identificada com a própria ideia de progresso humano. Nesta direção, Heidegger destaca:

A objetivação da natureza assim determinada é por ela mesma o projeto de natureza enquanto vista de um âmbito objetual que pode ser dominado. Os passos decisivos no desdobramento deste projeto de uma natureza dominável foram levados a cabo por Galileu e Newton. O que lhes importa é como a natureza é representada, e não o que ela é. (HEIDEGGER, 2013, p. 213).

Na reflexão de Heidegger, há certas expressões que repercutem a sua conferência *A época da imagem de mundo* (1938), quando afirma que a ciência é considerada investigação e, a partir disso, ele aprofunda:

A essência do que hoje se denomina ciência é investigação. Em que consiste a investigação?

Consiste em que o conhecer se instala a si mesmo como um procedimento num âmbito do ente, da natureza ou da História. Proceder não significa aqui apenas o método, o procedimento, pois todo proceder já carece de um setor aberto em que se move. Mas, precisamente o abrir de um tal setor é o procedimento fundamental da investigação. Ele se realiza pelo fato de que se projeta num âmbito do ente, por exemplo, na natureza, um determinado esboço dos processos naturais. O projeto traça previamente a maneira pela qual o proceder conhecedor deve ligar-se ao setor aberto. Esta ligação é o rigor da investigação. Pelo projeto do esboço e da determinação do rigor o proceder assegura para si o seu setor de objetos em meio ao âmbito do ser. Um olhar para a mais antiga e, ao mesmo tempo, normativa das ciências modernas, a Física Matemática, elucida o que se quer dizer. À medida que também a moderna Física Atômica ainda permanece Física, igualmente para ela vale o essencial que aqui unicamente se tem em vista. (HEIDEGGER, 2005, p. 194).

A objetificação deu forma à hegemonia do modelo cientifizante e aos desenvolvimentos posteriores que, hoje, permeiam a sociedade pós-industrial. O auge deste processo é uma realidade em que o convívio com *inteligências de máquina* se torna gradativamente rotineiro. Nossos *smartphones* nos indicam amigos (e nos enchem de propaganda), através de algoritmos que mineram informações sobre nossos interesses de forma automatizada. Em alguns países, já é realidade o uso de carros sem motorista, e tais veículos interpretam as imagens do mundo ao seu redor, tomam decisões baseadas nelas. E, em contrapartida, a qualquer otimismo ingênuo a respeito de tais temas, existem estudos especulativos que tratam sobre a possibilidade das desigualdades sociais estarem sendo acentuadas nas operações de algoritmos. Isto foi salientado por uma programadora americana que trabalhou com modelos preditivos para empresas de *Wall Street* e depois se tornou uma ativista. O'Neal afirma:

Yet I saw trouble. The math-powered applications powering the data economy were based on choices made by fallible human beings. Some of these choices were no doubt made with the best intentions. Nevertheless, many of these models encoded human prejudice, misunderstanding, and bias into the software systems that increasingly managed our lives [...] and they tended to punish the poor and the oppressed in our society, while making the rich richer (O'NEIL, 2016, p.10-11).

Neste contexto possível de desigualdades, preconceitos e desvios dentro das rotinas internas dos códigos, mesmo independentemente das intenções de um programador, temos o elemento da administração da vida humana. E, como agravante, a complexidade dos algoritmos e dos modos como eles são construídos: em pacotes de programação, dificultam a análise transparente dos processos biopolíticos que eles mesmos proporcionam. É preciso um determinado conhecimento de código de computação para auditar e fazer a análise de qualquer algoritmo, proveniente ou não de “pacotes” de programação.

A emergência de tais entes artificiais, que de *entes meramente úteis* passam a *agentes*, abre espaço para a ocorrência de incidentes que podem ter implicações morais e legais. Por exemplo: acidentes com carros automáticos, mortes em decorrência de cirurgia robotizada, etc. O caráter aparentemente útil e, também, para além do útil, pois delegamos a eles uma tomada de decisão, torna necessárias cautela e reflexão. Pode-se considerar que o estatuto ontológico se alterou, passando de um ente meramente útil a um “agente”. E, esta alteração faz parte das diversas rupturas que a tecnologia proporcionou em nosso cotidiano. O caráter de agente agora é passível de decisões cada vez mais autônomas e por isto mesmo de acidentes, o que implica perguntar sobre a *responsabilidade moral* destes agentes, para que os mesmos possam enfrentar as implicações morais e jurídicas. Quem irá se responsabilizar?

É possível afirmar hoje que, pela primeira vez na História, os agentes não são apenas humanos, mas são, também, artificiais, resultando em uma brecha conceitual nos sistemas moral e jurídico. Independentemente disso, Heidegger compreendeu o panorama amplo no qual se desenvolveram os referidos sistemas morais e jurídicos: aquele do esquecimento do Ser. E, em função disso, este filósofo expressa sua posição:

Quando este modo de pensar determina o conceito científico de ser humano e o investiga a partir do modelo de conjunto de leis, como agora acontece na cibernética, em pouco tempo a destruição do ser humano será perfeita. É por isso que eu combato a ciência, mas não a ciência enquanto ciência, mas apenas o caráter absolutizante da ciência natural. (HEIDEGGER, 2013, p. 197).

Neste caso, a concepção de esquecimento do Ser diz respeito à nossa época da técnica e acompanha a manifestação dos processos de objetificação encetados por Galileu e Newton. Estes processos estão fortemente enraizados no paradigma representacional, e deriva-se uma contrapartida em relação ao comportamento humano.

Os comportamentos humanos remetem à compreensão utilitária dos entes, e acabam sendo cada vez mais influenciados pelas relações instrumentais, de modo que a compreensão de mundo do *Dasein* é distorcida, quando estimulada ou acelerada pelas rupturas oriundas da τέχνη em nossa época. Dentro de toda análise ontológico-existencial ainda pendente, sobre este mundo digital, o nosso momento histórico atual é considerado o ponto em que a metafísica inaugurada por Platão culmina no que Heidegger denominou, então, da *Época da imagem de mundo*. Assim, adentramos em uma nova etapa: a época em que metafísica representacionista é convertida em ciência e contamina o mundo com um objetivismo instrumental. Este mundo, possibilitado pelo peculiar esquecimento *digital* do *Ser*, resulta em problemas para o indivíduo, quando todos nós estamos conectados com os dispositivos e, assim... exauridos! Han comenta a respeito:

Não é que o sujeito do narcisista não queira chegar a alcançar a meta. Ao contrário, não é capaz de chegar à conclusão. A coação de desempenho força-o a produzir cada vez mais. Assim, jamais alcança um ponto de repouso da gratificação. Vive constantemente num sentimento de carência e de culpa. E visto que, em última instância, está concorrendo consigo mesmo, procura superar assim mesmo até sucumbir. Sofre um colapso psíquico, que se chama de *bounout* (esgotamento). O sujeito do desempenho se realiza na morte. Realizar e autodestruir-se, aqui coincidem. (HAN, 2017a, p. 85-86).

Han nos provê, também, uma atualização crítica da filosofia de Heidegger, autor que estudou em seu doutorado. Ele afirma nas seguintes passagens:

Também o mundo de Heidegger, feito de “terra e céu, mortal e divino” é um mundo campestre. O ser humano como “mortal”, não é um agente. A ele falta a natalidade do novo começo. Também o seu Deus não é um Deus dos camponeses que ouvem e são obedientes. Ele tem seu lugar naquele “recanto divino” na “Floresta Negra”, que se deve ao “habitar camponês”. (HAN, 2017b, p. 72).

Depois de mencionar a descrição de Heidegger sobre o quadro de Van Gogh, no livro *A origem da obra de arte*, Han complementa:

Em vez daquele vento áspero no campo, hoje assopra o temporal digital através do mundo como rede. O furacão do digital faz o “habitar” de Heidegger impossível. A “terra” do camponês heideggeriano é diametralmente oposta ao digital. Ela encarna o “essencialmente inacessível” e o “que se cerra essencialmente em si mesmo”. O digital produz, em contrapartida, uma pressão por transparência. A “terra” se furta a toda e qualquer transparência. O seu cerramento é fundamentalmente estranho à informação. A informação é, segundo a sua essência, algo que *existe abertamente* ou que *deve existir abertamente*. O imperativo da sociedade da transparência diz: tudo tem que estar aberto a informação, acessível a todos. A transparência é a *essência* da informação. Ela é, afinal, o modo de proceder da mídia digital (HAN, 2017b, p. 73-74, grito do autor.)

Han faz uma crítica a Heidegger, mas mantém o foco sobre os problemas do mundo digital, pois a transparência não consegue ser total: ela pode ser apenas seletiva. Mas, se percebe que o contexto exige uma análise que vá além do que a analítica existencial de *Ser e tempo* foi e, assim, que vá além do que a ênfase na vida de camponês ofereceu. Por causa disso, os elementos de uma perspectiva biopolítica são oportunos para o nosso tempo, e eles são preparados em nosso presente capítulo.

Uma investigação contemporânea precisa levar em conta o conceito de inteligências vinculado às máquinas, pois há uma necessidade de compreender os critérios (em programação diríamos: os parâmetros) da tomada de decisão, dentro dos algoritmos e, principalmente, dentro dos algoritmos de *machine learning*. Esta compreensão é necessária para se poder afirmar com propriedade se os mesmos são intencional ou acidentalmente designados como instrumentos de condicionamento e de dominação. Para subsidiar tal compreensão de forma mais ampla, vamos analisar alguns aspectos referentes à própria história da computação, mais precisamente alguns elementos do debate que aconteceu entre diferentes

escolas de pensamento, na história da Inteligência Artificial desde os anos 50, do século passado.

Os grandes teóricos das inteligências de máquinas talvez tenham sido os primeiros acadêmicos a tentarem unir os conceitos das ciências humanas com as possibilidades de testes empíricos, inauguradas pelos avanços tecnológicos das Revoluções Industriais. Uma parte deles buscará apoio teórico na Psicologia e, por isso, nas distintas linhas do pensamento psicológico. Outra parte dos teóricos buscará apoio direto na fisiologia humana. Mas, é importante salientar que estas duas iniciativas, ao se depararem com conceitos como os de inteligência, de consciência e de ação, se viram obrigadas a buscar auxílio na filosofia.

Não há uma forma única e hegemônica para compreender o que significa inteligência, ou mais precisamente, o seu conceito dentro da história da computação. Definições estritas de inteligência envolveram conceitos como razão e pensamento, porém quando lidamos mais detidamente com as máquinas, essas propriedades se tornam confusas e implicam um antropocentrismo indesejado. No século passado, Turing afirmava que precisamos recorrer ainda a um conceito de inteligência, o qual, na sua visão behaviorista, seria compreendido como a manipulação de símbolos. Desta forma, se abria, segundo Turing, a possibilidade da criação de uma máquina capaz de pensar.

Simbolismo é o nome dado a este paradigma científico inaugurado por Turing, dentro da ciência da computação. Esta denominação diz respeito a uma teoria que afirmava que a inteligência nada mais era do que uma manipulação de símbolos e que máquinas capazes de manipular símbolos são consideradas máquinas inteligentes.

O grande desafio era construir máquinas capazes de reproduzirem os estados mentais humanos, no que dizem respeito a esta capacidade de manipulação simbólica. Tal posição nasce junto com a história da computação, pois foi o próprio Turing o primeiro a idealizar uma máquina abstrata capaz de computar dados mediante a manipulação de símbolos. A importância do uso de símbolos, naquela época, pode ser vista neste comentário feito pelos pesquisadores Newell e Simon:

Symbols lie at the root of intelligent action, which is, of course, the primary topic of artificial intelligence. For that matter, it is a primary question for all of computer science. [...] We measure the intelligence of a system by its ability to achieve stated ends in the face of variations, difficulties and complexities posed by the task environment. (1976, p. 114).

O projeto de Turing acabou se tornando a base de toda computação posterior. A partir da evolução tecnológica da eletrônica digital, impulsionada pela criação dos transistores e pela manipulação do silício, novos paradigmas se desenvolveram e *hardwares* poderosos surgiram. Estes recursos materiais possibilitaram a criação de novas formas de processar e compreender os dados computacionais.

Mas, visto de forma mais restrita, os algoritmos originados pelo paradigma simbolista e por seus herdeiros diretos acabaram não atingindo os objetivos sonhados por seu criador: gerar a inteligência em um computador. Inclusive, a tentativa de Newell e Simon de criar a primeira inteligência artificial não mostrou resultados muito animadores. Então, somente na década mais recente, os *hardwares*, mais uma vez, impulsionaram um avanço. Eles evoluíram o suficiente para que as máquinas conseguissem executar uma tarefa complexa que envolvia decisões inteligentes e, além disso, tarefas que um humano não era capaz de cumprir, o exemplo mais claro disso aparece em jogos, como o Xadrez e o Go. Mas, é preciso salientar que foi preciso uma troca do paradigma: de simbolista para conexionista. Assim, os *hardwares* mais potentes puderam ser dotados de lógicas (códigos) para o processamento adequado e eficiente de grandes massas de dados e, finalmente, gerarem um modelo preditivo. A partir do modelo, as máquinas puderam aprender e apresentar comportamentos autônomos.

Desde o paradigma da objetivação, influência da τέχνη e da mudança de estatuto ontológico do ente útil, radicalizou-se um paradigma representacionista. Esta radicalização não deu frutos na filosofia, mas na aplicação prática da ciência, fazendo com que surgisse a computação. Este paradigma representacionista foi substituído por um conexionismo impulsionado, também, pelos novos *hardwares*. No início da computação, na época de Turing, ela era baseada em símbolos (representacionista) e, depois

se tornou conexcionista e vinculada fortemente ao *hardware*. A seguir, na próxima seção, trataremos de uma forma micro, centrada na linguagem de computação (no código), assinalando onde se encontram as potencialidades mesmas de um uso biopolítico da tecnologia.

2 Alguns elementos da linguagem de programação orientada ao objeto

A evolução dos paradigmas mencionados na seção anterior levou as linguagens de programação a evoluírem, sendo obrigadas a se adaptar com um mundo que se modificava com novas realidades e necessidades. Esta evolução foi financeiramente custosa e, por isso, quase sempre capitaneada por investidores e por grandes corporações. Tais entidades visaram e visam ao retorno destes seus investimentos e, talvez, a forma mais rápida de alcançá-lo seja na aplicação de tais recursos computacionais no direcionamento (ou no condicionamento) com um controle implícito de grandes populações. Isto é algo que pode ser feito inclusive em âmbito governamental. Diante destas possibilidades, vamos analisar alguns aspectos sobre as linguagens de programação (código). Esta análise assinalará as diferenças entre a linguagem orientada ao objeto e a linguagem estruturada.

O surgimento das linguagens orientadas a objeto veio como uma forma de padronizar e popularizar a criação de *software* pelos mais diversos programadores. Com este tipo de linguagem, não foi mais necessário ter uma formação completa para ter acesso à programação, pois qualquer um com um computador poderia fazer em casa seu próprio *software*, utilizando para isto os padrões criados previamente, ainda por grandes corporações. Neste sentido, a linguagem orientada ao objeto é relevante e algumas palavras podem salientar a sua relevância: facilitação, disseminação, possibilidade de desenvolvimento livre (*open source*).

Que a linguagem orientada ao objeto seja um recurso bem-vindo para a dinâmica da programação e que facilite a elaboração interna dos algoritmos é um fato bem conhecido pelos programadores e não recente. O que é mais recente é a convergência entre a análise estatística de dados e tomadas de decisões com a utilização de uma linguagem do tipo “orientada ao objeto”. Tudo isto confluiu no que chamamos de modelos preditivos, estimulando a

área de aprendizado de máquina (*machine learning*, um subcampo da inteligência artificial). Sendo este o cenário, a recuperação de algumas das características da linguagem orientada ao objeto pode ser uma alternativa interessante ao pesquisador preocupado com a ação biopolítica, na relação entre tecnologia e condicionamento humano.

Basicamente, não se trata de se fazer uma exposição completa sobre linguagem codificada, mas sim de destacar um detalhe que mostre: por um lado, a diferença entre dois grupos de linguagem de programação e, por outro: por que a linguagem orientada ao objeto é uma facilitadora da programação. Convém salientar que esta linguagem propicia uma dinâmica em diferentes aplicações e, ao mesmo tempo, permite um trabalho *direto* nas definições de propriedades e de ações de objetos. Mas, este trabalho *direto* tem difícil identificação para aqueles que não leem em código informático. Naturalmente, aqui já encontramos consequências possíveis de um matiz biopolítico, pois estas estão embutidas na própria dificuldade quase esotérica de ler as linguagens de programação.

Mas, antes de prosseguir, cabe uma rápida observação de cunho teórico: neste momento, não vamos nos deter na busca de elos que nos vinculem demasiadamente com o conceito de biopolítica e com uma exegese da obra de Foucault. Esta provisória liberação de uma exegese teórica se explica porque não há ninguém perguntando para a filosofia se algo é possível ou não. A exegese não é solicitada. Por exemplo, não há ninguém perguntado para a filosofia se a inteligência artificial é possível ou não; se há aprendizado de máquina ou não. Simplesmente todos estes recursos estão disponíveis e estão em plena execução! Eles são largamente utilizados.

O que resta como pergunta para a filosofia é: Quais reflexões devem ser feitas, a partir de fatos gerados pelo uso de algoritmos? Qual é a relação com o comportamento humano? Lidar com este “resto” é o verdadeiro problema, ao qual todos estão interessados. Neste sentido, pouco importa o que um grupo de filósofos concluir a respeito do conceito de inteligência ou sobre o conceito de aprendizado. Não é importante porque estes termos já estão sendo usados, e as pessoas se compreendem com eles, seja quais forem seus significados. O que interessa é como estes conceitos os vinculam a um conjunto de ações já constatáveis no mundo cotidiano e produtivo. E este

interesse se explicita mais claramente no perscrutar das consequências de um código informático.

Portanto, o que se pede para a filosofia é que ela participe, com a bagagem intelectual e cultural que possui, das discussões sobre as consequências do uso dos códigos: o atropelamento por um carro autônomo, a discriminação legal em *softwares* jurídicos, o condicionamento eleitoral, etc. Estas consequências são apontadas principalmente por pessoas que conhecem algoritmos, como Cathy O’Neal (2016) e Adrian Mackenzie (2017), entre outros. Para uma contribuição efetiva, é importante reconhecer um campo de estudo aparentemente estranho à filosofia: a elaboração do código de programação. Estranho, mas não tanto, pois as linguagens de programação são também filhas indiretas da filosofia, como nos mostra o uso de portas lógicas na associação entre *hardware* e computabilidade. Além disso, as ferramentas de programação encadeiam raciocínios, e qualquer programador que estude lógica filosófica vai identificar as semelhanças.

Nos dias atuais, muito do que se faz em informática depende da dinamicidade do código e da possibilidade de sua reutilização e de modificação rápida. Estes elementos são desejáveis por causa de processos de otimização que determinam a produção econômica e, por consequência, exigiram no passado e exigem atualmente, uma evolução das linguagens de programação. Dentro da área de computação, temos linguagens estruturadas como a linguagem C, que pode ser considerada um verdadeiro paradigma para outras linguagens também estruturadas. E, temos também, as linguagens interpretadas, que trabalham com classes, atributos e funções. São estas, as interpretadas, as *linguagens orientadas ao objeto*, cuja linguagem C++ pode ser considerada o paradigma deste outro tipo.

A linguagem orientada ao objeto é muito mais dinâmica, porque é reutilizável em suas operações internas. Além disso, estas operações podem ser modificadas e adaptadas pelo programador. Tudo isto diz respeito às diferentes funções internas e aos atributos, os quais estão em escrita de código denominadas de “classes”. Estas funções e os atributos pertencem aos “objetos”, os quais são criados quando instanciamos uma classe. Por exemplo, o objeto “Fido” é criado quando o instanciamos dentro da classe previamente programada dos caninos ou simplesmente “cães”.

Mas, o que é mesmo a linguagem orientada ao objeto? Basicamente, ela é a construção prévia de uma classe ou de diversas classes. Estas classes podem ter relações entre si e, uma destas relações é a herança. Esta relação é uma característica importante da linguagem orientada ao objeto, pois assim a classe X pode herdar atributos e métodos de uma classe-mãe Y. Tais detalhes importantes, como a herança, dependerão do programador. Retornando, as classes são peças de código que visam a representar entidades do mundo real. Isto significa que seu código possui instruções que visam a representar os atributos (que são propriedades) e ações (que são métodos) dos objetos no mundo real, como, por exemplo, o cão “Fido”. Fido tem pelo na cor marrom (atributo-propriedade), Fido late de forma aguda (método-ação), etc.

Ao instanciar uma classe, entramos em um processo específico: estamos representando um objeto. Nisto, o objeto deve ter atributos próprios e, se for o caso, funções para expressar suas ações. E, desta forma, interligamos o mundo real ao mundo virtual da programação. Não raramente, esta contrapartida fática envolve pessoas, o que, necessariamente, significa atribuir propriedade para as pessoas e estabelecer suas ações. Neste sentido, já estamos no campo da ética e da biopolítica. De alguma forma, a articulação codificada das linguagens de computação, principalmente da linguagem orientada ao objeto, somos tratados como uma espécie vida nua que adquire uma forma com atributos e ações escritos em código. Somos “revestidos” pelas escritas de código que nos capturam por meio destas classes. É inevitável que as decisões sobre os atributos e as funções referentes a nós sejam a estrutura macro ou micro de uma biopolítica que pode estar publicizada ou oculta, conhecida ou em segredo.

Portanto, a programação orientada a objetos é um recurso importante. Costuma-se afirmar que tais “recursos” em computação sejam “ferramentas”, as quais possuem interfaces simpáticas ao usuário. Existem diferentes linguagens de programação por detrás destas ferramentas auxiliares da elaboração de, por exemplo, um Aprendizado de Máquina (*machine learning*). E, com as facilidades, não há um trabalho de baixo nível a ser feito pelo usuário programador como seria o caso se ele usasse a linguagem C ou C++. Interessantemente, no conjunto das linguagens de computação, é justamente a linguagem orientada ao objeto que provê um verdadeiro ganho em

produtividade. E, mesmo em relação ao aprendizado de máquina, as linguagens mais utilizadas, como a Python e a linguagem R, são essencialmente linguagens orientadas ao objeto. Elas são responsáveis pela disseminação e o sucesso da técnica de modelagem preditiva. A seguir, vamos explicar alguns detalhes de como ocorre este processo de aprendizado.

No processo de *machine learning*, ou seja, de aprendizagem (e vamos focar aqui somente a aprendizagem supervisionada), trabalha-se com uma variável *target* (alvo) e sua relação com uma massa de dados previamente coletados. Esta massa existente faz parte de um registro real, histórico de acontecimentos, por exemplo, como a compra de um modelo de carro por parte dos clientes de uma determinada região.

O cientista de dados analisa estes dados históricos, com um algoritmo de sua escolha, com o objetivo de encontrar um padrão entre uma quantidade de *inputs* e uma quantidade de *outputs*. Quando este padrão é encontrado dentro de uma margem de erro estatisticamente aceitável, então, o modelo final é testado e finalizado. Se o padrão não é encontrado, o programador refaz o trabalho. Refazer o trabalho pode ser retomar algumas tarefas, tais como: preparar a massa inicial de dados; mudar o algoritmo para buscar outros padrões; acrescentar mais dados. E, sobre os algoritmos existentes: há mais de 60 algoritmos de *machine learning*, todos eles são “pacotes” que são “importados” para dentro do processo de elaboração do modelo. Em tese, o cientista de dados não inspeciona este código, pois ele é validado por uma comunidade inteira, simplesmente se usa esta facilitação que já vem pronta. Ela agiliza o trabalho.

Os humanos em geral já fornecem uma massa de dados significativa aos *softwares* de aprendizado de máquina. Os quais geralmente utilizam a aprendizagem supervisionada, porque os empresários e políticos visam a encontrar valores dentro de um espectro ou os comportamentos e as reações emocionais das pessoas. Com estes objetivos eles estabelecem suas próprias variáveis *target* e pagam para que os profissionais de computação tenham acesso a uma massa de dados para gerarem modelos e testarem antes do uso. Isto significa que há um grande número de dados históricos relacionando sempre um *input* com *output*, isto é, a própria descoberta de um padrão mediante aplicação de um algoritmo de aprendizado é algo bastante

plausível. Neste sentido, basta definirmos uma variável *target* (que provém do problema de negócios em questão), fazer o modelo e aplicar uma estratégia de mercado (ou de propaganda política com propósitos eleitorais) e seguir sempre as diretrizes do modelo preditivo que foi gerado, a partir da massa de dados.

A forma mais direta ou visível de conduzir uma discussão sobre a tecnologia e informática, no campo da biopolítica, parte de uma simples constatação: nós temos os dados que sempre são captados pelos dispositivos que nos cercam. Que destes dados se gerem modelos preditivos é apenas uma consequência. Neste contexto em que geramos os dados e que a informação é considerada como algo de valor, a emergência de uma biopolítica é quase inerente aos próprios recursos tecnológicos atuais. Ela condiz com o contexto como um todo.

Esta seção do capítulo procurou mostrar alguns detalhes técnicos convergindo-os a processos biopolíticos potenciais. Estes detalhes técnicos referem-se a recursos da linguagem orientada ao objeto, a qual torna mais dinâmica a programação e apresenta como indispensável a decisão sobre os atributos e as ações (funções) de um determinado objeto colocado em uma *classe*. Deve-se sempre levar em conta que a linguagem orientada ao objeto visa a representar em código os objetos do mundo real. Além disso, a própria criação de modelos preditivos se beneficia totalmente das funcionalidades oferecidas pelas linguagens orientadas ao objeto.

3 Conclusão

É na τέχνη que se apresenta, primeiramente, um saber técnico e, com o passar dos séculos, na evolução dos métodos empíricos, influenciou fortemente a concepção clássica de ciência, levando-nos a uma visão objetificadora da natureza, com um processo que culmina no surgimento da ciência moderna e, mais tarde, na ciência contemporânea. Neste contexto, a tecnologia informática é fruto do avanço de séculos de estudo que parte dessa visão epistemológico-materialista, e não poucas vezes, reducionista. Tal materialismo e reducionismo são a base da ciência instrumental. Procuramos esclarecer alguns elementos filosóficos sobre este

desenvolvimento científico, mediante alguns autores como: Heidegger, Byung-Chul Han e outros das áreas da computação como Newell e Simon, além de Cathy O’Neal. Cabe-nos a pergunta: Até que ponto é seguro permitir que dispositivos unicamente sintáticos sejam responsáveis e encarregados por decisões que nos enquadram em uma condição biopolítica?

Na segunda parte, vimos que o desenvolvimento da capacidade de processamento e da associação de ferramentas estatísticas, com um grande conjunto de dados, é apenas uma das dimensões possíveis dentro de uma discussão biopolítica ainda a ser feita. Pode-se dizer que esta é, também, uma dimensão meramente técnica, destacando que são as próprias ferramentas que permitem as necessárias e diferentes tomadas de decisão, após o uso de um modelo preditivo. Destaca-se que, no trabalho prévio do programador, denominado atualmente de cientista de dados, há um risco não desprezível de inserção de preconceitos e desvios, sejam estes oriundos dele mesmo ou da parte que o contrata. Outras discussões biopolíticas podem ainda se desdobrar a partir deste ponto; por causa disto, conhecer o detalhe técnico, ainda que de forma introdutória ou preliminar, é importante para lançar luz nos processos biopolíticos potenciais, antes que se tornem cada vez mais inescrutáveis.

Referências

HAN, B-C. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017a.

HAN, B-C. **No enxame**: perspectivas do digital. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2017b.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Tradução de Ángel Xolocotzi Yáñez. Ciudad de México: Herder, 2013.

HEIDEGGER, M. A época da imagem do mundo. In: SCHNEIDER, P. R. **O outro pensar**. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2005.

NEWELL, A.; SIMON, H. Computer science as empirical inquiry: symbols and search. **Communications of the ACM**, v. 19, n. 3, p. 113-126, 1976.

MACKENZIE, A. **Machine learners**: archaeology of a data practice. Cambridge, MIT Press, 2017.

O’NEIL, Cathy. **Weapons of math destruction**: how big data increases inequality and threatens democracy. New York: Crown, 2016.

A masculinidade como dispositivo do racismo de Estado

Thales Comerlato Castagna*

Introdução

A realização de uma análise minuciosa sobre a masculinidade e a dominação masculina requer ao pesquisador a necessidade de compreender-se – ele próprio – como uma parcela significativa do objeto que visa a investigar. (BOURDIEU, 1998, p. 13). A avaliação do masculino no cenário atual proporciona a observância de como a sua constituição encontra-se ligada intrinsecamente ao campo biopolítico e reverbera sobre os mais diversos âmbitos da vida humana.

Apontar a masculinidade como uma verdade histórica normatizadora e transpassada por ações sistemáticas e estratégicas de gerenciamento da vida é considerá-la como uma criação, isto é, em oposição ao que poderia ser considerado como algo inato. A investigação sobre o masculino torna-se profícua à medida que desvela as forças atuantes na composição dos contratos sociais e dos discursos difundidos pelos dispositivos. Tais fatores são determinantes para a delimitação do que é concebido como aceitável, as regras e condutas morais e até mesmo o modo de tratamento para as anormalidades.

O corpo físico, figura imagética, carrega de forma manifesta as características do masculino, como um produto afluído. Através dele torna-se capaz de apontar, até mesmo de “que corpo necessita a sociedade atual”, uma vez que a sua representação é utilizada como parâmetro para valoração de condutas em detrimento de outras. (FOUCAULT, 2004, p. 148).

Um estudo sobre a masculinidade proporciona a verificação de bases utilizadas para o desenvolvimento de determinados pensamentos e serve principalmente como um importante subsídio na busca pela compreensão do hoje. O mau reconhecimento produzido pelos discursos racializados deve

* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul (UCS). *E-mail*: tccastagna@ucs.br

ocupar um local central nas pesquisas do presente, pois, através dele foi possível delimitar um valor para a vida do outro de maneira arbitrária.

O poder e a assunção da vida

O conceito de poder desenvolvido por Foucault, essencial para esta análise, é considerado como uma “importante e polêmica ideia”, pois acredita que o mesmo não é algo que se detém como uma coisa, propriedade que se possui ou não. O “poder é algo que se exerce, que funciona”, através de uma rede de mecanismos e dispositivos em que nada e ninguém escapa. “Rigorosamente, o poder não existe; existem sim práticas ou relações de poder.” (MACHADO, 1988, p. 191).

O poder produz efeitos de verdade e “temos que produzir a verdade para produzir riquezas”. A ação do poder caracteriza e transpassa o corpo social por intermédio de conjuntos de aparelhos, instituições e regulamentos que decidem, transmitem e reproduzem discursos verdadeiros. Cada indivíduo é julgado, condenado, classificado e obrigado a desempenhar certos tipos de atividades correlatas a um modo de viver. Entretanto, o poder não deve ser considerado uma dominação maciça e homogênea, em suas malhas os indivíduos circulam e estão sempre em “posição de exercer este poder ou sofrer sua ação”. (FOUCAULT, 2004, p. 179-181, 183). O autor complementa:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (FOUCAULT, 2004, p. 8).

Os mecanismos de poder são capazes, em um dado momento, em uma conjuntura delimitada e através de um número calculado de transformações, propiciar a geração de valores economicamente vantajosos e politicamente úteis. A micromecânica do poder apresenta a possibilidade de despertar o interesse por parte da burguesia, não especificamente pelo indivíduo, mas pelo lucro político e pelo “conjunto de mecanismos que controlam, seguem, punem e reformam”. (FOUCAULT, 2004, p. 185-186).

O exercício de poder em mecanismos sutis “é obrigado a formar, organizar e pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber”. Este novo mecanismo de poder exerce-se através da ininterrupta vigilância sobre os corpos e seus atos. (FOUCAULT, 2004, p. 186). Segundo Foucault (2004, p. 188), trata-se de uma das grandes invenções da sociedade burguesa, fundamental para a constituição do capitalismo industrial.

O corpo é objeto de investimentos há muito tempo; em qualquer sociedade, está sujeito à poderes intensos, que lhe impõem proibições, limitações e obrigações. A “arte” direcionada à disciplinar o corpo humano não visa exclusivamente o aumento das habilidades ou o aprofundamento da sujeição, mas a construção de uma relação de obediência. O trabalho sobre o corpo origina “uma política de coerções” aplicada através da manipulação calculada de elementos, gestos e comportamentos. As técnicas apresentam-se de maneira minuciosa, pequenas astúcias, aparência inocente e arranjos sutis. Todavia, revelam sua importância por meio do investimento político e detalhado sobre o corpo. (FOUCAULT, 2003, p. 118-120).

De acordo com Foucault (2004, p.146), do século XVII ao início do século XX, o investimento do poder sobre o corpo é marcado por um regime intenso, com detalhamento estruturado, rígido e permanente que é facilmente identificável nas estruturas disciplinares da época, como, por exemplo, nas escolas, em hospitais, oficinas e instituições militares.

“O poder, longe de impedir o saber, o produz.” (FOUCAULT, 2004, p. 148). O autor declara: “Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. É a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico”. (FOUCAULT, 2004, p. 148-149).

É apenas com a chegada dos anos 60 que descobre-se que essa forma primitiva e engenhosa de exercício de poder sobre o corpo necessita ser aprimorada. O autor afirma que “as sociedades industriais podiam se contentar com um poder muito mais tênue sobre o corpo. Descobriu-se, desde então, que os controles da sexualidade podiam se atenuar e tomar outras formas”. (FOUCAULT, 2004, p. 148).

O pleno desenvolvimento do poder sobre a vida ocorreu de duas formas diferentes e que se relacionam diretamente. A primeira a partir da anatomia

política executada sobre o corpo humano, visando o aumento de sua utilidade e docilidade. A outra, mais tardia, concentrou-se na concepção do “corpo-espécie” e tem como intuito o controle, a regulamentação e as intervenções biológicas sobre as populações, uma biopolítica. (FOUCAULT, 2007, p. 151-152).

“A disciplina fabrica indivíduos”, “ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício”. O efeito do poder disciplinar não objetiva a apropriação ou a retirada – não no primeiro momento –, mas o adestramento calculado e permanente, utilizando procedimentos menores e humildes que, gradativamente, assumem formas maiores até que seja estabelecida a capacidade de impor seus processos. (FOUCAULT, 2003, p. 143). Foucault assinala:

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII XVIII fórmulas gerais de dominação. (FOUCAULT, 2003, p. 118).

O emprego das disciplinas exclui a faceta negativa de outras formas de dominação que necessitam utilizar a violência para alcançar seu objetivo de sujeição; nessa perspectiva se pode até apontar uma determinada elegância na dinâmica dos processos que levam à obtenção dos resultados em grau de importância semelhante. (FOUCAULT, 2003, p. 118-119).

A “fabricação” de indivíduos tem como finalidade a geração de corpos submissos e adestrados, pois ao mesmo tempo “aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)”. (FOUCAULT, 2003, p. 119).

A disciplina pode ser caracterizada como poder modesto e economicamente mais eficaz, se comparada aos rituais do poder soberano ou aos investimentos empregados pelo Estado, porque ela age nos pormenores com a sutileza, de forma planejada e importa-se com os mecanismos humildes, pois é através deles que busca infiltrar-se nos mecanismos maiores, através da modificação e implementação de seu formato de atuação.

“O sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame.” (FOUCAULT, 2003, p. 143).

Segundo Foucault (1999, p. 286), a biopolítica representa “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico”. O conceito fica mais explícito quando tomado primeiramente à luz da teoria clássica da soberania, pois é característico do poder soberano ter o direito de vida e de morte sobre seus súditos, quando este estiverem sob ameaça.

Trata-se de um poder considerado como de “espada” ou “gládio”, porque o soberano exerce poder sobre a vida através da morte, isto é, matando. (FOUCAULT, 1999, p. 287). O direito soberano de vida e de morte está condicionado à defesa do soberano e a sua sobrevivência como tal. (FOUCAULT, 2007, p. 147).

Esse direito político não foi totalmente suprimido, entretanto passou por uma importante transformação no século XIX, dessa forma, garantindo a sua atualização e execução. O antigo direito soberano de fazer morrer ou de deixar viver foi substituído gradativamente pelo “direito fazer viver e de deixar morrer”. (FOUCAULT, 1999, p. 287). O autor afirma:

Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos. Essa morte, que se fundamentava no direito do soberano de se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir a sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la. (FOUCAULT, 2007, p. 148-149).

Mesmo esse novo poder atrelado diretamente à vida, sua gestão, manutenção e desenvolvimento, tornou-se exponencialmente mais mortífero que o direito de morte do poder soberano, o que pode ser facilmente verificado se comparado ao genocídio que ocorre nos Estados modernos e a realização de guerras que visam a garantia de determinadas vidas contrapostas a outras. É garantido ao Estado o poder de matar para que se possa deixar viver, “mas a existência já não é aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – de uma população”. (FOUCAULT, 2007, p. 149).

O sexismo no racismo de Estado

A sexualidade é uma via de acesso tanto ao corpo-máquina quanto ao corpo-espécie. Ela encontra-se em dupla dependência, isto é, relaciona-se diretamente com o poder disciplinar que age sobre o individual e também necessita das regulamentações populacionais implementadas pelas ações biopolíticas. (FOUCAULT, 1999, p. 300). Em virtude disso e não por mero acaso que “entre cada um de nós e nosso sexo, o Ocidente lançou uma incessante demanda de verdade”. (FOUCAULT, 2007, p. 87). Foucault (2007, p. 88) complementa: “A questão sobre o que somos, em alguns séculos, uma certa corrente nos levou a colocá-la em relação ao sexo. Nem tanto ao sexo-natureza (elemento do sistema do ser vivo, objeto para uma abordagem biológica), mas ao sexo-história, ao sexo-significação, ao sexo-discurso”.

O sexo não deve ser considerado como algo reprimido, ao contrário, nunca antes foi tão necessário pensá-lo, analisá-lo e dizê-lo. Segundo Foucault (2007, p. 93), “o poder não pode nada contra o sexo e os prazeres, salvo dizer-lhes não”. Tal relação negativa serve apenas como imposição de limites, uma demarcação geral das fronteiras. Com relação ao sexo, o poder seria capaz de ditar a lei, isto é, reduzi-lo ao regime binário do lícito e do ilícito, o último em virtude da regra torna-se passível de censura, descamba ao inexistente ou digno de castigo. Foucault (2007) evidencia a importância da unidade do dispositivo da sexualidade e a sua atuação perante o sujeito e o corpo social:

O poder sobre o sexo se exerceria do mesmo modo a todos os níveis. De alto a baixo, em suas relações globais como em suas intervenções capilares, não importando os aparelhos ou instituições em que se apoie, agiria de forma maciça; funcionaria de acordo com as engrenagens simples e infinitamente reproduzidas da lei, da interdição e da censura: do Estado à família, do príncipe ao pai, do tribunal à quinquilharia das punições quotidianas, das instâncias da dominação social às estruturas constitutivas do próprio sujeito, encontrar-se-ia, em escalas diferentes apenas, uma forma geral de poder. (FOUCAULT, 2007, p. 95).

A importante e estratégica posição ocupada pela sexualidade no século XIX propiciou a plena articulação entre as duas formas de exercício do biopoder. De maneira geral, a norma tornou-se a ferramenta que

proporcionou a regulamentação do particular, assim como da população. Dessa forma, esse poder passa a compreender uma ampla e considerável parcela da esfera da vida, do orgânico até o biológico. (FOUCAULT, 1999, p. 300-302).

Sobre o corpo social recai uma incansável necessidade de acompanhamento e proteção subsidiada principalmente pela criação e colocação em circulação de novos saberes, os quais não excluem o tratamento individual, pois o corpo físico particular é concebido como parte constituinte da população. (FOUCAULT, 2004, p. 145). Segundo o autor, “grandes regulações globais” ocorreram durante todo o século XIX no nível estatal e também abaixo dele, por meio de “uma série de instituições subestatais”. (FOUCAULT, 1999, p. 299).

Conforme apresentado anteriormente, o direito de morte garantido ao soberano em circunstâncias específicas de defesa do Estado e de sua existência desloca-se para um gerenciamento e ordenamento da vida e suas necessidades. Essa passagem apresenta um visível paradoxo envolvendo o biopoder, pois esse poder que possui como intuito estimular e proliferar a vida incumbiu-se também de atentar contra ela em nome da manutenção da população contra a ameaça de um inimigo declaradamente interno. (FOUCAULT, 2007, p. 148-149). Nas palavras de Foucault:

Esse formidável poder de morte – e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites – apresenta-se agora como complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração sua multiplicação, o exercício, sobre ela de controles precisos e regulações de conjunto. (FOUCAULT, 2007, p. 149).

A partir da contextualização deste cenário, Foucault apresenta a transição da guerra das raças para o racismo de Estado, ou seja, uma prática institucionalizada e consideravelmente mais agressiva e letal. É diante da ambiguidade revelada pelo exercício desse poder “que intervém o racismo” nos mecanismos estatais. É importante salientar que esse processo não marca a invenção do racismo, mas sim sua inserção em “um novo funcionamento do Estado moderno”. (FOUCAULT, 1999, p. 304). O autor define o racismo como:

O meio de induzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, as distinções das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população uns grupos em relação aos outros. (FOUCAULT, 1999, p. 304).

Esse foi o primeiro efeito descrito pelo autor para a função que o racismo desempenhou dentro do aparelhamento do Estado, a fragmentação da população através da cesura. A segunda funcionalidade permite o estabelecimento de uma “relação positiva”, herdada de uma cultura de guerra e que encontrou espaço no exercício do biopoder, em que a morte do outro anormal ou inferior, além de garantir a segurança pessoal, permite que a vida em geral seja mais sadia e pura na seara biológica da espécie. (FOUCAULT, 1999, p. 305).

“A raça, o racismo, é condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização.” O exercício do antigo direito de morte por parte do Estado é dependente do racismo para sua plena sua realização. A retirada da vida não deve ser compreendida apenas de maneira direta, mas também indiretamente, isto é, como exposição à morte e fatores de risco, “a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 1999, p. 306).

A cesura proporcionada pelo racismo e a possibilidade de fragmentação da população no nível biológico difundida pelo Estado ancoram-se em outras instituições que compõem a sociedade, passando assim a compor uma unidade de discurso falacioso, pois foi construído através de arbitrariedades que remontam os mais diversos períodos históricos da humanidade. Trata-se de um solo fértil para disseminação do sexismo, tema central deste estudo, em que a dominação masculina adquiriu *status* de uma ordem quase naturalizada, pois supostamente possui consonância como o todo.

Segundo Bourdieu (1998, p. 17), a sexualidade presente no universo social não foi constituída de forma autônoma, pois esteve atrelada a outros campos de saberes e “as diferenças sexuais estão inseridas e submersas num sistema de oposições antropológicas e cosmológicas que são constitutivas de uma visão e experiência do mundo”, ou seja, anteriormente já sexualizada.

Foucault apresenta como a relação entre sexualidade, discursividade científica e verdade operou:

A “sexualidade” é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia sexualis*. As características fundamentais a essa sexualidade não traduzem uma representação mais ou menos confundida pela ideologia, ou um desconhecimento induzido pelas interdições; correspondem às exigências funcionais do discurso e do que deve produzir a sua verdade. (FOUCAULT, 2007, p. 78).

Seria incoerente afirmar que a cesura na sexualidade foi uma invenção da sociedade do século XIX, entretanto é a partir desse momento que se empreendem esforços para a elaboração de discursos verdadeiros sobre ela, com o intuito de instituir uma verdade normalizadora. Todavia, a racionalização envolvida no processo muitas vezes se mostrou incapaz de excluir totalmente as premissas que já eram originárias de um pensamento sexualizado. (FOUCAULT, 2007, p. 78-79). O filósofo exemplifica:

O homossexual no século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. (FOUCAULT, 2007, p. 50).

A oposição entre o masculino e o feminino foi produzida de forma dicotômica e “é dotada de uma necessidade objetiva e subjetiva, pelo fato de estar emaranhada em ser sustentadora e de ser sustentada por um inextricável e inexaurível sistema de oposições homólogas, as quais, todas elas, se reforçam mutuamente”. (BOURDIEU, 1998, p. 17). Esses fatores podem ser apontados como facilitadores do exercício de um discurso racializado, pois servem para a imposição de uma demarcação do que é legítimo a cada um dos gêneros, impossibilitando a intercambialidade de características e significados.

De acordo com Trevisan (1998, p. 39), os conceitos de masculinidade e feminilidade são defendidos por duas vertentes distintas, uma biológica e outra através de construções ideológicas. Todavia destaca que:

Do ponto de vista biológico, a definição de gênero parte das especificidades orgânicas e glandulares que determinam o que é próprio da mulher e do homem – com projeções complicadas num espaço psicológico configurado de modo “masculino” e “feminino”. A partir daí seguem-se as construções culturais definindo os gêneros. (TREVISAN, 1998, p. 40).

Segundo Lins (1998, p. 9), a dominação masculina é uma “criação ímpar”, quase naturalizada e que exerce sua força na existência de homens e mulheres. Para Bourdieu (1998, p. 18), “a ordem masculina” esteve até recentemente arraigada em toda parte da vida humana e reverberava como um eco, nas relações familiares, nos corpos, nos ambientes profissionais, nas instituições e até mesmo nos espaços físicos. Toda essa organização social, no âmbito material, retrata “estruturas cognitivas” gravadas nas mentes e nos corpos. O autor complementa:

O caso da dominação de gênero mostra melhor do que qualquer outro que a violência simbólica se dá por meio de um ato de cognição e de mau reconhecimento que fica além – ou aquém – do controle da consciência e da vontade, nas trevas dos esquemas de *habitus* que são ao mesmo tempo gerados e generantes. (BOURDIEU, 1998, p. 22-23).

Segundo Bourdieu (1998, p. 20), “a virilidade, mesmo em sua dimensão ética, ou seja, como a quididade do *vir*, *virtus* princípio de conservação e de crescimento em honra, é tacitamente inseparável da virilidade física”. Não se trata de um dom ou algo natural, pois é um produto fabricado através do molde socialmente aceito em que o sujeito adquire êxito por meio do cumprimento de deveres e provações que lhe garantem a geração de valor.

A dominação masculina presente nos discursos sexistas, que ainda perpassam todo o corpo social, são resquícios consideráveis que encontraram, na política segregacionista e no racismo de Estado, uma forma de permitir o pleno exercício do biopoder sobre a vida, incluindo o direito de matar direta e indiretamente os considerados anormais, inferiores ou degenerados. A masculinidade analisada sob esse viés pode ser considerada como uma verdade normalizadora, oriunda de princípios de pensamento sexualizado, que obedeceu a necessidades de um período histórico.

Considerações finais

A crise da masculinidade aparenta ser uma consequência de um pensamento racializado que firmou suas bases em premissas falaciosas, com o objetivo de produzir verdade para ser utilizada de forma normalizadora em um determinado período histórico, mas que não consegue mais se sustentar por conta própria.

As investidas realizadas para retomar e normalizar o discurso sexista aparentam cada vez mais serem violentas, pois estão em discordância com as transformações que já atravessam o masculino. Segundo Nolasco (1993, p. 26), o fortalecimento das democracias é um fator que contribui para “os homens repensarem sua forma de inserção social”.

A cesura racial, a forma binária de enxergar o mundo e a sistematização dicotômica da sexualidade proporcionam o exercício da violência simbólica. Ela encontra-se, diversas vezes naturalizada, nas instituições, nas leis, no inconsciente coletivo, nos corpos e no pensamento.

A mudança comportamental do homem já teve início, entretanto depende da “autorização social”, pois ela é responsável por gerar reconhecimento e valorização ao sujeito que participa de atividades e situações anteriormente reclusas a ele, pois eram consideradas femininas. (NOLASCO, 1993, p. 17).

A desintegração do masculino torna-se uma possibilidade significativa tanto para a realização de esforços que visem ao enfraquecimento do pensamento racializado, quanto para a criação de um novo modelo de masculinidade, esse condizente com a realidade.

Referências

BOURDIEU, Pierre. Conferência do Prêmio Goffman: a dominação masculina revisitada. *In*: LINS, D. (org.). **A dominação masculina revisitada**. Campinas: Papyrus, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 18. ed. São Paulo: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel; MACHADO, Roberto. **Microfísica do poder**. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004. v. XXIII.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 27. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

LINS, Daniel. **A dominação masculina revisitada**. Campinas: Papyrus, 1998.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

NOLASCO, Sócrates. **O mito da masculinidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

TREVISAN, João Silvério. **Seis balas num só buraco**: a crise do masculino. Rio de Janeiro: Record, 1998.

Racismo e necropolítica: variações para uma biopolítica pós-colonial

André Brayner de Farias*

Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo caráter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro chamamos o *devir-negro do mundo*. (MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. p. 18).

1 Introdução

A história do racismo moderno está tão essencialmente ligada à gênese da biopolítica, essa forma moderna e historicamente recente de poder sobre a vida, que quase podemos afirmar tratar-se de uma mesma e única narrativa. Mas é preciso sempre lembrar que o racismo é mais antigo que sua versão biológica e estatal forjada no século XIX,¹ e também que o governo e o poder sobre a vida é ao menos tão antigo quanto a própria ideia de política. Porém, certamente, o que chamamos hoje de biopolítica ou biocapitalismo (ou simplesmente capitalismo) dependeu historicamente desse processo ou dessa ficção tipicamente europeia, segundo a qual a humanidade é o conceito geral que designa um mosaico de múltiplas raças. E não há outra razão para classificar essa natural variedade de tipos humanos senão a que estabelece a diferença como hierarquia. A raça é o dispositivo ideológico e político que permite todo conjunto de práticas de dominação e submissão de povos; que toma como referência ou marco zero o homem branco europeu; e que impõe todo sistema de *gestão brutalizada da vida*, que iremos reconhecer

* Doutor em Filosofia. Professor no PPG em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul. E-mail: abraynerfarias@yahoo.com

¹ Ver a esse respeito BETHENCOURT, Francisco. **Racismos**: das cruzadas ao século XX. Trata-se de um estudo de largo alcance histórico, fartamente documentado, que parte da hipótese de que o racismo antecede em muito a teoria das raças.

primeiramente, e mais evidentemente, no mundo colonizado (África e Américas), mas que pouco a pouco torna-se o próprio paradigma político nessa época em que a economia, que significa o regime de controle dos processos vitais, dão significado à ideia de governo. Digamos que o mundo colonizado é apenas o primeiro ensaio moderno, ou o laboratório, de um processo de dominação que hoje reconhecemos como global.

Evidentemente, entender o racismo, ontem e hoje, passa obrigatoriamente pelos episódios que marcaram a história da África e dos africanos do século XV, em diante. Este seria o aspecto mais visível e por isso mais recorrente das narrativas sobre racismo, sobretudo em se tratando da colonização das Américas. Por isso é justo elevar a condição da negritude como paradigma da questão racial. Por outro lado, entender o racismo como questão da nossa modernidade política, entender o que significa o racismo como discurso e prática política deve nos levar a ver, ontem e hoje, a questão racial para além da condição afrodescendente. A questão do racismo não só não inicia com a escravização dos africanos, como também não se resolve na ontologia que tende à redução pura e simples da raça ao negro e do negro à raça. Ou seja, o racismo, ontem e hoje, assume formas diversas, e, se na história das Américas, o discurso de todas as resistências negras determina os rumos de nossa compreensão da questão racial, mais ainda deverá fazer compreender o processo global que Achille Mbembe denomina, em seu *Crítica da razão negra*, como o *devoir-negro do mundo*.

2 Da colônia à pós-colônia e avante: racismo, política e economia

O *devoir-negro do mundo* é o racismo para além do racismo. Certamente, foi e ainda é preciso identificar o processo histórico que elabora a ideologia racial. Mas tal elaboração em sua gênese está tão associada à fisiologia política dos Estados modernos, que uma vez posto em operação, uma vez demonstrada sua eficácia, o dispositivo em si já não importa tanto quanto suas consequências. De maneira que denunciar e combater o racismo, hoje, é ou deve ser o mesmo que denunciar e combater o modo como a economia, ou mais simplesmente o capitalismo, se confunde com a política. O racismo é estrutural e estruturante, ele *arma* o capitalismo, e a política como

capitalismo. A economia dele depende. O discurso biopolítico e a crítica pós-colonial, certamente, que se comunicam quanto ao tratamento da questão. Mas é preciso reconhecer as singularidades, e porque não dizer, inclusive naquilo que concerne aos *lugares de fala*. A teoria foucaultiana explica bem um racismo como o da Alemanha nazista, um racismo europeu forjado no século XIX e experimentado no século XX. A perspectiva de Achille Mbembe é a do racismo como escravidão praticada nas *plantations*, o racismo do ponto de vista de quem foi colonizado, e está ciente e comprometido com a ideia de que o pensamento, em todos os seus níveis, mas aqui enfatizamos o ético-político, *só pode ser*² de ora em diante pós-colonial. Não se trata de reivindicar o tal lugar de fala numa posição ainda binária, identitária, só que invertida, pois creio que há um risco nessa posição que é o de contaminar a legítima e esperada *ação política de estilo pós-colonial* com uma dose de *reativismo*, que, mesmo pequena, pode ser fatal. Esse é um ponto fundamental nesse debate.

Há no conceito de *lugar de fala* um problema que nem sempre pode ser evitado, que é o de reivindicar a voz querendo que o outro, o dominador, o opressor, se cale. Mesmo que isso não venha como uma regra explícita, é algo que está implícito, e de maneira complicada, uma vez que não pode ser admitida sem confessar sua fraqueza reativa: sim, porque a voz não vai *agir* simplesmente, ela vai agir *reagindo*. O lugar de fala se acomoda bem no paradigma do multiculturalismo e da tolerância, o seu problema é a ênfase na identidade. Mais uma vez lembremos que Mbembe não está reivindicando identidade e reconhecimento, mas uma desontologia, a perspectiva do *devoir negro*, não a do *ser negro*. Uma política multicultural e *tolerante* não pode

² Isso é muito radical, muito mais do que normalmente supomos. Porque se trata de um exercício permanente de descolonização, uma vez que a colonização é não só resistente como recorrente e ressurgente. De todos os pontos de vista, a não ser o das formas explicitamente fascistas, o pensamento *só pode ser* pós-colonial. Há uma verdade nessa assertiva difícil de ser negada, sem que se caia no problema da cegueira europeia, tão bem reportada por Susan Buck-Morss no ensaio Hegel e o Haiti. Não há como negar o aspecto paradigmático da *pós-colonialidade* e ao mesmo tempo evitar o *faz de conta* que diz *quem tem e quem não tem* História, e, no fim das contas, o próprio *racismo estrutural e estruturante* das formas de pensamento. Que forma de pensamento político, ético e estético pode hoje merecer alguma dignidade, sem que esteja profundamente comprometido com a necessidade de superar o racismo? Se isso for verdade – e quem haverá de negá-lo? –, então, *o pensamento digno de ser chamado de político só pode ser pós-colonial*.

fortalecer a luta antirracista, porque evidentemente seu discurso continua partindo do pressuposto ideológico da raça, essa mentira. Não tolerar ou tolerar a fala de alguém é uma maneira mais ou menos explícita de não querer escutar. Se digo que o outro, esse opressor, precisa se calar para escutar o que tenho a dizer, estou implorando pela sua tolerância, ou dizendo: *apenas faça de conta que quer me escutar*. Então, no fundo, compactuamos com o mesmo fundo comum, racializado, ainda que distribuindo melhor, supostamente, os direitos. É preciso que o *lugar de fala pós-colonial* não seja reativo e, para tanto, é preciso se livrar da muleta identitária. Um discurso de fato forte faz surgir de si mesmo a força, porque suficientemente livre e autônomo, para ser *ação* (e não reação). A voz pós-colonial não tem que reivindicar tolerância, mas o seu devido lugar no comércio das narrativas que disputam a compreensão política do mundo. A decolonização precisa contagiar o pensamento ético-político em geral, isso só pode ser uma luta permanente.³

Para explicar a violência racial que estrutura a sociedade brasileira, por exemplo, é preciso voltar ao colonialismo ibérico do primeiro capitalismo, quando a Europa é o último estágio do processo de transformação que sai da África e vai às Américas, e no qual o negro padece da metamorfose forçada em que passa de mineral a metal, e depois de metal a moeda, como diz Mbembe.⁴ Os países colonizados pela Europa conhecem na prática a forma econômico-política mais pura do racismo, a escravidão. Enquanto a Europa só conhece de longe, teoricamente. E mesmo teoricamente, como bem

³ O conceito de *decolação do mundo*, que Achille Mbembe analisa no segundo capítulo de seu livro *Sair da grande noite*, aponta na direção de um pensamento pós-colonial *ativo*. A ideia de *decolação* supõe a eliminação das cercas que condicionaram a mentalidade, mesmo as supostamente críticas e, conseqüentemente, a retomada do conceito de *mundo* como coparticipação e cocriação. “A ideia de *decolação* inclui a de *eclosão*, de surgimento, de advento de algo novo, de desabrochar. *Decoladir* significa então retirar as cercas de modo que aquilo que estava enclausurado possa emergir e desabrochar. A questão da *decolação* do mundo – do pertencimento ao mundo, da habitação do mundo, da criação do mundo, ou ainda das condições sob as quais nós fazemos o mundo e nos constituímos como herdeiros do mundo – está no coração do pensamento anticolonialista e da noção de *descolonização*. Poderíamos até dizer que é seu objeto fundamental.” (MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 70).

⁴ Ver citação na nota 11.

verifica Susan Buck-Morss,⁵ há uma estranha cegueira e surdez do ponto de vista das filosofias que exaltam o valor da liberdade, face à realidade deliberadamente cruel e usurpadora da liberdade que são as colônias, verdadeiros empreendimentos econômicos, inovações, diríamos, para alavancar a produção de capital, perfeitamente justificada por beneficiar a vida nas metrópoles. O caso da Revolução Haitiana é interessante porque os escravos na colônia francesa estão simplesmente estendendo ao além-mar a vaga da Revolução Francesa. O que se experimenta ali é a vitória da liberdade contra a escravidão, a revelar a condição histórica do povo africano, de cuja negação sistemática dependeu o programa colonizador.

Porém, o que mais importa é a interpretação que daremos a um conceito como esse da *Crítica da razão negra*, o *devir-negro do mundo*. Tal ideia pertence a um tempo filosófico multilateral, ou seja, não mais centrado na Europa como matriz simbólica; esse tempo unificado hoje pela crise ecológica global e pela crise política e econômica. O devir-negro é a expressão da tendência biopolítica dos corpos, a expressão do *animal laborans* de Hannah Arendt. O devir-negro é a atualização pós-colonial da condição humana no século XXI, ele nomeia o processo de redução econômica da vida: estamos todos de alguma forma escravizados, todos ameaçados em nossa autodeterminação pelo fato de que a economia preenche em nossa vida o espaço político, a economia politiza nossa vida, e a condição escrava ou animal, o devir-negro, é a consequência desse processo. Aqui é importante pontuar duas coisas: primeiro: que no tempo apontado por Foucault como sendo o tempo que inaugura o biopoder, o tempo das instituições disciplinares; que no momento histórico quando a Europa está ensaiando uma mudança radical na base política de sua sociedade, mudança essa que

⁵ “No século XVII, a escravidão havia se tornado a metáfora de base da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder. A liberdade, seu conceito antítese, era considerada pelos pensadores iluministas como o valor político supremo e universal. Mas essa metáfora política começou a deitar raízes no exato momento em que a prática econômica da escravidão – a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de *não* europeus como mão de obra nas colônias – se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, a ponto de, em meados do século XVIII, ter chegado a lastrear o sistema econômico do ocidente como um todo, facilitando, de maneira paradoxal, a expansão ao redor do mundo dos próprios ideais do Iluminismo, que tão frontalmente se contradiziam.” (BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 edições, 2017. p. 33).

elabora pouco a pouco as formas políticas do pensamento racial, as formas do racismo de Estado, típicas do século XIX, as colônias já são verdadeiros laboratórios do pensamento racial, ou seja, não precisaram esperar pelo século XIX; segundo: a forma, por excelência, do biopoder no século XXI, aquilo que universaliza a condição biopolítica, hoje, tem evidentemente ligação com a modernidade europeia inventada no século XIX, mas é sobretudo essa *tendência* que ganha corpo no mundo, é sobretudo esse processo de produção capitalista ligado ao *lado esquecido* ou *silenciado* da modernidade europeia, não o racismo científico e de Estado, mas o racismo colonial. Devir-negro do mundo, racismo pós-colonial, processo de animalização conduzido pela gestão das necessidades.

3 Animalização: da política como satisfação de necessidades à politização do animal

Que ele seja, tal processo, praticamente coincidente com a crescente pauperização da vida, a animalização não é, no entanto, um “privilégio” dos despossuídos. Essa confusão entre economia e política converte todos em *animal laborans*: este ser cuja existência consiste em desprender energias basicamente para a satisfação de suas necessidades, e tais necessidades estão condenadas a não serem jamais plenamente satisfeitas, seja porque são básicas e precisam ser constantemente repostas, seja porque a própria economia se encarrega de produzir sempre novas necessidades. Nesse sentido preciso, o “rico” está tão animalizado ou escravizado pela condição econômica quanto o “pobre”. Em outras palavras, estamos todos, pobres e ricos, aliados de nossa condição política, se por *condição política* devêssemos entender aquilo que propriamente constitui nossa capacidade de *agir*. Na medida em que reduzimos a condição humana à satisfação de necessidades, na medida em que a economia assume o lugar da política, não mais agimos, mas nos comportamos. Essa seria uma maneira arendtiana de articular a biopolítica: a biopolítica é a forma do poder associada à redução da vida à dimensão econômica ou, ainda, é a forma do poder adequada à substituição da *ação* pelo *comportamento*. *Agir* é coisa bem diferente de *se comportar*, e vejamos se Foucault e Arendt não estão falando de um mesmo processo: Foucault – ‘a partir do século XIX trata-se, do ponto de vista do poder político,

de submeter a vida da população a variados processos de *normalização*'; Arendt – 'a condição humana na época moderna tende a se reduzir ou a se formatar ao modo do *trabalho*, que é o esforço para suprir necessidades, e uma vez que a economia substitui a política, é o *comportamento* que vai definir o novo modo de existir, e não mais a *ação*, que é a condição propriamente política, e segundo Arendt, a mais elevada condição humana.

Uma análise conhecida dos leitores de *A condição humana*, a diferença entre ação e comportamento é uma perspectiva de questionamento da situação política, de seu significado, que eu diria incontornável para entender nosso tempo. Mas, no debate dos estudos animais, quando reivindicamos a politização dos animais através da elevação de seu estatuto ético, essa *queda* da ação para o comportamento, apontada por Arendt como signo de nossa animalização laborante, terá que encontrar, ou melhor, terá que *inventar* o caminho para uma ressignificação política. Já que nossa animalização é inevitável, já que é indiscutível que os animais merecem um tratamento compatível com sua dignidade, é preciso afirmar uma *tomada para si da condição biopolítica*: uma improvável virada, não para voltar a ter o que tinha ou ser o que era, mas para, desde a condição animalizada, *iniciar algo novo*; virar o jogo da condição biopolítica e *aprender a agir como animais*; dar, na condição de animais e assumindo-a como tal, um contragolpe no comportamento. Isso seria desviar da resignação e do ressentimento pela via de uma ressignificação do que seja o político, nesse tempo em que reivindicamos para os animais uma condição de dignidade moral, no mesmo tempo em que protestamos o nosso rebaixamento, nossa queda no comportamento. Proteger os animais, dar a eles condição jurídica não é suficiente, é preciso *aprender com os bichos*, com o cão que aparentemente se leva para passear no parque, quando na verdade pegamos carona com ele. Não conversar sobre os cães, pois isso ainda é objetivá-los, mas conversar *a partir* deles, segundo o ponto de vista deles.

Desejaríamos encostar dessa forma, só que por outra via, no perspectivismo ameríndio descrito pela antropologia pós-estrutural de Viveiros de Castro. *Por outra via* que, do ponto de vista da teoria antropológica, trata-se justamente de não percorrer, porque no caso da metafísica canibal toma-se a humanidade como o fundo comum de todas as

coisas, e não como é nosso caso, a animalidade: “Aqui caberia apenas acrescentar que se essa ordem intensiva não conhece distinção de pessoas nem de sexos, tampouco conhece qualquer distinção de espécies, particularmente uma distinção global de humanos e não-humanos: no mito, todos os actantes ocupam um campo interacional único, ao mesmo tempo ontologicamente heterogêneo e sociologicamente contínuo (ali onde toda coisa é ‘humana’, o humano é toda uma outra ‘coisa’).⁶ Talvez seja pedir demais querer encostar no perspectivismo, mas o que vale aqui é o desejo de obter o efeito, ainda que “roubando”, pois nunca seremos índios. Por outro lado, se bem entendo, tomar o pensamento dos índios para uma filosofia política pós-colonial é exatamente o propósito. Em todo caso, trata-se de obter os efeitos, ou, como diria Deleuze, fazer um filho pelas costas: assumir a animalidade como condição política, e fazer nascer do humano *toda uma outra coisa*, ou algo como: “ali onde não mais rebaixamos a animalidade, o humano é toda uma outra coisa”.

4 A cesura racial e a política como guerra, ou – quem vai pagar a conta?

Mas essa forma de abordar a biopolítica – a que analisa desde a perspectiva do suprimento de necessidades, e por onde ricos e pobres estarão no mesmo horizonte – é, por assim dizer, panorâmica. Não está errado afirmar que o reino das necessidades nivela por baixo a condição humana, mas é preciso reconhecer que a luta pela satisfação de necessidades é desigual e produtora de desigualdade. Enquanto satisfazemos necessidades econômicas, estamos todos na esfera do comportamento, portanto *não agindo* propriamente. O comportamento é uma categoria biológica, a ação é uma categoria política: quando o comportamento substitui a ação, quando a mera satisfação animal é o que nos mobiliza na esfera pública, não podemos mais falar em condição política *stricto sensu*, mas em *condição biopolítica*. É lógico que precisamos atacar a doença da desigualdade econômica; é lógico que o fato de que ela se agrava, de que há uma tendência clara de distanciamento entre ricos e pobres, demonstra a falência de um sistema

⁶ VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, n-1 edições, 2015. p. 145.

econômico que precisa ser substituído. Mas, por si só, o discurso político do combate à desigualdade, verdadeiro mantra da esquerda, não tem condições de resgatar a força propriamente capaz de engendrar a *ação*. Se, de um ponto de vista realista, o que podemos esperar dos políticos é que ao menos saibam mitigar os efeitos danosos da submissão à lógica do capitalismo financeiro, decretamos que não pode haver política no sentido autêntico. O combate à desigualdade e, eventualmente, os governos que se mostram exitosos em promover políticas que diminuem a pobreza, na verdade se conformam à ideia de que a condição humana é satisfazer necessidades, portanto, aceitam nosso processo de animalização, com nosso rebaixamento biopolítico.⁷

Evidentemente, as necessidades não são as mesmas, e acessar necessidades para além da mera subsistência, por exemplo, poder saciar a fome de cultura, tem um preço muito elevado, que não se compreende apenas matematicamente. A questão de saber *quem paga a conta* está na gênese das sociedades modernas. No processo histórico do colonialismo, ela é bastante evidente: as benesses da metrópole são financiadas pela instituição do trabalho escravo na colônia. Quem paga a conta é esse contingente conceitual e materialmente animalizado, ou seja, alijado da condição humana, que é o escravo. Mas a sociedade, movida pelo seu próprio processo histórico, precisa evoluir. Superar a etapa do escravismo é condição *sine qua non*. Em todo caso, alguém precisa continuar pagando a conta. Para entender como resolver esse impasse moderno, para entender por que a ideia de humanidade autônoma e livre é tão teórica e, no fim das contas, utópica, é preciso compreender o papel que passa a desempenhar o dispositivo da *cesura racial*. A explicação vem de Foucault em seu curso *Il faut défendre la société*. Ela é interessante principalmente pelo fato de que a questão racial ganha contornos mais amplos, mais consistentes para um diagnóstico do problema político e para mover uma interpretação mais

⁷ Um outro tipo de política, mais disposta a promover mudanças estruturais e consequentes, teria que fazer saltar para além da necessidade, fazer falar sem que seja por uma voz faminta ou, antes, *apesar da voz faminta*. Teria, assim, assumido o compromisso de *politizar o animal*, na certa porque já seria de alguma forma uma *política animalizada*, dado que estamos todos sob variados regimes biopolíticos e dado que seguimos fomentando o desejo político. Se o desejo político é algo que deve transcender a gestão das necessidades, assumir ou afirmar a condição animal só poderá significar a necessidade de *animalizar a política*.

consequente a respeito da multiplicidade de problemas que a ideologia racial produz. A hipótese de Foucault permite ir além da questão específica do negro, da condição da negritude, e dessa forma, problematiza um certo exclusivismo que o tratamento identitário da questão acaba por produzir. Mas se pensamos o *racismo à brasileira*, é difícil sair da equação racismo e negritude; racismo e afrodescendência; racismo e passado de *plantation* escravagista. No entanto, mesmo o modelo pós-colonial de leitura sugere que essa equação não seja suficiente para entender a particularidade do racismo no século XXI, que é sua dispersão formal em processos que prescindem do próprio conceito de raça, cientificamente sem fundamento. É preciso inventar maneiras de continuar extraindo as consequências do racismo, porque sem elas a economia não se *arma* como tem que se armar,⁸ justamente para defender a sociedade. De várias formas, o capitalismo em sua metamorfose histórica, em sua evolução, continua escravizando, embora tal processo também tenha forçosamente se metamorfoseado pelo discurso da liberdade (e para isso colaboraram tanto o liberalismo quanto o socialismo).

Segundo Foucault, o racismo no século XIX é uma herança do discurso moderno de *guerra das raças*,⁹ com uma diferença importante, entre várias, a

⁸ O verbo *armar* não pode ser mais adequado para uma abordagem do Brasil em tempos de neofascismo. O racismo *arma* o capitalismo, como uma estrutura arma uma arquitetura. Mas isso soa melhor no sentido literal, ou melhor, quando envia para seu significado real: o capitalismo se *arma* para defender a sociedade de suas contaminações, ou ainda, o “cidadão de bem” se *arma* para defender sua vida, seu patrimônio, seus direitos, inclusive o direito de matar os maus que ameaçam sua vida, seu patrimônio, seus direitos.

⁹ “Ora, o que o discurso da luta das raças vai fazer aparecer é, precisamente, essa espécie de ruptura que vai mandar para um outro mundo algo que vai aparecer desde então como uma antiguidade: aparecimento de uma consciência de ruptura que não havia sido reconhecida até então. Surgem, na consciência da Europa, acontecimentos que até então eram vagas peripécias, que não tinham, no fundo, arranhado a grande unidade, a grande legitimidade, a grande força fulgurante de Roma. Aparecem acontecimentos que vão [então] constituir os verdadeiros primórdios da Europa – primórdios de sangue, primórdios de conquista: são as invasões dos francos, as invasões dos normandos. Aparece algo que vai, precisamente, individualizar-se como ‘a Idade média’ (e será preciso esperar o início do século XVIII para que, na consciência histórica, seja isolado o fenômeno a que se chamará feudalismo). Aparecem novas personagens, os francos, os gauleses, os celtas; aparecem também outras personagens mais genéricas, que são a gente do Norte e a gente do Sul; aparecem os dominadores e os submissos, os vencedores e os vencidos. São esses agora que entram no teatro do discurso histórico e que daí em diante constituem seu principal referencial. A Europa se povoa de recordações e de ancestrais cuja genealogia ela até então nunca fizera. Ela se fissa sobretudo numa divisão binária que até então ignorava. Uma consciência histórica totalmente diferente se constitui e se formula ao mesmo tempo através desse

de que a raça inferior é, na guerra das raças, um elemento que ameaça externamente a sociedade, enquanto que no século XIX, o racismo introduz ou incorpora essa noção biológica, darwiniana, de que a espécie realiza por sua própria natureza, um processo de aperfeiçoamento, de onde naturalmente decorrerá a necessidade de identificar os mais fracos, os degenerados de toda sorte, os anormais; e de se proteger deles, sobreviver a eles, declarar guerra a eles. Mas não mais uma guerra contra inimigos externos, e sim uma guerra silenciosa, muda, que deverá transcorrer preferencialmente na mais harmoniosa paz. O discurso racista é um dos instrumentos mais importantes para justificar as ações políticas de defesa da sociedade.

Quando Foucault inverte a tese de Clausewitz, e diz que a política é a continuação da guerra por outros meios,¹⁰ ele sustenta que o racismo cumpre, a partir do século XIX, uma função fundamental nessa defesa permanente da sociedade que é a política. A cesura racial é o que vai movimentar o processo propriamente biopolítico, o governo da vida baseado no regime de regulamentação biológica da população, mas é sobretudo aquilo que atualiza no século XIX *o poder soberano de matar*. A partir do racismo de matriz biológica, a normalização biopolítica se desenvolve na direção de uma tanatopolítica: a defesa da vida, que é a defesa da sociedade, justifica a identificação e seleção dos degenerados, a sua estigmatização e, a partir daí, a

discurso sobre a guerra das raças e desse apelo à sua ressurreição. Nessa medida, pode-se identificar o aparecimento dos discursos sobre a guerra das raças com uma organização do tempo totalmente diferente na consciência, na prática e na própria política da Europa.” (FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 88).

¹⁰ “[...] se é verdade que o poder político para a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros. Seria, pois, o primeiro sentido a dar a esta inversão do aforismo de Clausewitz: a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra. E a inversão dessa proposição significaria outra coisa também, a saber: no interior dessa ‘paz civil’, as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força – [...] –, tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra. E seria para decifrar como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições.” (FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 23).

série de processos pelos quais, sobretudo os oriundos da África colonizada, mas não somente estes, vão sofrer todo tipo de predação e desapossamento de sua autodeterminação, como aponta Achille Mbembe,¹¹ até que o desaparecimento estrito seja uma consequência natural e desejável. Para defender a sociedade, para fazer proliferar a vida biopoliticamente, é preciso saber quem deve morrer, quem são os matáveis. Os negros, sempre, mas também os judeus, os ciganos, os homossexuais, os loucos, enfim, os degenerados de toda sorte. A política como proliferação da vida negra, a negritude como tendência, devir, e não mais ou não apenas como identidade ou herança africana.

Foucault analisa a gênese do racismo exatamente no ponto onde a temática da sexualidade tanto substitui quanto se justapõe à temática do sangue.¹² Essa transição do sangue ao sexo descreve a passagem do poder

¹¹ Essa passagem é um bom exemplo do que poderíamos chamar uma biopolítica do Negro, do ponto de vista do pensamento pós-colonial africano: “O substantivo ‘Negro’ é depois o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai *metal*. Esta é a sua dupla dimensão metafórica e econômica. Se, sob a escravatura, África é o lugar privilegiado de extracção deste mineral, a plantação, no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar da sua fundição, e a Europa, o lugar da sua conversão em moeda. Esta passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* é uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo. A extracção é, de imediato, dilaceração ou separação de determinados seres humanos das suas origens de berço. Segue-se a ablação ou extirpação – condição para que a prensagem (sem a qual não se consegue nenhuma extracção) pudesse efetivamente acontecer. Quando se faz passar o escravo pelo laminador, pressionando-o de modo a extrair dele o máximo proveito, não se trata simplesmente de converter um ser humano em objecto. Não ficará apenas uma marca indelével. Produz-se o Negro, isto é, [...], o sujeito de raça, ou ainda a própria figura daquele que se deve manter a uma certa distância – de que podemos desembaraçar-nos quando *aquilo* deixar de ser útil.” (MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2017. p. 78).

¹² A cerca da temática do sangue no contexto do nacional-colonialismo e de suas práticas eugenistas, encontramos a seguinte passagem no *Crítica da razão negra*: “O tema da diferença de qualidade entre as raças é assim inseparável da antiga temática do sangue, que sabemos ter sido utilizada antes para assegurar os privilégios da nobreza. Desta vez, a sua propagação virá pelo projeto colonial. As pessoas são persuadidas de que a civilização do futuro será criada com sangue branco. Todos os povos que aceitaram o cruzamento de raças caíram na abjecção. A salvação reside numa total separação de raças. As multidões negra e amarela são prolíficas – acumulando rebanhos que é preciso deportar ou, como alguns afirmaram mais tarde, cujos machos devem, no limite, ser esterilizados. Sonha-se igualmente com o dia futuro, no qual será possível fabricar a vida, obter o que se decidir ser um ser vivo com escolha. O projecto colonial se alimenta de maneira inédita da raciologia, da qual um dos pontos culminantes é o sonho de revolucionar as regras da vida e, no fim das contas, possibilitar a criação de uma raça superior.” (MBEMBE, *op. cit.*, p. 114-115).

soberano, aquele que tem o direito de morte ou o direito de derramar o sangue, ao poder disciplinar e biopolítico, aquele que se constitui pela gestão dos processos vitais, no nível do corpo individual e no nível da população. A sexualidade surge como tema representativo do biopoder no século XIX, da mesma forma como até então a simbólica do sangue representou o esquema do poder soberano. Diz Foucault: “Para uma sociedade onde predominam os sistemas de aliança, a forma política do soberano, a diferenciação em ordens e castas, o valor das linhagens, para uma sociedade em que a fome, as epidemias e as violências tornam a morte iminente, o sangue constitui um dos valores essenciais”.¹³ A partir do século XIX, a questão política não é mais simbólica, mas analítica: “os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo”.¹⁴ Mas não é tanto na passagem quanto na *justaposição*¹⁵ do sangue ao sexo que o racismo vai encontrar sua forma moderna, essa que conhecemos e praticamos: “O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquia social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida cotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça”.¹⁶ O nazismo, onde costumamos identificar o regime político do terror racista por excelência, nada mais foi do que a aplicação tosca e, segundo Foucault,

¹³ FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2009. p. 160.

¹⁴ *Ibidem*, p. 160-161.

¹⁵ É fundamental entender essa ideia de *justaposição* (no caso do sangue ao sexo) para compreender o modo como o poder soberano de matar, relacionado à simbólica do sangue, sobrevive ao século XIX, e não de qualquer forma, pois, como afirma Foucault, nunca se matou tanta gente em nome da vida e da sobrevivência da população, é que “os massacres se tornaram vitais”. *Ibidem*, p. 149). A *justaposição do sangue ao sexo* explica como a normalização continua, por outros meios, o direito de matar: “a temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade”. (*Ibidem*, p. 162).

¹⁶ *Ibidem*, p. 162-163.

ingênua, dos princípios racistas. De fato, dificilmente encontramos na história recente um conjunto tão elaborado e minucioso de circunstâncias representativas do terror racista estatal como o que se deu no hitlerismo, mas é a própria história que recomenda observar mais de perto o que ocorreu no passado e o que ocorre no presente.

5 Sempre mais do mesmo: ocupação territorial e produção do visível

Para tomar um exemplo paradigmático do presente racista que nos ajuda a entender a lógica de continuação do que podemos chamar de *produção estruturante de consequências*: a ocupação colonial contemporânea da Palestina, que obedece a uma lógica semelhante às políticas de segurança aplicadas nas grandes cidades brasileiras, a mesma lógica de invisibilização do encarceramento em massa que segrega, sistematicamente, a população negra em países como Estados Unidos e Brasil.¹⁷ No ensaio *Necropolítica*, Mbembe elabora uma comparação entre a velha e a nova forma de colonialismo, analisando a ocupação da Palestina de maneira muito objetiva e transparente. Também encontramos em Davis, *A liberdade é uma luta constante*, provocações interessantes sobre a urgência de atualizar a luta antirracista pelo acolhimento da causa palestina.

A questão central do comentário presente em *Necropolítica* diz respeito à relação, sempre visceral, entre poder soberano e territorialidade. Entender o processo de segregação necropolítica nas sociedades do século XXI é dar-se conta do óbvio: que sempre o poder colonial preocupou-se com a tomada do espaço, com a determinação de novas *geografias* e, por elas, a produção de campos de visibilidade. A questão do poder soberano, bio e necropolítico, é a da tomada do espaço para a determinação de um desenho, uma *paisagem*, onde haverá o que deve ser visto, o naturalmente visível e, no processo mesmo de produção geográfica (e histórica) do visível, aquilo que deve se tornar *invisível*, portanto, aquilo que deve desaparecer, mesmo quando, e principalmente aí, insistir em reproduzir e perpetuar sua aparição. A negritude, ou melhor, o *enegrecimento*, como diz Mbembe não mais entendido necessariamente pela herança genética africana, mas como *devir*

¹⁷ Ver ALEXANDER, Michelle. **A nova segregação**: racismo e encarceramento em massa. São Paulo: Boitempo, 2017.

do mundo; o *enegrecimento* como motivo de um regime que seleciona o que deve ser visto, e *como* deve ser visto tanto o visível quanto o invisível; enfim, o *enegrecimento* como necessidade operacional de um sistema econômico-político, de um projeto de civilização.

E dado que o visível depende economicamente do invisível, a ontologia da colonização, essa constância, é a própria violência como princípio de constituição. Violência no seu mais amplo e variado espectro, desde a pura cegueira social como processo, como *habitus*, o nosso tão conhecido e cotidiano *faz de conta*, que naturaliza para poder não ver, até as formas extremas da aniquilação, passando pelas mais variadas formas de mascaramento e dissimulação. Se o invisível insiste em aparecer, não resta saída senão fazer de conta que ele não existe, condicionar o comportamento pela moral da indiferença. De todos os lados, de dentro e de fora, alguma forma de encarceramento.

O projeto israelense de colonização da Palestina é emblemático, no sentido de explicitar todos os elementos dessa relação entre ocupação territorial, soberania, regime de visibilidade e vigilância:

Como ilustra o caso palestino, a ocupação colonial contemporânea é uma concatenação de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado. O “estado de sítio” em si é uma instituição militar. Ele permite uma modalidade de crime que não faz distinção entre o inimigo interno e o externo. Populações inteiras são o alvo do soberano. As vilas e cidades sitiadas são cercadas e isoladas do mundo. O cotidiano é militarizado. É outorgada liberdade aos comandantes militares locais para usar seus próprios critérios sobre quando e em quem atirar. O deslocamento entre células territoriais requer autorizações formais. Instituições civis locais são sistematicamente destruídas. A população sitiada é privada de seus meios de renda. Às execuções a céu aberto somam-se matanças invisíveis.¹⁸

O interessante nesse exemplo da questão palestina é que pouco importam as razões da cesura racial: elas irão variar de contexto a contexto, porém as técnicas arranjadas para a implementação do estado de terror são semelhantes. Como já insistimos, trata-se sempre da produção de consequências. Por exemplo, podemos abstrair da citação acima o contexto

¹⁸ MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Revista do PPG de Artes visuais da Escola de Belas Artes da UFRJ, n. 32, p. 137-138, dez. 2016.

palestino e imaginar o contexto das comunidades no Rio de Janeiro: as semelhanças obviamente que não são mera coincidência: são aspectos, variações do mesmo modelo necropolítico de governo da vida no século XXI. Tomemos apenas a última frase, “às execuções a céu aberto somam-se matanças invisíveis”, e lembremos do episódio do governador do Rio de Janeiro em 2019, sobrevoando de helicóptero as comunidades de Angra dos Reis, ele mesmo disparando rajadas de metralhadora. É o mesmo colonialismo em escala reduzida, não mais europeus dizimando populações indígenas, mas a própria população dizimando seus indígenas em geral, os urbanos e os selvagens, a mesma lógica de ocupação do território, a mesma *política*, a mesma operação de produção e defesa da sociedade, o mesmo processo de produção e tratamento do invisível, *dos invisíveis*. O colonialismo como receita, mas antes, *muito antes ainda*, o colonialismo como mentalidade, como forma constituída de pensamento. Como entender a continuidade tão visível, tão explícita do terror colonial, sem considerar a força operadora de uma lógica que segue sem interromper sua produção e reprodução pelo fato de, episodicamente, conseguir conter sua manifestação, pelo fato de conseguir se autocensurar? É essa lógica, essa força motriz que precisa ser desarmada, desaprendida.

Davis, que costuma defender a ideia de que a política do encarceramento, o complexo industrial-prisional, é o modelo econômico-social que substitui o sistema escravagista, narra sua experiência de visitar pela primeira vez a Palestina:

Quando estive na Palestina, há dois anos, com uma delegação de ativistas e intelectuais indígenas e de minorias étnicas, era a primeira vez que integrantes da delegação de fato visitavam a região. A maioria de nós estava envolvida em ações de solidariedade à Palestina havia muitos anos, mas todas ficamos completamente chocadas ao descobrir que a repressão ligada ao colonialismo de ocupação israelense era tão evidente e tão flagrante. As Forças Armadas israelenses não fizeram nenhuma tentativa de esconder nem mesmo de abrandar o caráter da violência que infligiam ao povo palestino. Mulheres e homens do exército – em geral, extremamente jovens – estavam por toda parte, portando armas. O muro, o concreto, o arame farpado em todos os lugares transmitiam a impressão de que estávamos em uma prisão. Antes mesmo de serem detidas, as pessoas palestinas já estão em um cárcere. Um passo em falso, e a pessoa pode ser detida e arrastada para a cadeia; pode ser transferida de uma prisão ao ar livre para uma fechada.¹⁹

¹⁹ DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 63.

A política como forma disfarçada de fazer a guerra – ou como diria Levinas, como arte de ganhar a guerra – é cada vez mais sem disfarce. Vivemos uma guerra constante, embora fragmentada pela confusão das particularidades históricas. A fragmentação, neste caso, produzindo um efeito de descontinuidade e também formas de atenuação, modulações. Mas de fato, o título de Davis, *A liberdade é uma luta constante*, responde a um processo que é *contínuo* porque é *estruturante*. Por isso a causa da luta é sempre a mesma causa, no fundo, anti-racial. Reconhecer na sociedade o seu colonialismo estruturante e juntar as forças para desarranjá-lo, eis um desafio para a crítica pós-colonial ético-política. Porque há uma causa comum das forças: em todas elas o mesmo devir-negro, o mesmo devir-índio, o mesmo devir-palestino.

6 Brasil, ainda o país do futuro

Talvez para muitos de nós, brasileiros do século XXI, a narrativa histórica, analítica, biopolítica que aprendemos lendo Foucault pode soar remota e um tanto abstrata, pelo simples fato de que o Brasil, como *realidade histórica*, é uma realidade remota nesse gênero de análise. Do ponto de vista da Europa se modernizando, o Brasil nem faz parte da história, é uma mera colônia. Sem dúvida, precisamos fazer a nossa leitura histórica, analítica e biopolítica, mas segundo o que vivemos desde o século XVI com a chegada dos portugueses. Nossa narrativa terá que analisar tudo o que significaram os ciclos econômicos que estruturam a história da colonização portuguesa, o que evidentemente significa abordar a *escravidão* como verdade fundacional, como matriz ontológica. E, nesse ponto, é preciso elaborar o discurso do que foi silenciado, e que, digamos, no lado noturno, obscuro, da história do Brasil, escreve as linhas mais fundamentais dessa história.

A primeira consequência importante desse trabalho de *estender a voz da história* é que o século XVI apenas marca, no Brasil, o primeiro contato do mundo europeu com o mundo ameríndio; que pela primeira vez se deu o encontro de perspectivas metafísicas distintas, a metafísica do Branco

português e a dos índios²⁰ que já vinham narrando a história do Brasil (sim, o trabalho de um engajamento filosófico pós-colonial obriga a uma mudança radical do que seja *narrar a história do Brasil*, em favor de todas as narrativas que foram silenciadas para que a grande narrativa colonizadora fosse escrita); e também que a chegada dos primeiros navios negreiros marca o encontro de mundos distintos, do mundo e da cosmovisão africana, evidentemente constituída de muita diversidade de origem, de procedência, com o mundo e a cosmovisão da Europa colonizadora, no caso, portuguesa. Depois, tal trabalho está imbuído de uma tremenda responsabilidade, que significa a de *traduzir*²¹ para a racionalidade conceitual (eurocêntrica) os sistemas de pensamento das multiplicidades ameríndias e africanas. Esse é um trabalho de filosofia que nasce na pesquisa antropológica. No Brasil, dois autores referenciais são Eduardo Viveiros de Castro (*Metafísicas canibais*)²² e Muniz Sodré (*Pensar nagô*).²³

²⁰ “A teoria indígena do perspectivismo emerge de uma comparação implícita entre os modos pelos quais diferentes modos corporais (as ‘espécies’) experimentam ‘naturalmente’ o mundo como multiplicidade afectual. Uma tal teoria aparece para nós, por conseguinte, como uma antropologia invertida, visto que nossa própria etnoantropologia procede por meio de uma comparação explícita entre as formas pelas quais diferentes tipos de mentalidade (ou modos mentais) representam ‘culturalmente’ o mundo, mundo este posto como a origem unitária de suas diferentes versões conceituais. Assim, uma versão culturalista do perspectivismo implica a negação ou deslegitimação de seu objeto, sua retroprojeção como uma forma primitiva ou fetichizada de raciocínio antropológico: uma anti ou pré-antropologia. O que equivale a uma péssima tradução, uma ‘baixa traição’ do pensamento indígena – ‘baixa traição’ no mesmo sentido (e direção) em que Oswald de Andrade distinguia a ‘baixa antropofagia’ capitalista da antropofagia superior vigente no matriarcado primitivo.” (VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, n-1 edições, 2015. p. 87-88).

²¹ E aqui é necessária uma teoria da tradução que afirme o *aspecto equívoco* que acompanha o ato de traduzir: “O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propõe: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós ‘estávamos dizendo’”. (*Ibidem*, p. 91).

²² “Muito mais do que *the return of the native*, então. Se há retorno, é antes o ‘*frappant retour des choses*’, a notável revira-volta de que falava Lévi-Strauss: a volta da filosofia ao centro do palco. Não, porém, como o autor parecia sugeri-lo, sob o modo de uma alternativa exclusiva entre a *nossa* filosofia e a filosofia *deles* (ainda um caso de homonímia? Tanto melhor), mas como síntese disjuntiva entre a antropologia, entendida como metafísica experimental ou geofilosofia de campo, e a filosofia, entendida como aquela prática etnoantropológica *sui generis* que consiste na criação de conceitos (D&G, 1991). Esta operação de ‘transversalização’ entre antropologia e filosofia – uma ‘aliança demônica’, diria o autor dual

Foge da intenção desse ensaio uma análise minuciosa do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro e de Muniz Sodré. Cabe aqui apenas apontar a reivindicação do estatuto filosófico e metafísico presente na obra desses pensadores brasileiros, ambos vindos da antropologia. A questão política da pós-colonialidade é a da *contaminação* do debate filosófico por modos outros de pensamento, modos que forcem novos começos, outros começos. Aqui, tão importante quanto aprender os novos modos de pensar é *desaprender os velhos*, como quem *sabota*, como quem quer fazer parar o funcionamento normal para engendrar os novos funcionamentos. Aqui reverbera o conceito de *declosão do mundo*, que tomamos de Achille Mbembe: a recuperação da ideia política de mundo como coparticipação e cocriação. Outras formas de pensamento responsabilmente afirmadas e assumidas como outras formas de dar novamente, início à criação do mundo.²⁴

de *Mil platôs* (id. 1980) – se estabelece em vista de um objetivo comum, a entrada em um estado (um platô de intensidade) de descolonização permanente do pensamento.” (*Ibidem*, p. 94).

²³ “A esse pensamento se deveram a recriação e a preservação de uma forma social caracterizada por organizações litúrgicas (*egbé*) ou comunidades-terreiros, que se firmaram como polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (*orixás*) e ancestrais ilustres (*egun*). Assim como o *Eros* platônico não é mera entidade religiosa, mas o princípio motor de uma dinâmica que busca compensar por plenitude (*poros*) uma carência ou uma penúria (*penia*), os orixás nagôs são zelados como princípios cosmológicos contemplados no horizonte de restituição de uma soberania existencial. Soberania aqui significa a reelaboração de um pertencimento, que ficou em suspenso por efeito da migração forçada, da escravatura. Apenas viver, apenas ser indivíduo são contingências fracas diante da necessidade existencial do pertencimento ao grupo originário, de onde procedem os imperativos cosmológicos e éticos.” (SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 90).

²⁴ O projeto pós-colonialista tem a imensa tarefa de formar novas mentalidades, que não sejam apenas capazes de compreender *sistemas alternativos*, mas sobretudo capazes de engendrar novos modos de problematização política, exatamente porque aprenderam a pensar diferentemente. A dificuldade de fundo, recorrente de diversos modos, parece ser estrutural: uma metafísica dualista que ordena a racionalidade sempre em termos de superior e inferior. Como pensar o pensamento ameríndio e afro-brasileiro, nagô, nas condições conceituais forjadas no dualismo metafísico para quem a filosofia surge, se desenvolve e continua para *superar as formas míticas de pensamento*? É evidente que a incompetência da filosofia é congênita. É preciso um trabalho lento, paciente e responsável de desarrançamento e desconstrução metafísica para encontrar pouco a pouco os caminhos de um pensar radicalmente novo, vacinado contra sua tendência dualista e autoritária, e que seja realmente capaz de dialogar, ou seja, que respeite o outro nos termos da afirmação da pluralidade epistêmica. É essa a competência que o debate filosófico, ético e político da pós-colonialidade tem desenvolvido. Um modo decolonial de pensar evidentemente só pode nascer na multiplicação das epistemes: sistemas de pensamento não europeus reivindicam estatuto filosófico porque configuram visões de mundos, éticas, políticas, estéticas, não mais e não menos do que qualquer sistema de pensamento europeu.

E tal indicação apenas pretende dizer que o trabalho filosófico para um século XXI disposto a pôr em cena um verdadeiro cosmopolitismo mal começou. Por verdadeiro cosmopolitismo entendo uma condição política sustentada na pluralidade epistêmica dos mundos, das cosmovisões multilaterais; um cosmopolitismo que vai além do universalismo ditado pela Europa, do multiculturalismo calcado na identidade e na tolerância. A crítica pós-colonial aponta os caminhos dessa multilateralidade filosófica, por onde deve-se decidir o destino e a consistência de nossa existência política. Nesse sentido, podemos reler de outra forma, decolonialmente, a famosa frase de Stephen Zweig, que nos anos 30 do século XX dizia que o Brasil era o país do futuro. Talvez o pensador austríaco exilado no Brasil não tivesse a devida compreensão do alcance que essa *ideia de futuro* tinha e tem, quando se tratava e quando, mais do que nunca, se trata de pensar o Brasil. O Brasil ainda é o país do futuro, porque recém começa a ter condições de pensar qual é o seu devido lugar na História.

Referências

ALEXANDER, Michelle. **A nova segregação: racismo e encarceramento em massa**. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das cruzadas ao século XX**. São Paulo: Cia. das Letras, 2018.

BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. **Arte & Ensaios**, Revista do PPG de Artes visuais da Escola de Belas Artes da UFRJ, n. 32, dez. 2016.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2017.

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

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, n-1 edições, 2015.

O desenvolvimento nas palavras de um rezador Avá Guarani/Ñandeva*

Yan Leite Chaparro**
Josemar De Campos Maciel***
Eliezer Martins Rodrigues#
Arnulfo Morinigo##
Cantalício Godoi###

Nota introdutória

No texto que segue queremos apresentar traços do pensamento ancestral, ouvindo algumas falas de um líder indígena. Não se trata de um exercício estranho à filosofia, apesar de lidar sobretudo com material etnológico. Nossa proposta é exploratória. Talvez parecida com a figura de um arado, que vai revolver um pequeno trecho de terra para mostrar uma riqueza imensa que ainda pode ser melhor vista, entendida e saboreada. Trata-se da personagem chamada Cantalício Godoi, um líder da etnia Avá

* Este texto é uma versão modificada de outro trabalho (CHAPARRO; MACIEL; RODRIGUES; MORINIGO, 2019), parte da pesquisa de doutorado em desenvolvimento local “O mundo e fim do mundo: palavras de rezadores e guerreiros Avá Guarani sobre o desenvolvimento”, conduzida pelo doutorando Yan Leite Chaparro e orientada pelo Prof. Dr. Josemar de Campos Maciel. Construído a partir de encontros com o rezador Cantalício Godoi nos anos de 2017 e de 2018, no território indígena Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, guiados e tecidos junto com o pesquisador Avá Guarani Eliezer Martins Rodrigues. Os encontros foram todos regidos na Língua Guarani, modulados e traduzidos para a Língua Portuguesa pelo professor Arnulfo Morinigo.

** Psicólogo, pesquisador, Mestre e doutorando em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Integrante do Grupo de Pesquisa Estudos Críticos do Desenvolvimento/CNPq, do Laboratório de Humanidades/Labuh e do Grupo de Estudos Filosofia Ameríndias/OuVir. *E-mail:* yanchaparro@gmail.com

*** Professor no Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Desenvolvimento Local da UCDB, e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável Erasmus Mundus/SETED. Coordenador do Laboratório de Humanidades (LabuH) *E-mail:* maciel50334@yahoo.com.br

Indígena da etnia Avá Guarani, cientista social, Mestre em Educação pela UCDB e professor na escola indígena polo do território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, no Município de Japorá, Mato Grosso do Sul, Brasil. *E-mail:* eliezer2016martins@gmail.com

Professor de Guarani, filósofo e graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). *E-mail:* arnulfomorinigo@gmail.com

Rezador / ñanderu Avá Guarani / Ñandeva do território indígena Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.

Guarani. Sua presença em um texto que se pretende de natureza filosófica é justificada por alguns pontos fundamentais.

O primeiro, nossas circunstâncias. É preciso afirmar que estamos em um tempo e em um espaço devastadores; 2019 é um ano ruim para todos os seres não humanos ou humanos que habitam o Brasil. Há ameaças e tentativas de destruição por todos os lados. Florestas são incendiadas e povos não humanos são tratados sem o mínimo respeito, para consumo de sua carne ou pele, ou mesmo por serem indesejáveis. As comunidades não alinhadas com os projetos de aceleração da exploração do ambiente também estão sob ataque. Nesse sentido, a presença dos Guarani é importante, porque sempre foi oposta a essa agressividade, desde os primeiros encontros com os viajantes portugueses e de outras nações europeias, e outras ainda. E trata-se de um povo especialista em sobreviver e em negociar formas de vida.

O segundo. A Academia, depois de muito tempo, começa lentamente a admitir que é preciso ser hospitaleiro em relação a formas não-hegemônicas de pensamento, ação e sistemas de vida. Não basta mais tomar pensamentos alheios de empréstimo em modo folclórico, ou desqualificante. Isso significa que pesquisadores de diversas disciplinas atendem cada dia mais ao chamado de promover um efetivo diálogo entre saberes, recuperando “saberes” não alinhados a uma visão comumente recebida, eurocêntrica e dogmática. A forma como as populações ancestrais de toda a Grande América – às vezes chamada de América Latina por motivos geopolíticos – lida com o mundo e com a experiência é particular e rica de significados. Merece uma exploração e um compartilhamento.

Assim, pretendemos visitar a concepção guarani de desenvolvimento, nas palavras de um líder, o Sr. Cantalício Godoi. Essa forma de estudar o pensamento guarani segue alguns princípios de estudo de uma civilização que possui um trânsito e a negociação das ideias predominantemente oral. Entendemos a intenção de um líder ancestral como sendo basicamente a de preservar a sua tradição, negociando novas possibilidades diante de problemas e desafios que vão aparecendo. Seu Cantalício é um entre centenas de líderes indígenas, quilombolas, ribeirinhos, e de outras populações

ancestrais, que pode contribuir com o enriquecimento da maneira tosca de ver o mundo e os outros, que a nossa civilização vem desenvolvendo.¹

Assim, o objetivo simples mas ambicioso deste texto, caro leitor, é apontar para uma terra antiga e fértil, que pode ser visitada. Apresentaremos o trabalho pontuado pelas falas de nosso homem sábio, partindo do pressuposto de que se trata de um intelectual importante como qualquer outro. Não é uma relíquia do passado nem uma testemunha exótica. Nos meandros de seu discurso, queremos fazer ver uma perspectiva e uma vibração de temas legítimos para a filosofia, se ela se dispõe a escutar o Brasil profundo.

O rezador/ñanderu² Avá Guarani, Seu Cantalício Godoi é uma autoridade intelectual para a sua comunidade. Suas palavras foram escutadas e postas por escrito num processo que envolveu encontros e um grupo de pessoas, durante os anos de 2017 e 2018, no território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu – pequena terra indígena vizinha à cidade de Dourados, MS. O núcleo das interlocuções envolveu o rezador/ñanderu, um pesquisador Avá Guarani (Eliezer) e um pesquisador não indígena (Yan). O caminho etnográfico que deu origem ao trabalho iniciou-se numa pergunta construída e seguida pelos caminhos da vida da comunidade. (LATOOUR, 2008). Mirávamos a construção de algum conteúdo para entender como se configura o conceito de desenvolvimento em uma narrativa significativa Avá Guarani.

Acontece que o encontro tem o poder de reconfigurar a experiência e as visões iniciais. (DERRIDA, 1991). A presença de um rezador/ñanderu Avá Guarani desvelou camadas profundas de questões. Quando provocado a falar sobre o que é o desenvolvimento para os Avá Guarani, ele reposiciona a questão, como se verá, como uma invenção não indígena, “branca”. As relações que aparecem entre essa população e o processo de desenvolvimento são atravessadas por conflitos, ensaios de pacificação, que equivale, na prática, a silenciamentos (ALBERT; RAMOS, 2002); por terror

¹ Para as articulações intelectuais dos Guarani, pode-se consultar o trabalho de Ticio Escobar (2007); para a noção de uma racionalidade que se constitui historicamente e em seguida tenta apagar o traço histórico, há o clássico de Silvio Vietta (2015).

² Rezar, para os Guarani, implica dizer palavras de autoridade em diversos contextos, e diante de diversos interlocutores, não apenas Deus. O rezador reza sobre a roça, reza também a vida, e ensina os caminhos da sabedoria do seu povo.

(TAUSSIG, 1993; 2010) e críticas sobre o modo de vida da sociedade “envolvente”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

É preciso adiantarmos uma opção, para as páginas que seguem. O Brasil vem sendo unificado artificialmente, no processo inglório de construção de um Estado Moderno. Uma das pontas da trança dessa construção é a imposição monolinguística. No país ocupado, as línguas indígenas foram sendo consideradas “estrangeiras” em um longo processo de homogeneização e escondimento das diferenças. Com isso, criou-se um padrão de normatização, o padrão ABNT, que acabou exigindo que as palavras em Guarani sejam grafadas em itálico. Não neste texto. Aqui seguiremos o princípio da simetria dos saberes, não aderindo a esse gesto de colonização pequeno, mas substantivo em seu autoritarismo silencioso. (DELEUZE; GUATTARI, 1978). O leitor perceberá que, quando fala Seu Cantalício, nossa conversa mais conceitual, em termos ocidentais, vai para as notas de rodapé. Devemos retomar essas notas na breve conclusão.

A revelação do mundo. Fala Seu Cantalício

Sou Cantalicio Godoi, meu nome tradicional Tupã Ava Veraju; o mato serve para nós para qualquer remédio, para nosso remédio somente no mato, no mato tem ysyppo, antigamente nós não usávamos prego, usávamos ysyppo, madeira nele tem mel, isso para nós traz benefícios; tem larreina, jate'i, eirusu, eirũ, mandori, tinha neste mato hoje dia já não tem mais. Os remédios tradicionais já acabaram porque os não indígenas mesmo acabaram com tudo. Antigamente nós não comíamos gordura, arroz, nós vivíamos do mato, vivíamos no mato. Trabalhávamos no mato e não conhecíamos os brancos; nós indígenas não vivíamos no meio dos não indígenas, hoje já queremos imitar os não indígenas.

Este mato (canto) o mato tem dono, os nossos deuses enviam água, molham as roças que plantamos e as plantas deles, yvaũ, yvaporoyty, tem guavira pytã, yvaviju, pindo aju neste mato; quando está florescendo eles as batizam, e hoje nós indígenas nem mitãkarai já não fazemos. Pode reparar, olha só, o mato traz benefícios para qualquer coisa para nós, mas hoje já não temos mato. Nem um mato já não temos, somente um pedaço pequeno. Os

nossos remédios os não indígenas mesmo matam tudo, acabam, os nossos remédios já não saem mais, o capim mata eles. Somente para as comidas dos bois os brancos plantam. O mato é muito proveitoso para nós para muitas coisas.³

Este foi onde eu plantei rama de mandioca. Este que foi roça de mandioca já tem 20 anos. 22 anos. Ainda tem mandioca, este foi que eu plantei, aqui tem ysy, aqui tem muito yvaũ do mato que eu plantei. Não é yvaũ dos brancos. E nós somos pela terra. Olha só, hoje já não tem quem reza para o Tupã, talvez precise muito tempo para poder contar. Mas ali já mente. Já só tem conhecimento de mentira só a cachaça que a conta. Já não mais o tupã. Eu rezo para os taruágui, do vento surgiu, nossa alma, os corpos que foram abençoados pelos nossos antepassados; eu já tenho 63 anos no meu corpo ainda não sinto nada, trabalho muito bem, faço carpida, carpida ainda faço muitas coisas. Mas tem muito de nós que já não, porque olha só o que foi feito pelo branco, a cachaça deteriora nosso corpo.⁴

Muitas crianças hoje já não vivem, e eu ainda vivo e me sinto bem e vou viver mais tempo, muitos vão me felicitar por minha idade de velho, ou vou ser um peso para as pessoas. A nossa própria família tem alguns que não se sente feliz por nós velhos, porque já não morreu esse velho, dizem. Então o mato é muito proveitoso para muitas coisas, para construir casas. Antigamente nós não usávamos prego, eu fiz do pindo, do pariri, do jahape, do iguíra (cipó de caraguatá). Presta atenção, Tupã conta quando a granizada vai cair, aos rezadores ele conta; se preparem todos, cuidado que vai vir vento forte. Hoje em dia não tem ninguém que conheça.⁵

Hoje a bíblia, o papel, por aquele satã, que matou o Deus, todos caminham atrás dele, mas nós não somos brancos, não somos, nós somos do mato. O nosso Pai tinha nos batizado no mato, nos batizou junto com o mato,

³ Quase a dizer “nós somos mato”, a afirmação aqui aproxima o ser humano do seu ambiente até o limite da simbiose. Ao mesmo tempo, afirma-se com clareza o recorte que inicia-se com o encontro intercultural: “não tem mais” [...] “acabaram com tudo”.

⁴ Novamente a memória do encontro como sendo agressivo, privando os Guarani da sua referência ao ambiente.

⁵ A hierarquia entre os Guarani é estabelecida, entre outros meios, através do conhecimento. Deus se comunica aos rezadores que, por esse motivo, gozam de grande prestígio. A referência à privação a partir do encontro intercultural reaparece claramente, aqui e ao longo de todo o depoimento.

no meio das frutas, alcançou todos os que estavam no mato. E hoje não tem ninguém que reza e conta para nós essas coisas, já não tem. Já não tem a nossa dança, acabou. Porque quem está crescendo e começa a ler já passa para ele a bíblia, “aqui tem a bíblia pode ler, com esse vai alcançar a deus”, diz. Nós nunca vamos alcançar nosso Pai, o Ñanderu não foi ele quem rezou a bíblia, o nosso Ñane Ramõi e o Ñanderu fez brilhar pela Virgem de Caacupe, e por isso que ele fez todas as coisas. Fez levantar o que ele plantou, mas que ele não vive como nós vivemos. E se alguém diz que nós alcançamos o nosso Ñanderu isso é mentira, e nós faz mal, hoje não tem rezador novo, quem dança verdadeiramente, já não tem quem toca o takua, até as velhinhas vão com a sua saia comprida na igreja evangélica e isso não é nosso.

Ainda tem, eu sei fazer o arco, também faço flecha, só que tenho muito trabalho. Faz do takuapi. Do takuapi, só se encontra lá pelos gasory. Por isso que o mato é importante para nós, lá tem fibra para fazer cesto, yrupẽ, tem para fazer o arco, a gente não usava colar, era o arco que nós usávamos, o que a gente procurava são os pássaros somente, no mato tem bicho e nós vivíamos deles e hoje já vivemos dos venenos, os porcos das granjas são a base do veneno. E se prestar atenção pelos animais que vivem no mato, eles vivem como nós também, vivem mal. Vivem só em um pedacinho de mato.

Aqui mesmo vive muito tatu, sai até aqui, só que nós não comemos, pois ele já vive mal como nós. Já temos pena deles para matar. E hoje no meio de nós já temos vários professores, professoras, já tem quem estuda para médico, já temos enfermeira, as pessoas indígenas que estudam, então o nosso jeito de ser já está ficando para trás e o mais antigo já fica para trás. Nós que somos velhos já não vemos mais acontecer nada, e por isso, olha os Tupã, como eles estão, eles ainda dançam, dançam, quando se levantam. E vai voltar de novo os nossos Tupã, depois do frio, quando passa o frio, eles vão mexer no mato. Pode se cuidar porque vai derrubar casas, vão vir eles, se preparem todos, podem gritar ou podem tirar para fora a bíblia, só que menos de um minuto já vai cair o relâmpago por eles, e eles não querem ver a bíblia, porque não é deles isso. Porque ali a gente tem perigo dos nossos Ñanderu. E quantos dos nossos parentes vão morrer, mesmo assim.

Esta terra é muito útil para nós. É útil para muitas coisas. Para falar bem, esta terra, a terra, por nosso corpo nós plantamos muitas coisas. O que

pode, esta terra que pisamos, é muito útil para muitas pessoas. Mas quando comemos por nosso corpo, e o mesmo que plantamos por nosso corpo, que Ñandejára faz crescer o que nós plantamos. A terra é muito útil para muitas coisas, traz benefício para que nosso corpo possa comer, e o que plantamos também cresce. O que cresce ele dá de comer novamente. Quem vive e se levanta ele mesmo dá de comer, ele mesmo come de nosso corpo; então nós que somos humanos, esta terra tem seu dono, tem dono, e se nós não rezamos ao dono, só andamos por andar. Como o mbutu sem olho atropelamos o que está na nossa frente, e não nos juntamos para dançar, não conversamos uns com os outros, e por isso que andamos mal. Não falamos que estamos indo bem. Anteriormente a nossa alma, espírito, era limpo e, depois que a terra ficou toda ensanguentada, hoje andamos mal.

Presta atenção, este é nosso corpo, a terra,⁶ tem espírito, porque sem espírito nós nem vamos levantar. Aquele Panambi tem pelo menos seis metros anda acima da terra, ele não fica perto de nós porque a nossa carne tem mau odor no sangue, as pessoas de mal fazem qualquer coisa ruim, ele não pode ficar perto, e ele leva o nosso canto, ele quem leva, ele quem atende pelo espírito, esse pássaro é o beija-flor, ele é enviado por Tupã, ele vem e se veste como mulher, as mulheres que estão grávidas têm dois espíritos, têm o espírito da sua mãe e o espírito da criança. Vivem dois, só não fica neles, vive acima, mora no alto. Porque não pode ficar pegado porque o nosso corpo está sujo. Não podemos dizer o meu corpo está limpo, nunca. Todos têm espírito, porque sem espírito não podemos viver neste mundo. Seja quem for.

O espírito mesmo tem uma luz, porque antigamente quando caminhávamos pelos trieiros, hoje temos caminhos bons, pelos bosques, cheio de taquarinhos, de taquaras, caminhamos pelos trieiros, a luz é vista desde longe, e é por isso que as coisas ruins, os donos da noite, os póra, os que não enxergamos, eles se escondem porque têm medo daquela luz, porque eles não têm isso. Isso são as que já morreram. E as que vivemos está acima de nós. Todos, não somente nós, todos que vivemos na terra, isso nós temos; e os crentes dizem que as pessoas que vivem sem preocupações eles não têm espírito, como é que não vamos ter? Nós mesmos somos demônios, a gente

⁶ Expressão forte, “este é nosso corpo, a terra”, aponta para uma referência ao ambiente que não responde à tradicional distinção sujeito/objeto, ou natureza/cultura.

faz todas as coisas, queremos dinheiro então vivemos no inferno, queremos dinheiro e hoje já queremos as coisas que utilizam os brancos.

Já não utilizamos takua, já não usamos mbaraka, casa e chicha, todos eles, já não trazemos na nossa casa, nem no porongo para ter a chicha, nós dizemos na nossa língua kaguijy, aquele rora, tangu'i, kaguijy, já ninguém come, chipa guasu, chipa tanimbuguy do milho, só essas coisas antigamente nós comíamos. Comíamos com a chipa o guembe, tem ali, ainda verde, esse as mulheres cozinham assado, isso não tem que morder porque ele tem algo que coça; então os de antes viviam de isso e é por isso que vive até 125 anos; e nós hoje já não, porque a nossa própria comida deixamos de lado.

Deixamos de lado. Olha um pouco tem a nossa comida mborevi kyra, akutipáy kyra, kuati kyra, mbuku, takuapi raso, essas eram os nossos aceites. E esses estão no mato, no mato mesmo. O mato é importante mais que o nosso patrão, o nosso grande patrão é o mato porque ali tinha de tudo, antigamente, mas que agora já não tem mais. Hoje não tem nada. Nós somos diferentes, a nossa cultura é diferente. Eu escuto o que o mboraéi fala, isso é o nosso, isso que é nosso mais que hoje ninguém escuta mais. Já ninguém escuta o mboraéi (canto), tinha um ruído grande.

Já ninguém dança, por quê? Porque vão todos atrás dos crentes. Isso é o que nos faz mal; olha um pouco, antigamente, os jovens, meninos e meninas, tinham quem está começando a cantar, quem tocava o takua, a taquara grossa de dançar, quem conta o que vai acontecer, que vai fazer os Tupã; eles contam para que as mulheres se preparem porque eles vão se levantar. E hoje vivem nas obscuras; uma outra vez estavam todos possuídos e eu estava embaixo da minha casinha, levantei bem cedo, estava tomando mate e, depois, começou a relampear e vi duas pessoas correndo com a lanterna, uma era minha filha, ali o marido da minha filha, e falou para mim: já levantou? Já levantei, falei para ele. Estava tomando mate: venham vamos tomar mate. Estava amanhecendo, ainda não saiu o sol. Então, onde estão indo, a Irma está doida já está morrendo, a minha mãe quer que você vá para vê-la, diz para mim.

Pegaram ela pelos dois braços, ela estava se mexendo muito. Estava possuída pelo dono da noite. O espírito do mal. Depois de três vezes do meu sopro, caiu nela a luz, e ali ela se acalmou. Se acalmou e soltaram ela. Os

nossos Ñanderu que soprou ela. Mas o que caiu a luz nela era bem branca. Depois foi de novo, já amanheceu. Já amanheceu quando foi na minha casinha. Depois dessa manhã, fui para ver; se tinha se levantado bem, e já estava bem novamente. Se fosse por eles, já estavam jogando fora ela; eu disse. Se eu não fosse um rezador e já aconteceu com três pessoas aqui. Por três pessoas aqui mesmo.

Eles me aprovaram e ficaram com medo, mas me aprovaram, mesmo com medo; não ficaram com medo de mim, ficaram com medo do Tupã, não de mim, eu não sou nada, tenho só meu corpo, tenho os nossos Ñanderu quem me ajuda; tem quem acalma eles, não sou eu. Apenas sou um instrumento, instrumento dos Tupã. E hoje já não tem um quem é instrumento ou enviado por Tupã, já tem pouco, pode ter em alguns lugares. Mas hoje também os Tupã se sentem longe de nós, porque nós não vivemos como deve ser, alguns só fazem e não é verdadeiro. E é por isso que não a vestem com a sabedoria por eles. Porque eles, os Ñanderu, eles têm a sabedoria. Tupã Ñandejára a quem se escuta longe, que está no lado ao pôr do sol, tem quem está ao leste, ao sul, ao norte, tem quem é abençoado que vive no mato, eles estão nesses lugares.⁷

Como a água. A água é muito importante para nós. Para que vivemos acima da terra, não só para os indígenas para todo o mundo. A água é como a nossa mãe, a gente tomou peito, e nós falamos que desmamou, não, porque não podemos viver sem a água. Não podemos viver sem a água, nós falamos que desmamamos, mas não dá água. Podemos reparar pela criança; ela não toma a água pura, mas ela toma o leite materno, nós dissemos que não toma água, mas ela está tomando junto com o leite materno. E nós falamos que, depois de crescer, que já desmamamos, não, o que fica no lugar do leite é a água.

A água é a nossa mãe, a mãe de todos, não só de um, de todos os que existem no mundo. A água é a nossa mãe, sem ela não existimos. Usamos para tudo, comida, para batismo, para o batismo da criança a água é o principal. Sem a água, não vivemos nem um dia, eu não ando sem a água, sem beber, nem uma pessoa pode dizer que não usa a água. Eu sou quem já desmamou,

⁷ Reaparece a noção do rezador como alguém que mobiliza as forças do ambiente para pacificar os espíritos (Tupã) e os humanos.

isso eu fiz. Porque a água serve como se fosse o leite, para todos e não só para um. Não tem ninguém quem fala que não bebe água.⁸

Da água, os brancos põem energia, eles instalam energia, a que nós usamos está no Foz do Iguaçu, no Paraná, eles usam a energia por meio da água, eles chamam a isso desenvolvimento. Para eles é dinheiro, instalam na sua casa a energia, e eles querem dinheiro. Todo isso eles a chamam de desenvolvimento e nós não. Nós somos diferentes. Somos diferentes. As crianças pequenas, a mãe dá banho na água limpa. Põe para ela água morna para tomar banho desde pequeninha, não toma ainda porque é pequena ainda, toma no peito da mãe, o leite. Nós dizemos que não toma água, não, ela toma sim. Ela está tomando indiretamente. Tudo isso hoje, ninguém mais sabe.

E o vento, olha bem, por causa do vento o nosso corpo caminha. Se você vai dois metros num buraco onde não tem vento, o que a gente respira já vai acabar. O vento nos ajuda, a gente se levanta com vento, o nosso corpo, o nosso sangue, o vento nos ajuda. Isso não pode estar contaminado. Os brancos usam veneno e isso vai pelo vento, eles usam avião.

A gente também é contaminado pelo veneno, da gripe, da dor de cabeça, dor de olhos, dor nos ouvidos, por causa do veneno. O vento que traz. O vento, ele não tem culpa, não tem culpa, porque o vento ele se origina no mar, dali que ele vem, porque o mar atira tipo uma fumaça; uma nascente é onde o mar está respirando, eles através do vento trazem frescura, os animais vivem mediante o vento. Presta atenção, se o vento parar um pouco, já molesta a gente. Todos os animais e todas as coisas vivem por meio do vento. Não só para nós, mas sim, para todos é importante o vento. Porque ele refresca a terra, e a terra está acima da água. Acima da água. Nós falamos que o sol que se movimenta, não ele não se movimenta. É a terra que se movimenta, presta atenção, os relógios também trabalham pela terra, e assim que a terra se move e nós não a sentimos.

Quem sabe aonde a gente vai se encontrar em uma tarde, a terra gira completamente, a gente não sente, aquele sol e a lua não se movem, somente

⁸ A ideia de nunca “desmamar” é um aceno claro à relação íntima com o ambiente, constitutiva para o sistema de vida. Interessante notar que o discurso de Seu Cantalício aqui adensou para, logo em seguida, aparecer o tema do desenvolvimento.

a terra é quem gira. Então a terra tem onde se apoiar. Está assim. Uma pedra. Aqui está o cupim, e acima dele a terra. Acima deste está a terra, e aqui é toda a água. Ao redor e toda água. Então isto fica embaixo da terra. Acima deste, está a terra o que o Ñanderu fez. Então este é quem gira, gira totalmente. Nós dissemos que esta classe é grande, não é grande. Este é quem gira, e ele não pode ficar porque está acima da água. Acima da grande massa de água. É por isso que se move, o sol não se move, a lua não se move, só a terra. O cupim está comendo a terra, aqui também. Por essa razão que nós indígenas temos que voltar a rezar e dançar para que possamos assegurar novamente.⁹

A outra vez construíram a casa de reza, mas quem fez, foi só por fazer. Fizeram lá no fundo, longe da casa de quem conhece, não foi quem conhece que fez, eles não fizeram e ficaram de novo de fora. Não tem quem reza e quem vai contar. E deixa de lado a casa de quem conhece, do rezador. Faz em qualquer lugar só por construir. Nem perguntam, só constroem porque veio um recurso, constroem e talvez como é de fora, pode ser que põe algo dentro de seus bolsos, sabemos de isso. Por isso que não se dança mais.¹⁰



Foto: O Mundo. O Fim do Mundo.¹¹ Porto Lindo/Yvy Katu.
Fonte: Yan Chaparro, 2017.

⁹ As figuras do desenvolvimento: a desvirtuação da água para o dinheiro; o envenenamento do vento, e o cupim que devora a terra por dentro.

¹⁰ A casa de reza é o centro espiritual e, de certa forma, educacional da comunidade. Ali se reza e se conta o sistema da vida, e também se dança.

¹¹ A situação do mundo sentida e pensada pelo rezador Cantalcio Godoi.

Já está comendo deste lado e aqui deste lado também o mesmo, já os quatro cantos está comendo, e já está pegando água. Então eu mostro tudo isso, mas não temos um rezador para contar isso, ou os Tupã para falar disso no seu sono, já não tem, porque os Tupã se fazem corpo para poder contar a seus rezadores. E hoje já não tem ninguém, e é por isso que nada se perde de mim. Nada se perde de mim. Até hoje eu estou pronto com os Ñanderu, eu não faço de lado nem um pouco, e eu vou morrer assim.

Ainda tem possibilidade. Olha bem, tem remédio para quem fica doente da cabeça, está na pedra, ali tem remédios de toda classe, goteia água dele. Lá no gasory tem uma pedra, nele tem só remédio só por ele goteia água, está no último. Isso a gente tem que trazer no batismo das crianças para batizar as crianças. Estamos entrando em tempo para plantar várias plantas, e batizamos com nomes tradicionais, isso é importante para nós. Hoje já não é batizado dessa maneira, já vão com a bíblia na mão para o rio com os brancos, e isso não é nosso, a gente erra nesse sentido.

Presta atenção como os crentes vivem, eles não respeitam família dos outros, não respeitam casa dos outros, não respeitam a mulher dos outros, não respeitam nada. É por isso que eu mandei fora todos daqui, porque para mim é ruim isso. Então falei que aqui já não pode mais. Tinha vindo aqui, e depois mandei fora daqui. Porque eu sou daqui mesmo, sou daqui, entrei quando tudo era mato, já faz 52 anos que estou aqui, tudo isso foi que eu plantei, rama da mandioca, feijão andu, entrei num roçado, não tirei as árvores, tinha muito guapority, ali tem uma planta ali.

Eu quero que vocês escutem muito bem, porque o que eu estou contando é muito importante. Eu já procurei muito do porongo pequeno para fazer a minha mbaraka, e até hoje não consegui encontrar. E os Ñanderu querem porque eles vão chegar um dia. Eu não procuro no bolso dos brancos para poder cantar ou rezar, porque eu conheci do próprio Tupã, e não é do bolso dos brancos que vou tirar e mostrar aqui tem versículos para dizer, não. Eu tenho no meu coração, eu tenho na minha frente um espelho bonito, e não é livro. Eu não procuro em nenhum lugar, eu tenho no meu coração. Até aqui eu vou contar para vocês, porque para nós tudo isso é importante, para a gente fazer enquanto vivo, ainda porque eu já sou velho. E hoje em dia já não

tem quem pode contar, já não tem, pode procurar em qualquer lugar, já não tem.

O cuidado com o mundo

Cantalício pronuncia um canto. Agora vamos continuar nossa conversa sobre a água, mato; a água tem o seu dono, o karumbe é dono da água, o jakare é dono da água, sukuri é dono da água, mbói jagua é dono da água, e tem dono que não vemos igual como uma pessoa, só que não a vemos são esses que cuidam do animal porque se mata um karumbe, ele tem dono, ele cuida dessas, só que a gente não a vê.¹² E tem muita pessoa olha só o animalzinho, aquele que caminha acima da água, o animalzinho, esses são que ficam acima da água, esses não são os donos da água que se alimenta dele tem outro, tem mais: kuarahy mimby, tujuju, guasu oko. São comidas deles e não é dono da água.

Eles querem ser quem conhece mais, mas não conhecem, são só alimento para outro. Se alimentam dele tujuju, kuarahy mimby, guasu oko, tem na água tajasu guyra, são alimentos desses. São alimentos que recorrem a água. Não é dono da água. O dono da água a gente não vê. O dono da água, que cuida da água, karumbe, jakare, sukuri, mbói jagua, mbói ro'y, tem outro animal, carpincho, tem também o lobo, tem bobope, lobo pytã, e tem lobo marinho, então eles são os donos da água. São eles o dono da água e não é ñetĩ'i. Porque aquele ñetĩ'i tem quem se alimentar dele; esses pássaros kuarahy memby, tujuju, tajasu guyra, eles se alimentam disso. São comida dele o ñetĩ'i. Não é o dono da água, o dono da água a gente não vê.

Quem cuida da água são esses animais que falei. Ele errou aí, errou aí. Quer ser quem conhece, mas que não sabe nem um pouquinho. Porque eles não são rezadores, mais que mais ou menos vão por aí; eles acham que é assim. E não é assim, não é assim. Primeiramente é difícil entender as palavras deles, falam bem baixinho, através da sua palavra já vai compreender que está mentindo. Porque quem está mentindo a gente se dá conta. Aquele que ele contou tem quem se alimentar dele, se desce, aí

¹² Esta página apresenta uma hierarquia entre os seres ligados à água, ou vistos a partir dela. Cada lugar, pequeno ambiente, possui um dono. A sabedoria implica estar em comunhão com esse dono, para não vir a ser devorado.

rapidamente vai ser comido. Um ou dois se desce vai ser comido rapidamente; comida dos pássaros; é comida deles, o ñetĩ'i tem quem come ele.

O dono da água nós não vemos, o dono da água quem cuida mais da água são karumbe, sukuri, mbói jagua, e quem se alimenta acima da água são tujuju, kuarahu mimby, tajasu guyra. Eles não ficam onde está seco. Nós, os Avá Guarani, nós cuidamos de todos eles, dos pássaros e da água. Porque a água tem o seu dono, e porque tem dono ele está aí. A nascente existe porque sem os donos da água, a nascente não iria estar aí. O dono verdadeiro da água nós não o vemos.

Nós, os Avá Guarani, nós cuidamos da água para não ficar sujo, porque antigamente nós tomávamos água em qualquer lugar do mato, a água era muito fresca porque tudo era mato, e hoje já não é assim; hoje até as vacas fazem xixi nesses lugares, os cavalos, e fica uma muito ruim, não podemos cuidar, porque os fazendeiros não deixam a gente entrar nos lugares. E agora com o nosso tekoha Yvy Katu, temos muitas nascentes muito bonitas, tem muito. Quem fica em Yvy Katu precisa cuidar das nascentes, tem que limpar as nascentes para que não se tampe.¹³

Nossas danças ajudam a gente também. Os Tupã, hoje, já que você falou de lá do norte que ele veio, têm um portão negro de onde veio todos com takua (bambu) dos Tupã; não vai demorar para chover, não vai demorar. Precisamos cuidar da água como esses pássaros que cuidam também, porque esses pássaros cuidam da água. Para que não fique sujo, o nosso Ñanderu põe para esses animais pequenos outros para que cuidem de isso. Eles não saem do lado de fora, só vivem perto das nascentes. Se acaba a nascente, eles mudam para outro lugar. Vão para outro lugar, para uma nascente limpa, e cuida. Porque a água serve para todos.¹⁴

Contei outra vez, quando a gente é criança, a gente é desmamado, e o que fica para nós, como nossa mãe, é a água. Fica como a nossa grande mãe,

¹³ Tekoha é a terra de referência ancestral. Mais do que uma área geográfica demarcada, é um conjunto de significados simbólicos para os Guarani. Uma Tekoha demarcada é entendida como extensão do próprio corpo indígena.

¹⁴ Nova menção à natureza hierárquica na visão de mundo Guarani. Deus ordena os animais não humanos e os Guarani todos ao redor da água, para que cuidem dela, como um bem comum.

até a gente morrer. Mesmo se já não caminha, necessariamente tem que beber água. Vai ter que tomar água, isso que ficou no lugar do leite materno. Não tem nada que substitui a água. Tem os peixes que cuidam da água, limpam, comem os bichinhos que tem acima da água, e tudo o que corre na água eles fazem comida deles. Eles são para isso mesmo. E nós também precisamos prestar mais atenção e cuidar da nossa água. Também precisamos cuidar dos pássaros, antigamente a gente só matava; tínhamos o arco e matávamos lorito, gua'a, meimbe'i, arua'i, chi'óro, a gente matava tudo que a gente encontrava. Mas hoje já não podemos viver assim. Porque igual como nós, os animais também vivem hoje em um chiqueiro ruim. E precisamos cuidar dos animais. Olha só aqui tem muito tatu, aqui tem muito. Precisamos cuidar.

Os brancos não cuidam da água e nem deles. Os brancos põem canos embaixo da terra e os animais pisam todos quando encontram. Nós nem podemos mais cuidar porque os fazendeiros fecharam tudo com cerca. Os bichinhos não são nada para os brancos. Eles, os brancos dizem, isso não é nada, não é nada. E nós que vivemos na terra Avá Guarani. Eu quero que vocês façam porque já tenho 63 anos, já sou velho, que façam um documento disso para que não acabe. Porque quem conhece tudo isso já não existe mais. Agora de onde você (Yan) vem, do norte, deve contar igual como estou contando. Mas não com a mesma forma para eles, porque não tem reza.

A chuva que nos ajuda, a água é quem ajuda para que possa ter flores, para que as frutas madurarem, tenha fruta. O Ñanderu quem batizou com a chuva todos, e não um por um. Se vier do nascer do sol, o Ñanderu vai estar na frente rezando, e atrás dele já vêm a chuva. Só que pega todos, e nós também somos assim, o nosso Ñanderu nos batizou no mato, nós, os Avá Guarani somos do mato mesmo. Podemos ir de avião por aí, mas somos Avá mesmo, você pode ser no avião, mas você (Eliezer) vai continuar sendo indígena. Não vai poder se esconder.

Porque já fomos batizados; e quando esta terra já foi destruída, o nosso Ñanderu mesmo fez o tacuru, e ele escapou embaixo dele. Nós somos da terra, somos nascidos da terra; então hoje já não tem ninguém que conhece isso. Vocês chegaram em lugares onde tinha confiança, mas quase nem falaram para vocês. Porque eles não têm coração para falar.

Com a água também batizamos as crianças, isso é o Ñanderu que faz, para a gente se sentir forte. E para pôr o nome na criança é preciso que o Ñanderu dê o nome no sono e não é só da nossa parte. Só assim que vai ter a bênção aquela criança. Antigamente se rezava dois dias para que possa ser batizada a criança. Só come tangu'i, rora e outros, as coisas doces não come; manda trazer jate'i, larreina, se vai comer coisa doce. Porque isso é limpo, são das flores das árvores, não é como hoje em dia.

E o mel. Tudo isso já foi batizado, larreina, jate'i; e por isso que nós vivemos mais tempo do que os que vivem hoje em dia. Porque vivíamos assim. Era tudo mato, tinham muitos animais, larreina, tinha de tudo, mas agora já não temos mais. Já não temos nada de mato, só um pedacinho de mato que sobrou. E nós precisamos nos esforçar de novo, agora vai cair o tatatina. Nós indígenas temos que usar o adorno de aves, Avá Guarani. Hoje vieram muita gente de lá, todos são de itakua, vieram junto a mim, só que eles todos tinham pano na cabeça. Adorno na cabeça de aves, hoje nós não usamos mais. Agora vai ser tatatina, e vai acontecer que vai cair pedra por aí, vai cair árvores.

Mas vai ter crianças que usam arco, vão praticar, brincando. E nós precisamos usar o adorno de aves para que eles possam nos ver. Usamos a vara para se defender, a gente põe na cintura das crianças. Pelo menos no braço a pena de uma ave, mas hoje a gente não usa mais. Tem pouca gente que usa, e é preciso um esforço para usar novamente. Temos que esforçar para que aqueles quem não vê a gente, enxergue novamente. Nós ficamos na escuridão. Na escuridão.

Temos também que cuidar do mato, porque o mato puxa água, puxa também a água. Presta atenção, agora vai florescer e depois vai chover, ainda não desceu o taguato hovy, ainda não desceu tingasu, glaviota, surei, suiriri, guyra hovy, ainda não desceram, mas agora vai cair o vento para que eles possam vir, vai descer na terra, para que possam se criar; porque onde eles vivem não tem lugar para que possam se criar. Eles moram no céu. Estão se preparando para vir, para o Tupã preparar eles, e vai trazer eles. Eles têm dono.¹⁵

¹⁵ O mato puxa a água e a água puxa diversas formas de vida, entre elas, frutos. Tudo ordenado em uma hierarquia, por um dono.

Para as crianças receber o nome, tem que preparar para que possa ter o nome verdadeiro e para que possa ter saúde. A filha da minha filha que mora aí, o nome dela é Kuña Amba, quer dizer mulher pequena. Toda a minha família tem nome, a outra tem nome Tukãmbi, Kuña Amba, Kuña Takuaju, cada uma delas têm o seu nome. Não foi eu que dei o nome, foi o Tupã quem deu os nomes. Ele que dá os nomes para todos. Dá o nome de lá de onde nasce o sol. Não somos nós que damos os nomes. É Tupã.

O Tupã quem deve dar o nome; antes de dar o nome, o Tupã já sabia. Foi Tupã quem deu esses nomes. Agora já é de idade, tem uma moça, um jovem, tem só dois. Então hoje já quase ninguém conhece mais isso. Se por aí alguém passa para ela um litro de pinga, ela vai ficar rindo disso. E quem é sério e lembra do Tupã, quem lembra da terra, não aceita. Dificilmente quem não é rezador conhece isso.

Existe também o dono do mato. O dono do mato a gente não vê também. Quem cuida do mato tem jaguarete, dono do mato; tem o porco do mato também dono do mato; tem tajy katĩ também é dono do mato; tem akutipáy também dono do mato; tem akutĩ as'yju também dono do mato; tem ymykurẽ também dono do mato. Porque eles vivem no mato; e quem cuide deles, isso a gente não a vê. Somente quem é rezador pode classificar. As crianças precisam conhecer isso, porque quem conhece isso já vai acabar.

Se uma criança, alguém for no mato, antigamente, guaporoity verde não pode mexer por mexer, porque isso tem dono, tem que esperar que madure primeiro. Agora vai florescer. Vai florescer guavira pytã, guavirami, ñanduapysa, guaporoity, yvaũ, jarakati'a, gueimbe, yvaviju, todo isso vai florescer já com aguyje, aguyje quer dizer todos. Hoje estou contente por vocês terem vindo, e eu estando vivo ainda. Porque sempre cuidei da minha família. Os pássaros se alimentam das frutas maduras, porque se o mato acabar eles vão ficar sem jeito, vão ficar todos mal, e podem ir embora também.

Tem também guavirami, tem nosso remédio como kangorosa, tem jate'i ka'a, ñandu ka'a, ynambu putã ka'a todos são remédios. Todos são nossos. Nós Avá Guarani usamos tudo isso, como o guavirami, porque ele é remédio para tye ruguy, ñanduapysa é para dor do ouvido, então isso já não tem quase ninguém quem conhece.

Como a gordura do macaco, essa gordura é um remédio forte. Olha só o macaco tem santo, todos querem ver, se esfrega numa menina, vai ser bom demais, em qualquer lugar só por ele mexer com o olhar das pessoas, os homens porque ela tem nela o remédio da gordura do macaco. E também o mesmo acontece para nós homens se for usado como remédio. Mas hoje nem o macaco já não tem.

Essa é nossa maneira de viver. Não vamos encontrar outra maneira, isso é nosso mesmo, a dança com o takua é nosso; o vento serve para tudo, presta atenção pelo peixe, ele vive na água, e o vento passa acima, mas ele tem onde guardar o vento, então, cada vez que acaba o vento onde ele guarda, tira o nariz para fora e carrega de novo de vento, e quando já encheu entra novamente na água.

E a gente? O nosso motor, nosso coração, ele trabalha pelo vento, o vento é quem dá força para ele. A comida que a gente come serve como se fosse um combustível como usam os carros, porque, se nós não comemos, ficamos fraco, o nosso corpo fica débil. O vento é quem dá força para o coração trabalhar, porque a nossa pele tem poros, e o vento entra por ele; é como se for água para nosso alimento, e se transforma em sangue e nosso coração trabalha por meio do vento. E quantos fios temos aqui, as veias, e todos estão por ele, todos estão pelo nosso coração e igual que um motor pequeno; quantos quilos de carne o coração faz trabalhar, quantos quilos de carne ele move, a nossa veia percorre por todo nosso corpo, mas ele faz trabalhar tudo, como um motor. Então o vento é quem ajuda o nosso coração. E o alimento que a gente come é como se fosse combustível. O vento também ajuda as árvores. E as árvores dá para nós, para usar no fogo. As melhores árvores são yvyra jepiro, piti'y, yvyraovi, yvahái, kupa'y, são do mato, todos são para lenha e madeira boa. Isso que a gente usa.

Tudo isso que contei, a gente precisa ensinar novamente para as crianças. Temos que ensinar. Temos que fazer uma casa de reza, para que se reúnam na casa de reza, para que possamos conversar com elas, contar para elas, somente assim, pois do contrário vai acabar. Já está acabando né. Então isso que falei, fizeram casa de reza lá no outro canto, não sei onde mesmo, e ficou parado, pode ser que um lagarto passe por aí, quando for o tempo dele. Ficou parado. Se a gente não tem tudo isso, somos e ficamos pobres. Os não

índios são diferentes, eles têm que ter muitos bois, tem que ter vários caminhões, tem que ter avião, assim que eles se levantam e se mostram para nós, mas a gente não.¹⁶

O meu nome é Cantalício Godoi, e meu nome tradicional é Tupã Ava Vera Ju, o meu primeiro. Quando eu tinha dez anos, já comecei a rezar, bem antes dos não índios entrarem aqui no nosso território. Para o batismo da criança eu vou contar, tem yary (cedro), a água do yary, o que foi feito das abelhas, chicha feito do pindo aju, para tomar, tem avati morotĩ, avati mitã, mandioca que era nosso, que trouxe o Tupã, mandí'o karape como se diz, ele é baixinho mesmo. Tem tudo isso.

São esses para preparar e para fazer o batismo. Foi Tupã que trouxe tudo isso bem antes da gente estar no mundo. Mandou trazer a flor no hu'y ao nosso Ñanderu quando pediu para ele. E isso eles fizeram germinar as árvores, eles derramaram do hu'y na água e, depois de oito dias, já começou a nascer. Mudaram para a terra e vão reproduzindo isso. Agora até isso já é dos não indígenas. A nossa mandioca é totalmente diferente. Mandí'o karape ele tem a raiz redondinho. Aqui que eu plantei nem brotou ainda, então para mandar trazer isso, não tem mais. Avati morotĩ puku, kumanda puku somente o Tupã trouxe a flor no hu'y, e hoje já não tem mais. Até isso acabou. O que Tupã trouxe acabou. Nós perdemos tudo isso. E os não índios, eles não perdem, eles guardam pra eles o que é nosso, e nós não.

O mundo e a imagem do fim do mundo

Porque quem, a terra, nós falamos que o sol que caminha, o sol e lua não se movem, não caminham, elas estão em seu lugar; a terra é quem gira, gira desse modo. E nós não sentimos que a terra está girando. Nós falamos que o sol que se move, mas a terra está acima da água, embaixo da terra tem muita água. Pode ver que os aparelhos que colocam embaixo da terra, embaixo de nós; embaixo de nós tem água, vivemos acima da água. E por isso que a terra, o sol e a lua parece que se movem, mas é a terra que se move. Pode prestar

¹⁶ Importante o contraste que aparece aqui, entre os Guarani, que se veem como parte de um todo ordenado, e os não indígenas que precisam acumular coisas, o que parece ser visto como uma situação de pobreza, de indigência, pois não tem uma providência que cuide deles.

atenção pelo relógio feito pelo branco, esse relógio move uma hora, e nós não enxergamos, a terra é assim também.

Cada amanhecer a gente nem sabe onde que amanhecemos, mas nós não percebemos. Para nós o sol que move, a lua que move, mas então se movem; é a terra que se move. A terra está acima da água, e é por isso que nós sentimos a terra por estarmos acima da água. Podemos prestar atenção, quem está acima da água, elas põem assim, e acima disso ela põe a terra e põe seu ninho porque assim água sobe, ela sobe sozinha, ela não fica embaixo da terra. Porque ela põe acima dela as folhas secas e, acima disso, põe terra para que possam os filhotes botar ovo ali e, se a água sobe, ele não se sente perseguido porque, se a água sobe, ele também sobe, nunca ele afunda. Ali ele põe ovo e nunca se afunda, porque põe as folhas seca.

Para nós, a terra está assim, a madeira está cheia de cupim, já está comendo tudo por cupim. Pode ver hoje a terra, diz que reza, já ninguém respeita a terra, os nossos antepassados (deuses) já estão matando nós, eles estão nos castigando. Porque nós, por causa dos crentes, eles não são parte de nós. O que é nosso, nós temos que dançar, rezar. Os não indígenas não podem continuar porque só sabem fazer com papel e, por isso, o nosso canto é o que brilha o relâmpago. Mas hoje em dia já não tem quem reza pela terra. Só pelo papel, pode ver, uma criança, você dá um papel para ler, e ele vai ler rapidamente. Porque nós que somos indígenas, todos poderíamos rezar se o nosso grande pai entregasse o seu poder, mas não para qualquer um, porque qualquer não pode rezar. Só nós, mas os crentes trazem no papel, desde pequeno já apreendem porque isso já está no papel. O que é nosso é o que é de verdade, que é da terra, e é isso que temos que escutar isso não tem em nenhum lugar. Em nenhum papel.¹⁷

O que é nosso é o mesmo que o relâmpago dos Tupã, é nosso e é deles. Nós somos assim hoje, porque até as anciãs já vão com a bíblia na mão. Já não pegamos o mbaraka, já não usamos a akãnguaa, takua, já não a usamos mais. E por isso que Tupã nos está matando e vai ir matando mais, lembre-se de mim; depois vai vir vento forte, vai tirar do chão as casas dos brancos,

¹⁷ Contraposição clara entre povos estranhos, cupins, e povos que aprendem com papel. Os Guarani aprendem com a terra, mas nem todos podem ter a mesma autoridade – os rezadores.

antigamente fizeram da fibra de caraguatá para que, quando caía a granizo, não perfurava, só caía e ficava branco o teto da casa, e hoje os brancos fazem de pedra, de pedra; mas, se vem a granizada, perfura tudo até cair, porque eles não respeitam. Aquela casa alta de vários prédios.

Quer dizer que eles querem ser mais inteligentes que o nosso Deus, que o nosso criador, eles querem ser mas inteligentes. Nosso Deus manda granizo, mostra o que ele é para os humanos, os brancos; eles aparentemente não têm pressa, porque suas casas são bonitas, aparentemente. Mas para o nosso Criador isso não é nada, e por isso que manda raio e inundações. Os carros ficam todos no chão. Isso quer dizer Tekoaã. Para ver se eles compreendem. Esse canto é quando vem um vento forte. Quando a gente ergue a cabeça, eles já enxergam nós, porque nós não nos escondemos deles, nem um pouquinho. Com aquele espelho grande, ele nós vimos a todos. Por isso que nós rezamos, dançamos, cantamos. Os deuses nos respeitam porque as coisas deles nós levantamos para eles.

E por aquele livro, pela bíblia, não podemos demonstrar porque vai ser como relâmpago posto na nossa cara. E, muito rapidamente, eles tiram o nosso canto de nós. E se eles nos matam, a gente não vai para nenhum lado, a gente se queima tudo; a gente não se salva, porque eles nos tiram da terra. E por agora já não tem quem reza ou comenta estas coisas, os de antes já não tem ninguém; algum senhor ou senhora, aparentemente, vai conhecer, mas nem um pouquinho se assemelha. Como eu conto vai ser difícil para vocês encontrarem. Vocês já recorreram por muitos lugares e nunca encontraram quem conta desse jeito.

Em quantos lugares das aldeias já foram? Mas as palavras dos Tupã não vão contar para vocês. E por isso que nosso Criador mostra essas coisas para nós. Cai o raio e queima os corpos deles. Por que numa aldeia o raio matou dois irmãos que estavam rezando? Ficaram calcinados, eles não foram para nenhum lugar, ele queima a nossa alma por nossa falta.

Porque o Tupã não brinca com ninguém, ele não brinca, se ele se levanta não tem nenhum ser humano que fique na frente dele. Porque ele já vem bem armado. Ele tem arma, e os brancos atiram e, por isso, que até está nos alcançando. E nós já não rezamos, dançamos, já não fazemos para que nos escute, é por isso que já matou a muitos e vai matar mais ainda. E vai nos

matar mais. Agora mesmo, aquele senhor está doente, e estou fazendo remédio para ele (no meio da conversa, fomos interrompidos por uma mulher que fala sobre a doença e morte de outra pessoa).

Se a gente reza, o nosso Criador escuta nós, se nós rezamos e cantamos com a nossa dança, porque quando ele criou a terra, em cada canto ele deixou o kyu kyu. O maior desse mundo, ele é maior que o mundo, ele empurra com seu nariz a terra para que possa ficar grande a terra. Ao contrário as pessoas não iriam caber todas, mas o kyu kyu grande é maior que eles, e maior que o mundo, ele põe as pessoas em cada canto. Ele já pressentiu que nós iríamos ser muitos, porque, se a gente não morre, mas não acaba ali, nosso corpo não cai no chão, nesta terra, eles falam que a terra vai acabar e mentem.

Já falaram para mim isso e vieram me falar três dos nossos antepassados que vai ter coisa ruim nesta terra, mas que não vai acabar, isso é mentira. Nós estamos lembrando dos nossos antepassados, e já não tem pessoas que reza e que cuida pela terra. A nossa reza nos defende; e defende todas as crianças, as árvores, defende todos que estão acima da terra. Para isso o nosso Pai nos deu poder para a gente se defender; mas nós hoje já não levantamos e, por isso, já cai raio por nós, e nos mata; já não fazemos escutar; eles continuam esperando o nosso canto, e nós não rezamos, não temos takua, não temos mbaraka, somente pelo livro dos brancos, por ele.

Eles não querem ver as coisas dos brancos, eles querem escutar eles mesmos por nós, porque, se manda um vento forte, vem o dono do vento, vem com o vento, vem o nosso dono com eles. Se vem o nosso Criador e se dançamos, ele pode nos ouvir. E desvia ou acaba com o vento forte, porque o rezador já fez para eles escutarem, e para não cair o raio, e falam para os outros. Os grandes granizos que vocês trazem. A reza leva para outros lugares. Os deuses dizem: levantem e leva, uma ou duas vezes depois de rezar já começam a se acalmar, atiram longe.

O dono do vento é quem traz, os deuses. São deles. E por isso que, quando nós rezamos, eles já seguram e não atiram. O nosso criador vem com eles e segura eles, e ali se faz escutar o dono da terra: não atirem mais. Porque tem muita criança que pode se assustar, eles dizem. E agora já não escutam, atiram como eles queiram. Se vier a granizada, a gente se acolher como um velho cachorro. E os crentes entram em suas casas como a orelha

de porco, todos juntos porque eles não têm mborahéi (canto deixado pelo Ñanderu). Não tem como os deuses fazer granizada se eles nos escutam.

As granizadas e o vento traz o tupã mesmo. E atiram ou deixam cair como eles quiserem, porque a gente já não se faz escutar para eles ouvirem nós. Tem os cantos específicos para cada um deles. Uma vez veio o vento forte aqui, o Airtom estava vindo correndo, e me chamaram lá, e eu estava sozinho, me chamaram e disseram está vindo um vento muito forte, não se assustem, não se assustem não é nada disso, falei para eles. Chamaram-me, todos são crentes, e foi; foi rezar e cantar para eles. Acabou o vento forte, pois a reza é escutada de longe. Já não cai mais, porque eu tenho o canto para isso. Muitos sabem, não um só, os deuses sabem, nosso Pai sabe. Assim, tem o nosso Ñanderu, e ele tem o Pai dele e também tem o Grande. Foi ele quem mandou, e agora já não tem ninguém quem saiba.

Agora já querem tentar viver como os brancos. Sim, querem tentar o jeito de viver dos brancos. E se vamos assim todos, esta terra que estamos pisando não vai nos suportar; vai vir o vento forte e vai tirar do chão, porque esta terra é dos deuses mesmo, e se nós não cantamos mais, se não vamos defender as crianças, então é melhor que nos matem. Nossa reza segura o vento, e por isso o Ñanderu, mesmo que escurece, ele segura as granizadas, o vento forte, ele tem poder para segurar. Porque isso tudo é dos deuses mesmo.

A terra é dos deuses, a nossa vida, todas as coisas eles podem assegurar. E a reza é deles, eles foram que deixaram para nós; e nós somos o dono da terra, a nossa origem está nesta terra¹⁸. E depois de nós que nasceram os brancos. Nós que somos parte da terra. Deixou para nós o canto para que possamos defender as nossas famílias e as que não são também, para todos, animais todos as coisas que estão na terra; através da reza nos defendemos. A reza é a favor de todos, porque não tem nada que possa segurar, nem as árvores; se eles quiserem cortar, cortam tudo, as raízes mandam tudo para fora, e sem quiserem levar rapidamente, nos levam porque nós não rezamos

¹⁸ Os donos da terra, aqui, possuem a função de segurar o vento. Noutros termos, a noção de propriedade está ligada ao pertencimento a um mundo, não a uma qualificação dos indígenas enquanto sujeitos mais ou menos ricos.

mais para que ele possa nos escutar. E se temos o canto e se rezamos, eles seguram e não acontece nada.

Tem a roça de plantas de remédio ao lado da casa, roça com plantas do mato. O Ka'aguy (o mato) dá a todos a sua frescura, a sua beleza. Por meio do ka'aguy, presta atenção nos pássaros, sem eles nós não temos comida. Ka'aguy está para todos, porque ali tem muitas variedades de alimentos, parece que nós não temos comida, mas a comida nunca falta. Tem guavira pytã, yvaũ, pindo aju, tem tajyva, tem vyvra jepiro'i, vyvratĩ, todas as classes de árvores têm no mato, porque o mato defende a nós todos. E pelo mato que temos nossos remédios. Antigamente não tinha hospital, nos vivíamos dos remédios tradicionais, os antepassados usavam os remédios tradicionais e, hoje em dia, não usamos mais. As crianças nascem no hospital porque os brancos têm salário, e eles precisam que a gente aumente a cada dia, para que eles possam ter melhor salário, por isso precisamos ir ao hospital.

O remédio tradicional tem de tudo, olha este, este marinero'i é para o ferimento do cerrado. E bom para tosse seca. O mato serve para nós, olha o ka'aguy pequeno, ali tem muitas plantas medicinais. Tem também, antigamente, algumas mulheres no período da menstruação não paravam, pois e tem o karaguara'i e tem a kangorosa, e põe com ele a carcaça do karumbe, consome só um pouquinho até meio litro e já para a menstruação. E agora já ninguém sabe nada.

Tem também remédio para o coração. Na casa da minha filha, tem cedro, tem que tirar o que está na direção da saída do sol, um quarto da raiz e depois já tem que cortar, como a mandioca, bem cortado. Tem que ferver e depois tomar. Antes de tomar um litro, já tira a dor e já não sente nada. Esse remédio já não tem mais quem sabe, já não tem mais. Olha, eu plantei o kurupirembo, se a gente sente câimbra tem que passar. Estas coisas plantei depois que já não tinha mais mato. Eu trouxe do mato, e já está acabando pela queimada que se faz no mato.

Este é ysypo mil homens, se você não sente mais fome tem que tomar no tereré, olha o cheiro dele. Eu plantei. Tem que trazer só a raiz e plantar. Aquele é para o umbigo das crianças, antigamente as nossas mães cortavam o umbigo e curavam com a pele desta planta. Tem que plantar a pele dele. Tem que fazer assim e usar só um pedacinho. Tem que secar como um pó. Olha, eu

plantei o cedro, e este se chama kokũ, que é a comida do jaku (jacutinga), ele é refrescante para o estômago também, faz você ter apetite. Eu plantei porque já não tem mais pelo mato, e quem lembra de isso já não tem mais. Este que eu plantei é um cedro, ela refresca o ambiente. Ele é muito importante e serve para a dor do coração.



Foto: Pés de conhecimento.¹⁹ Porto Lindo/Yvy Katu.
Foto: Yan Chaparro, 2018.

Do cedro nasce a cigarra, onde fica goteando a água embaixo da terra, ele nasce. Faz dois anos e seis meses que estou aqui, e as plantas crescem rápido, os ipês que plantei são bons para dor de dente, as que eu plantei não têm nenhum que secou. Para que, quando eu morrer, que fique e falem é o fulano que plantou. Este é guavirami, que serve para diarreia. Esta planta é a sapirangy; se no mato mordesse você uma cobra, a casca tem que cortar em pedaços e engolir, se engoliu já não vai morrer facilmente, porque o veneno não espalha no corpo. E por isso que nos faz falta o mato, já não temos mais nosso remédio neste matinho. Já não tem mais quem conheça os remédios, já não tem mais. Já se converteram para outra igreja. Eu planto esses remédios.

Existe rezas para os donos do mato. Até os donos do mato vão ficar felizes com a nossa reza, são deles também, eles nos ajudam, só que eles não

¹⁹ A imagem que retrata os pés de Cantalício Godoi junto ao pé de Cedro que ele mesmo plantou. A fotografia foi registrada no momento em que ele faz explicações sobre a importância do Cedro como remédio para os Nãndeva/Avá Guarani.

têm sabedoria e tem medo dos Tupã, e a gente já não tem quem reza. Estamos acabando. É porque Tupã fez muitas coisas, que os nossos deuses, eles nos abençoam porque plantamos de novo algumas árvores e manda chuva para que possa crescer forte. Aqui onde estou, já tem mais um pouquinho de mato.

Eu quero que entregue essas coisas que eu falo para cada professor e professora, para que tenham na escola, para que não fiquem seguindo os crentes, pelo contrário vai nos queimar a todos. Se a gente seguir os crentes, a gente vai queimar, porque a gente não reza mais.

Aqui a minha filha Ermecinda, ela dança para as crianças, ensina eles porque ela, por meio tentou ser crente, mas se saiu mal também. O Ailton já está quase indo para os crentes, mas veja como eles estão vivendo agora, mora em casa dos outros, não serve para nada. Não está mais tranquilo, e essas coisas não são boas? Vivemos bagunçados, nem o nosso Deus já não escuta nós. Já andamos como um cachorro pela rua. Se consegue se alimentar, come ou, do contrário, não tem nada. Estas coisas eu sinto, mas fico quieto; eu não conto para ninguém, porque não vão confiar em mim. O que vai conhecer este índio velho? Vão falar de mim. E já começa a abrir a bíblia, e aí está que vão falar. Mas a nossa fala passa por cima deles porque nossa palavra está com o Tupã. Eu sempre estou pronto para quem me necessita para ajudar com ou sem a minha família, para isso eu estou.

Como o fogo, está ele na nossa frente e serve para todos. Se está frio, serve para qualquer cachorro, qualquer galinha se esquentar, porque ele está na frente desde o começo. Ele não se apaga, nossa mãe e nosso pai, nós pedimos a ajuda deles, e levantamos a mão por eles, e vamos só até ali, a partir dali o nosso Ñanderu faz de nós o yrupẽ, vai ficar do lado do caminho com os bichinhos pertos, vai pagar a sua culpa por levantar a mão para sua mãe, dali que Tupã se levanta e faz cair o raio por ele. E depois o Tupã se levanta e faz de você aguara, chora por onde foi a sua casa; pagando a sua culpa. O dia que você pagou toda a sua culpa ali leva você. Tem que pagar primeiro a sua culpa na terra. Então estas coisas já ninguém sabe mais, mas os que falam por falar, tem muito por aí.

O fogo também nos defendia sempre. Tem que passar pelo corpo como remédio com a gordura do sucuri, ele é um animal forte. Com a gordura da

tartaruga se você passa como remédio pelas crianças, elas sempre ficam sã, porque esses são bichos que dá frescura, que dá beleza e fica tranquilo. Eles moram na água por isso que a gordura deles nos serve como remédio e, hoje em dia, já não tem ninguém que saiba isso. E bom para nós o nosso fogo dentro de casa, porque eu até hoje, como *pirekái* (mandioca assada no fogo), ando como eu sei e estou com saúde. E continuo trabalhando.

As crianças querem tocar o fogo porque nós, quando crescemos, somos ignorantes não sabemos nada, e é por isso que mexem com o fogo. Porque o fogo dói para nós, as crianças querem mexer pensando que não vai doer. As que começam a falar, as que engatinham, as que recentemente caminham eles querem mexer no fogo.

Mas, quando crianças, a gente vê Tupã. Olha, o Tupã surge todas as coisas. Tupã se quiser vir como *gua'a*, ele vem. Se quiser vir como *arua'i*, ele vem como ele quiser, porque ele não tem o nosso sangue. Se ele quiser se levantar como *loros*, ali ele vem. Mas ele traz o raio. Se ele atira raio, castiga a terra, e nós dizemos está relampeando. As crianças que não tem pecado também vê. Porque do Tupã surge todas as coisas, só que são pássaros. Quando eles mandam, mandam pelo pássaro através do raio. É quando dizemos *oñemiara*, quando dizemos *overa* (a luz do raio).

As crianças podem ser de tudo, mas não pode contar de qualquer jeito. Porque lá está o *Ñanderu guasu*, que faz o batismo das crianças. Porque quando o *Ñanderu* vai fazer o *mitã karai* (batismo da criança), o nosso *Ñanderu* fala prá ele. Pode ter o nome qualquer. Olha ali tem o *Tumái*, esse, o nome dele, é o *Kuñamba*. De ali e *Kuña karupoty* o nome dela, nome tradicional. Mas que só de nós não podemos pôr nomes, porque tem quem manda.

Tupã *Veraju* sou eu. As famílias que não têm nome tradicional nem vão para as rezas tradicionais, e possui um nome qualquer, isso não pode. Então quando vai ter seu nome, o *Ñanderu* tem que pôr o nome, e deve vir de cima e não deve ser de qualquer forma. Todos os pássaros foram nossos antepassados. Todos nossos antepassados. Se a terra vai acabar, o nosso *Ñanderu* diz: vocês precisam dançar porque a terra vai desaparecer. E eles não acreditam, e o nosso *Ñanderu* dança, só quem acredita dança dois meses, come rora, *tangu'i*, caldo de peixe, somente. Isso que deveria acontecer.

Todos os pássaros que tem na terra, lá com Tupã tem todos eles. O tukã sa'yju se baixar aqui o Tupã já vem pra dançar. Todos os que estão com seu corpo limpo vai levantar. Tupã fala, vou sacar o meu caraguatá, dali ele já saca e vem, já vem o caminho e, quando fica na terra, eles já se retiram. E depois quem ficou, ele fez deles pássaros. Todos os pássaros que estão na terra são nossos antepassados. Todos os pássaros. Taguato hovy, gaviota, tingasu'i, todos eles são das costas das grandes águas, ali não tem mato, e nosso Ñanderu mandou para nós para se procriar, porque aqui tem comidas para alimentar a seus filhos, lá não tem; somente o nosso Pai quem dá os alimentos pra eles. Faz para eles kupi'i cupim; presta atenção, quando vem o taguato, os cupins voam daqui para lá, também voa o ysa (formiga) em outubro e para suas comidas. Os pássaros comem os cupins, e protege a gente.

Como eu já disse. O vento serve para todos. Olha como que está furado a nossa pele, toda a nossa pele tem furinho, e o vento que nos sopra, refresca o nosso sangue; nós comemos muitas coisas, ajuda o nosso coração e todos os pássaros; o vento é quem ajuda a viver. Nesse lugar (Yvy Katu), vai germinar novamente as árvores; os não indígenas tiraram tudo de nós, pindó, guavirami, todas as árvores eles derrubaram, tiraram fora a raiz e queimaram tudo. Para virar dinheiro. Mas agora vai ficar muitos remédios para nós e, daqui uns 20 anos, vai ficar cheio, já estamos apertados aqui.

A terra serve para todos, porque as crianças vão nascendo, e nunca vamos sumir da terra, vamos ficar mais cheio. Se a árvores ficarem, ficam pra nós. E os brancos usam isso, fazem tábua para vender entre eles e só para ter dinheiro, mas nós não somos assim. Nós cuidamos do mato para que não acabe, olha lá, fazendo ka'aguy como se dizia, mais para baixo tem Barrero antigo, eu chamava de Barrero Hũ, o Barrero e quem come os bichos, e tem terra preta aí e eles comem da terra. Tem uma sanga, aí desce até mborevi, vários animais, esse é o Barrero Antigo. Variedades de animais como a onça se juntam aí. Em Yvy Katu.

Antigamente já tinha nós aqui. Tinha o finado Nolasco, lá no canto, ali tinha dom Solano, a sua esposa chamava-se dona Ângela; lá na descida, morava Rondón, ainda vive; tinha muito palmito. São famílias que estão aqui desde muito antigamente. Lá morreu Henrique, eu conheci ele, aqui morava

no lugar do Yvu, a casa de dom Máximo. Lá tinha casa de reza, ele mesmo tinha. Também tinha dom Solano. Também Nolasco tinha a casa de reza. Antigamente só ali se preparava a chicha. A chicha era feita do Avati Morotĩ, Pindo Aju, Guavira Pytã.

E o guavira pytã é feito em um recipiente, colava com um mantel para que não fique sujo, e depois na bateia feito do cedro. Isso era a nossa bebida, alimentávamos raras vezes da comida dos brancos. E por isso que nossos parentes viviam 120 anos, 115, 125 anos, mesmo velho caminhavam bem. E agora? Entrou entre nós a enfermidade, as coisas dos brancos; o suicídio, tomou veneno, se matou e já vai, está nos matando e nós nem sabemos, pensamos que só sucedeu por suceder.

Isso tudo que eu falo vem de Tupã. Precisa que isso se ensine nas escolas. Para que as crianças venham aqui para me ouvir. Tenho um neto que está com diarreia e tenho que fazer assim (foi buscar), este é o pindo'i. parece mesmo o nosso sangue, este é o remédio para dor de ventre.

O nosso Tupã está onde nasce o sol. O nosso Ramõi fez o Tupã do orvalho. Tem luz no nosso caminho, na nossa vida e, quando tem escuridão, tem luz no nosso coração, do contrário não vamos ter respeito. Nós temos a nossa própria luz e está em nosso coração. E o Tupã cuida de isso. O nosso espírito vive acima, não está no corpo, porque o nosso corpo está sujo. Porque comemos muitas variedades, e a gente faz muitas coisas. Porque o espírito não pode, tem que cuidar da sua fala, e tem que prestar atenção do seu corpo. Quem esta grávida tem dois espíritos; um que está débil e outro, o espírito da mãe, mas eles não estão grudados no corpo, só cuida, ilumina, presta atenção no nosso corpo. Do contrário, o que a gente não enxerga não respeitamos. Todos que estamos na terra, se estamos na escuridão, os espíritos não vão respeitar nós. O nosso Ñanderu põe uma luz para nós para quem não queira respeitar, possa respeitar.

Foi Tupã que me deu a reza. Foram eles quem vieram e me levaram para rezar lá no lugar onde está Tupã. Fui no meu sonho, mas nosso corpo fica. A nossa carne não pode levar, o nosso espírito é quem vai lá pra rezar. Foram eles (o Tupã e os deuses) quem deram para nós a reza. E me veste para não esquecer. Também é assim com os remédios. Quando alguém está doente, eles vêm e dizem para mim que vão precisar de mim e fique atento e

espere; então eu já sei que classe vai vir, quem precisa de mim vai me visitar. Os Tupã mesmo são as que vêm e avisa antes mesmo. manda ferver tal remédio para eles. E faço como eles mandam. Tem o pipi que é um remédio para dor de cabeça com a gordura do teju (lagarto), aperta com o remédio onde sente a dor e, hoje dia, nem o teju já não existe. Então fica difícil saber esses remédios só se for os tupã quem dá para nós.

Os Tupã possuem alma, quando a gente tem uma má intenção eles já sabem, diz para eles e vão querer castigar. Quando a gente sonha matando uma cobra grande. Se a cobra for grande, significa traição. Porque a cobra nunca vai te morder quando estiver na sua frente. E se você mata, é seu espírito quem mata a cobra. Nós a matamos com madeira, mas o Ñanderu só manda um raio ou uma luz.

Hoje na terra estamos indo mal. Já não somos iguais na terra. Muitas coisas que os não indígenas usam já estão usando nossos parentes indígenas. Até hoje em dia, ainda não vi aquela planta, e eu vivo de acordo com a minha sabedoria. A causa de usar essa planta faz muitas coisas ruins; se suicida, faz por ele.

Só quem se suicidou fica aqui, o nosso Ñanderu não acolhe, fica na terra; só depois de cumprir algum castigo que o nosso Ñanderu leva, só depois de pagar tudo e sem fazer nada de mal, do contrário fica aqui na terra porque não tem ninguém quem pode enfrentar nosso Ñanderu, são eles quem dominam a terra. São eles quem mandam. Cada ano eles fazem crianças do orvalho.

Para as crianças que vão nascer e que estão crescendo, vai ter tranquilidade para eles. Vai ter sim, ainda vai ter, não temos coisas muito ruins na terra, só que nós andamos mal porque não rezamos mais. E por isso que a nossa família se suicida. Olha para mim, se eu não me comportar bem não iria ficar velho do jeito que estou. Porque eu sempre levo presente, mesmo que vivo sozinho tenho que rezar antes de dormir.

Os Tupã ainda traz para mim, ainda diz para mim como devo contar. E também não diz para qualquer um. Entre os não indígenas, não tem ninguém que crê em Tupã, eles não creem verdadeiramente. Eles acreditam mais no dinheiro, não se lembram mais dos nossos Ñanderu, e é por isso que acontece qualquer coisa ruim no caminho, na casa deles, na cama, qualquer coisa. São

egoístas e não se lembram do nosso Ñanderu, só fica preocupado pelo dinheiro que guardou. Não se lembram dos Ñanderu e do Tupã. E esses sabem de isso, do nosso pensamento, nós vivemos nas mãos deles, por um espelho grande eles nos enxergam, cada um de nós, como nós vivemos, e por isso que eles não respeitam os não indígenas, derruba as suas casas, vêm alagamento, granizada, até sismo.

Nosso mundo ainda é seguro. Ainda está seguro, mas o que falta para nós é rezar, e estas coisas o Ñanderu mesmo mostrou para mim, e é por isso que estou contanto, porque, se for só da minha conta, não poderia contar. Só porque o Ñanderu mostrou para mim que sei. Porque se eles não mostram para mim, eu não posso contar. São eles mesmo que estão comigo.

A nossa dança e reza é bom que ensine às crianças, porque eu já não estou enxergando muito bem; tem kotyhu, jero ky, a chipa que se fazia com o pariry. Hoje em dia, ninguém faz mais, e as crianças precisam comer e beber a chicha, e a chipa cozida na cinza. Isso temos que ensinar também para as crianças.

Então hoje as pessoas, já não estamos indo pelo caminho certo. O Ñandejára mesmo está fazendo eles se suicidarem. E eu não estou sozinho aqui, olha as flores, somente borboletas ao meio-dia, pássaros, o beija-flor que suga a essência da flor, eles ficam felizes com tudo isso, para mim é uma felicidade, e eu respeito eles. O mato tem dono, a água tem vários que cuidam, e eles moram na água, mbói guasu, jagua marido; e tem dono da água que a gente não vê, que cuida deles e também do mato, cada um tem o seu dono, o vento tem o seu dono também.

A gente não vê os donos, só tem reza para eles e isso também é um espírito, eles cuidam de dia e noite. e é por isso que o mato é abençoado e é bonito. As plantas têm o seu dono. Nós falamos que temos o nosso dono, o Santo Isidro é o dono da roça, que cuida das roças, quem vem de lá perto do Ñanderu, desde lá, ele cuida, ele vem também, mas que nós não vimos ele. Já tem pouca pessoa que conhece.

Nota de conclusão

O mérito do material recolhido no discurso do nosso sábio é inegável. Mas devemos apresentar uma recuperação da sua fecundidade para produzir pensamento. O que é possível resumindo brevemente, em primeiro lugar, a sua concepção de desenvolvimento. Além disso, avançamos uma ideia conclusiva.

A fala de Seu Cantalício é autoritativa, porque insere-se na dinâmica do discurso tradicional, que ao mesmo tempo que repete a tradição, elabora novas perspectivas. Nas páginas aqui apresentadas, o desenvolvimento tem duas grandes coordenadas. A primeira, marca o encontro com os não Guarani, e é basicamente a negação da tradição, dos conhecimentos e das formas de vida ancestrais. O desenvolvimento dos “brancos” é apresentado no princípio como o esforço de acumulação sem limites. No interior do processo, estabelece-se uma série de observações sobre um sistema de vida sem raízes e sem interlocuções com o ambiente, e culmina com a ideia de um cupim que, trazido pelo vento, vai envenenando todos os sistemas.

Por outro lado, o que contém todo o movimento negativo do desenvolvimento são intervenções integradoras. A reza, o canto e a dança dos que sabem e que podem interpretar o sistema da vida, porque estão em contato com os Tupãs, é fundamental. Consolida o que é, para os Guarani, um sistema de providência e de cuidado que ultrapassa limites de reinos animais e vegetais. Tudo é atravessado pelo vento, e a água é a grande amamentação, que mantém todos os seres que dela dependem na condição de filhos da terra. E assim, ao invés de pensar em aceleração, como a grande coordenada para orientar os esforços da espécie humana sobre o planeta, Seu Cantalício propõe a categoria da escuta e das grandes sínteses interpretativas.

Mas para prosseguir pensando é importante deixarmos claro que precisamos, e isso não é uma possibilidade, mas um imperativo, encontrar pontos de contato e de síntese a partir de novas interlocuções com nossas culturas nativas. O mundo hierárquico, de múltiplos pertencimentos e de uma providência telúrica, acima esboçado, pode ser um entre tantos mundos, ou cosmologias, se o leitor preferir, em que podemos encontrar um mundo

novo, construído com base no mútuo reconhecimento e na tolerância (RAMOS, 2012).

Referências

ALBERT, B; RAMOS, A. (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Ed. da Unesp, 2002.

CHAPARRO, Yan Leite; MACIEL, Josemar de Campos; RODRIGUES, Eliezer Martins; MORINIGO, Arnulfo. O mundo e o fim do mundo. Palavras de um rezador Avá Guarani / Ñandeva sobre o desenvolvimento. **Tellus**, ano 19, n. 38, p. 289-318, jan./abr. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i38.554>.

DERRIDA, J. **Margens da filosofia**. Campinas: Papirus, 1991.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka**: por una literatura menor. México: Ediciones Era, 1978.

ESCOBAR, Ticio. **The curse of Nemur. In search of the art, myth and ritual of the Ishir**. Translated by Adriana Michele Campos Johnson. Pittsburgh, PA., University of Pittsburgh Press, 2007.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de uma xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. 4. reimp. Rio de Janeiro: Editora 34, 2008.

RAMOS, Julio. Ticio Escobar. Los tiempos múltiples. **Revista Casa de las Americas**, n. 269, p. 110-125, oct./dic. 2012.

TAUSSIG, M. **O diabo e fetichismo da mercadoria na America do Sul**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2010.

TAUSSIG, M. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

VIETTA, Silvio. **Racionalidade. Uma história universal**: cultura europeia e globalização. Tradução de Nélio Schneider. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2015.

As (des)analogias entre racismo e especismo¹

Carlos Naconecy*

1 Introdução

Uma revisão abrangente da literatura em Ética Animal (e dos manifestos ativistas da Libertação Animal/Direitos dos Animais) mostraria que o esqueleto lógico e retórico da defesa moral dos animais não humanos envolve basicamente dois movimentos argumentativos. O primeiro deles, o Argumento dos Casos Marginais, é reativo. O segundo, de teor propositivo, objeto do presente ensaio, é uma instância do *argumentum per analogiam*. Tal argumento evoca a semelhança moral entre um raciocínio ou uma atitude racista, de um lado, e um preconceito especista, de outro. Trata-se, com efeito, de moeda corrente no debate em Ética Animal e está presente praticamente em todos os trabalhos nessa área.

Entende-se como *especismo* a discriminação preconceituosa baseada na noção de espécie (biológica), notadamente contra os animais (não humanos), acarretando sua opressão. O termo *especista* foi cunhado para comunicar a ideia de que os praticantes do especismo exibem uma insensibilidade moral tão ou mais tosca e brutal que a dos racistas.

Pesquisadores e ativistas da defesa animal tomam como fortemente intuitivo e saliente um paralelismo moral entre especismo, racismo, sexismo e outros “-ismos”, o qual, não obstante, é passível de uma análise mais refinada. Pelo bem da simplicidade, neste ensaio, limitaremos a analogia ao caso do racismo, embora o argumento analógico se aplique também às situações sexistas, elitistas, nacionalistas e muitas outras semelhantes. Veremos, portanto, quais são os aspectos compartilhados e quais são as principais assimetrias entre essas duas formas de discriminação

¹ Este ensaio foi originalmente publicado, com mínimas alterações, em **Revista Brasileira de Direito Animal**, v. 6, p. 169-208, 2010.

* Carlos Naconecy é filósofo (UFRGS). Mestre e Doutor em Filosofia (PUCRS). Foi pesquisador visitante na Universidade de Cambridge, Inglaterra. Membro do *Oxford Centre for Animal Ethics*. Consultor do *Journal of Animal Ethics*. Dentre outras publicações, é autor do livro *Ética & Animais*, Edipurs, 2006, e editor de *Animals in Brazil*, Palgrave, 2019.

preconceituosa. Em outras palavras, veremos em que, analiticamente, o preconceito racista e o especista se aproximam e se separam em termos morais.

O argumento em tela é o seguinte:

(i) O racismo é errado, os racistas são imorais e as atitudes racistas são injustas.

(ii) Ora, o especismo é análogo ao racismo: ambos tratam de modo moralmente *diferente* indivíduos que são *semelhantes* nos aspectos moralmente relevantes – baseados (no primeiro caso) na espécie biológica da criatura e (no segundo) na raça da pessoa.

(iii) Logo, o especismo também é moralmente condenável.

Todo o esforço eticista nessa argumentação consiste em trazer à luz o que há de comum nas discriminações racistas e especistas, demonstrando, assim, que a opressão a pessoas de outras raças e a opressão a animais estão conceitualmente vinculadas de forma logicamente paralela. A questão aqui é a seguinte: São eticamente corretas aquelas práticas “facialmente neutras”, que, por não fazerem referência à raça dos envolvidos nem à sua cor, não são discriminatórias? Se sim, então serão eticamente corretas também aquelas ações “zoológicamente neutras”, que não dependem do fato de que os pacientes dessas ações têm pernas, patas ou asas. Devemos notar, primeiramente, que a analogia estrutural entre racismo e especismo não é evidente para grande parte das pessoas, uma vez que, supostamente, a maioria dos antirracistas não são também antiespecistas.² Começemos nossa análise da validade do argumento analógico lembrando que o argumento que compara racismo e especismo não basta por si só. Essa comparação não prova que o especismo é errado – até que se mostre por que o racismo também é errado. E por que o racismo é errado em termos morais?

² Aqueles que, adotando um viés kantiano, condenassem o racismo com base no desrespeito pela racionalidade/autonomia moral dos membros da raça oprimida, provavelmente seriam os mesmos que excluiriam os animais da consideração moral com base justamente na falta dessas mesmas capacidades.

2 Especismo é análogo ao racismo ... *mas o que há de errado no racismo?*

A resposta à pergunta anterior – *por que o racismo é errado?* – é conhecida: raça é uma classificação biológica que diz respeito ao aspecto corporal visível de um indivíduo e que não envolve sua capacidade de ser prejudicado ou beneficiado, vale dizer, seus interesses, suas necessidades, seus desejos e bem-estar básicos. Esse fato, como salienta Paola Cavalieri,³ determina *a priori* que “raça” não pode desempenhar um papel direto em ética, tanto quanto a função reprodutiva ou a estrutura genital também não o podem em uma moral sexista.

Historicamente, teses racistas foram usadas à larga para justificar a escravidão negra e o holocausto judeu. O pensamento racista forneceu até o final do século XIX um suporte a políticas imperialistas e ao poder colonialista. O racismo ainda se reflete concretamente nas políticas do *apartheid*, nas doutrinas da superioridade racial antissemitas e nos movimentos de protesto anti-imigrantistas. Apesar do conceito de raça estar hoje cientificamente desacreditado, ele ainda exerce uma forte influência ideológica e é amplamente utilizado na linguagem cotidiana.

Um dos primeiros teóricos a popularizar o termo *racismo* foi a antropóloga Ruth Benedict, na obra *Race and racism*, definindo-o como “o dogma de que um grupo étnico está condenado por natureza à inferioridade congênita e outro grupo à superioridade congênita”.⁴ Racismo – como o especismo – constitui um processo de alocação de *status* moral, no qual há desvalorização, desconsideração e degradação de indivíduos, em virtude de serem categorizados como pertencentes, ou não pertencentes, a uma determinada classe.

Semelhantemente ao especismo, o racismo pode apresentar uma versão *superficial* ou *qualificada*.⁵ Na primeira modalidade, os atributos corporais são considerados índices morfológicos da pertença à raça, a qual se submete a uma hierarquia de natureza moral. O racismo *superficial* opera uma

³ CAVALIERI, Paola. **The animal question:** why nonhuman animals deserve human rights. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 72.

⁴ SKILLEN, Anthony J. Racism. In: CHADWICK, Ruth. (ed.). **Encyclopedia of applied ethics.** San Diego: Academic Press, 1998. p. 779. v. 3.

⁵ *Ibidem*, p. 778-779.

discriminação com base na pigmentação da epiderme, formato do crânio, da pálpebra ou de algum outro atributo externo qualquer. Ora, esses atributos são tão irrelevantes para as capacidades individuais, tais como ser um bom cidadão, um bom vizinho ou um bom ser humano, quanto a calvície de uma pessoa também o é para fins das suas aptidões humanas. Com efeito, se a cor escura da pele de uma pessoa fosse importante para estabelecer seu *status* moral, então uma pessoa branca tão bronzeada a ponto de parecer negra teria o mesmo *status* da primeira.

A versão superficial do racismo foi aquela que, por exemplo, pautou a relação entre os navegadores europeus e os índios no continente americano. No caso da escravidão negra (para nos limitar ao exemplo ocidental mais óbvio), o raciocínio superficial do racista poderia ser o seguinte:

- (i) pessoas brancas e pessoas negras são *visivelmente* diferentes;
- (ii) sabe-se que os brancos têm pensamentos sofisticados, ideais nobres, consciência moral, etc.;
- (iii) logo os negros não estão naturalmente equipados para as ciências, artes, política, etc.

Importa notar que não é essa versão do racismo que deve receber a atenção por parte da Ética Animal. Raras pessoas acreditam que, pelo simples fato de que a pele branca e a pele negra têm diferentes cores, pessoas brancas e pessoas negras são diferentes tipos de pessoas nos aspectos mais relevantes. Em outras palavras, as modalidades superficiais do racismo e do especismo não são as mais importantes para o animalismo, em virtude de serem estatisticamente incomuns nos dias de hoje. Atualmente, poucos ainda abraçam a ideia de que a cor da pele define *diretamente* o *status* moral de uma pessoa – tanto quanto poucas pessoas ainda creem que ter quatro patas é o fato relevante para não se receber respeito moral. Com efeito, seria algo bastante raro encontrar um especista que afirmasse que o número de patas dos animais, por si só, justifica a escravidão animal. Geralmente racistas e especistas não consideram a raça ou a espécie como um fator negativo ou desqualificador *de per se*. Uma pessoa branca racista, em vez de dizer “*eu não gosto de negros porque são negros*”, racionalizará sua aversão ao grupo racial, evocando traços ou qualidades supostamente associados à negritude, tais como indolência, criminalidade, promiscuidade e outros.

Passemos agora à modalidade *qualificada* do racismo e, correspondentemente, a do especismo. Ao ser criticado de que a cor da pele ou a forma facial é um critério arbitrário ou irrelevante para o direito a ser livre, um racista pode conceder que apelar à raça não oferece mesmo um critério comparativo *direto* de *status* moral. Ele poderia objetar, entretanto, que há uma correspondência entre características fenotípicas e a presença/ausência de capacidades moralmente relevantes. Diria ele que a cor da pele de alguém é apenas um indício, um sinal, um índice das capacidades inferiores da pessoa envolvida pela epiderme daquela cor. Deste modo, a pertença à raça seria um modo econômico de marcar *indiretamente* essas diferenças de capacidades: pessoas negras são intelectualmente menos hábeis, menos sensíveis ou menos virtuosas. O racista acrescentaria em seguida que tais atributos psicológicos são moralmente relevantes.

Na versão qualificada do racismo, em suma, não são as características morfológicas que constituem o foco da discriminação. O racista, neste caso, crê que a natureza, a essência ou a identidade imperfeita do “outro” é tanto responsável por essas marcas físicas superficiais quanto por incapacidades e desqualificações congênitas de ordem psicológica, intelectual, moral, cultural ou física – traços estes plenamente presentes na raça-modelo. Por essa razão, um branco racista pode pensar que negros são naturalmente incapazes de pensamentos sofisticados, ideais nobres ou sentir remorso do mesmo modo que as pessoas brancas. Tais defeitos não são tidos como culturais ou sociais. Essas imperfeições são consideradas inferioridades inatas, portanto imutáveis.⁶

O raciocínio racista, que pode ser acompanhado implícita ou explicitamente por teorias racistas, tem o seguinte esqueleto lógico:

- (i) os seres humanos estão divididos em raças;
- (ii) algumas dessas raças são superiores a outras no sentido físico, psicológico, intelectual ou moral;
- (iii) essa superioridade é devido a diferenças biológicas herdadas ou congênitas;

⁶ SKILLEN, *op. cit.*, p. 779.

- (iv) esses tipos biológicos, naturais ou essenciais, explicam a expressão das diferenças de comportamento e/ou capacidades das diferentes pessoas;
- (v) isso explica as diferenças culturais entre os povos;
- (vi) as diferenças culturais explicam a relação de superioridade de um grupo (*e.g.*, sociedades europeias ou de origem europeia) sobre outro grupo (*e.g.*, africanos ou indígenas);
- (vii) raças superiores têm o direito de (na versão forte) escravizar, controlar, civilizar ou melhorar as raças inferiores, ou (na versão moderada) preservar sua própria pureza ou proteger seus privilégios.

Na lógica racista, um processo de significação de diferenças funda um sistema de categorização e hierarquização de grupos, no qual a camada dominante tem acesso a recursos e a camada dominada não o tem. A partir dessa noção de diferença, legitimada biologicamente, resulta, como aponta Neil Thompson, uma lógica de exclusão, marginalização e opressão de dupla face.⁷ Na primeira delas, a noção de *diferença* étnica é convertida na ideia de *deficiência*, na noção de *falta*. Ou seja, aquilo que constitui a identidade cultural, algo supostamente positivo e que enriquece a sociedade, é tomado pelo racista como um desvio do padrão etnocêntrico. Neste caso, diferenças étnicas são traduzidas em déficits raciais. O segundo fundamento racista consiste em assumir que uma característica biológica, real ou imaginária, como a cor da pele, está necessariamente vinculada à posse de outras características de valor inferior: a habilidade intelectual dos negros é reduzida, sua capacidade de trabalho é menor, etc. Para fins da analogia racismo/especismo aqui tratada, importa que a percepção racista é oriunda de uma patologização ou inferiorização naturalizada do grupo oprimido, fundada na biologia.

⁷ THOMPSON, Neil. **Anti-discriminatory practice**. 4. ed. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2006.

3 Especismo é análogo ao racismo ... *mas o que é analogia?*

Foi dito anteriormente que afirmar que o especismo é análogo ao racismo não basta como argumento moral em *Ética Animal* até que se esclareça por que o racismo é errado. Feito isso, o argumento também exigirá que se mostre o que há de análogo entre ambos. É o que veremos a seguir.

A analogia – ou o raciocínio *a simili* –, segundo o *Tratado da Argumentação* de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca,⁸ é caracterizada como uma similitude de estruturas, cuja fórmula genérica é: *A está para B assim como C está para D*. No raciocínio analógico, o conjunto de termos *C* e *D* (o foro da analogia), que é bem mais conhecido, estriba o outro conjunto *A* e *B* (o tema da analogia), cuja estrutura se pretende esclarecer ou avaliar. A analogia-padrão comporta quatro termos: “O homem está para Deus como a criança está para o adulto”; “O bispo está para os seus fiéis como o pastor para as suas ovelhas”. Em *Ética Animal*, a relação a ser esclarecida – *especismo-espécie* – é retirada de uma relação que já se conhece – *racismo-raça* –, transferindo-se assim o objeto da crítica moral.

O núcleo lógico da analogia é uma suposta similitude de relações: a relação entre *A* e *B* é semelhante à relação conhecida entre *C* e *D*. O ponto importante consiste em que a analogia sempre envolve uma semelhança, não uma identidade, entre realidades heterogêneas ou gêneros diferentes. Em outras palavras, deve haver uma diferença de natureza ou de ordem, e não de grau, entre ambas as relações semelhantes. Devido a essa heterogeneidade dos elementos, a analogia se distingue da comparação. Em “*O bispo está para os seus fiéis como o pastor para as suas ovelhas*”, não se trata de justificar a partir da *mesma* categoria: bispo e pastor não são realidades do mesmo gênero, nem são do mesmo gênero as realidades eclesial e pastoril. Ainda em virtude dessa heterogeneidade, a analogia também se distingue do raciocínio por meio de exemplo: “bispo-fiéis” e “pastor-ovelhas” não são dois casos particulares aparentados de uma mesma regra ou domínio. Cabe notar, entretanto, que nos contextos jurídicos parece ser esse o sentido de analogia

^{8 8} PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 423-453. Alguns pontos relevantes para a presente análise são retomados nas obras *Retóricas*, também de Chaïm Perelman, e *Introdução à retórica*, de Olivier Reboul.

adotado. Os juristas tendem a identificar uma analogia quando os analogados particulares são subsumíveis a uma regra ou lei geral, o que se afasta da interpretação aqui exposta.⁹ De qualquer modo, no seu sentido próprio, deve haver tanto um conteúdo de coincidência quanto de diversidade em cada analogia, diferenciando-se, dessa forma, da mera homologia.

4 Os problemas com o argumento analógico em ética animal

Em Ética Animal, o uso típico do *argumentum per analogiam* consiste em afirmar que, dado um juízo que estipula uma obrigação moral em relação a uma classe de sujeitos (uma raça oprimida), existe a mesma obrigação relativa à outra classe de sujeitos (uma espécie oprimida), em que se crê que a razão que determinou o juízo moral a respeito da primeira classe também seja válida em relação à segunda.

Vejamus um exemplo. A crença de que é injusto restringir a liberdade dos negros para atender aos interesses dos brancos nos leva a regra de que também não se deve aprisionar animais a fim de atender aos interesses humanos. Note-se que não é necessário que a analogia envolva todos os aspectos semelhantes entre os domínios humano e animal, tampouco a maioria deles: já será suficiente que ela se baseie nos traços relevantes. Neste caso, o aspecto analógico a respeito do qual a discriminação racista é semelhante à discriminação especista é, precisamente, a *irrelevância* de uma propriedade *P* (e.g., ter pele escura ou não saber falar) entre um grupo de indivíduos no que tange à moralidade da restrição da liberdade física. Como ocorre em qualquer analogia, tem-se um conteúdo conceitual comum e análogo (a irrelevância moral) e quatro analogados (os sujeitos da relação analógica: racismo, raça, especismo, espécie).

⁹ Observam Perelman e Olbrechts-Tyteca que “em direito, o raciocínio por analogia propriamente dita se limita, ao que parece, ao confronto, acerca de pontos particulares, entre direitos positivos distintos pelo tempo, pelo espaço geográfico ou pela matéria tratada. Em contrapartida, todas as vezes que se buscam similitudes entre sistemas, estes são considerados exemplos de um direito universal; assim também, todas as vezes que se argumenta em favor da aplicação de uma determinada regra a novos casos, afirma-se, por isso mesmo, que se está no interior de uma única área”. (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, p. 426).

Nas seções seguintes, analisaremos a problemática da relação analógica racismo/especismo em particular. Por ora, trataremos das objeções gerais ao raciocínio por analogia em *Ética Animal*. Há, inicialmente, quatro ameaças possíveis ao *argumentum per analogiam* no cenário animalista:

- (i) o refutador pode tentar desqualificar a estrutura e a função argumentativa da analogia como recurso de prova, inclusive em *Ética Animal*, asseverando que semelhança de relações não constitui uma prova válida. Comparações não ofereceriam um suporte para juízos com pretensão de validade;
- (ii) o refutador pode protestar que a suposta semelhança ou paralelismo entre racismo/especismo tem qualidade bastante fraca ou imperfeita entre os termos comparados.¹⁰

Neste sentido, Graft, anota que,

[...] pela sua natureza, argumentos por analogia não são definitivos, mas apenas sugestivos. Eles dependem de uma inferência de que se duas coisas são semelhantes em alguns aspectos, então elas devem ser semelhantes em outros. Mas tais inferências podem estar erradas; argumentos por analogia podem falhar.¹¹

- (iii) o refutador pode tentar desmontar a analogia pela direção contrária, apelando para a sua superação. De modo geral, no debate em *Ética Animal*, o argumentador animalista irá pôr racismo e especismo em pé de igualdade, afirmando a existência de um princípio comum ou uma mesma estrutura normativa entre ambos. Neste caso, admite-se que racismo e especismo sejam apenas exemplos diferentes de uma mesma relação xDy , em que x e y têm como valores ora os termos “racismo-raça”, ora “especismo-espécie” e D é a relação discriminatória propriamente dita. A tese aqui é a de que o especismo seria apenas mais um caso na generalização do conceito de discriminação: tanto o racista quanto o especista se movem eticamente no interior de uma única e mesma área

¹⁰ A crítica, basicamente, é a de que um argumento por analogia, por se tratar de uma indução e não de uma dedução, sempre irá inferir uma conclusão como apenas *provavelmente* verdadeira. De modo mais conhecido em *Ética Animal*, o argumento por analogia é frequentemente avançado para inferir a presença de consciência em animais não humanos.

¹¹ GRAFT, Donald A. Speciesism. In: CHADWICK, Ruth (ed.). **Encyclopedia of applied ethics**. San Diego: Academic Press, 1998. p. 192-193. v. 4.

normativa. Desse modo, paradoxalmente, ao estender seu campo de aplicação, a analogia desapareceria devido ao seu próprio sucesso. Perelman e Olbrechts-Tyteca exprimem essa peculiar vulnerabilidade lógica na seguinte passagem:

A analogia é um instrumento de argumentação instável. Isso porque quem lhe rejeita as conclusões tenderá a afirmar que não há “sequer analogia” e minimizará o valor do enunciado reduzindo-o a uma vaga comparação ou a uma aproximação puramente verbal. Mas quem invoca uma analogia tenderá, quase invariavelmente, a afirmar que há mais do que uma simples analogia. Esta fica assim entalada entre duas rejeições, a de seus adversários e a de seus partidários.¹²

(iv) o refutador, por fim, pode propor dilatar tanto os limites da analogia moral a ponto de esvaziar seu papel de persuasão e convicção. O objetor poderia argumentar, por exemplo, que, semelhantemente ao racismo, constitui preconceito privilegiar animais em detrimento de vegetais. Ou, ainda, protestar que tudo que existe naturalmente sobre o planeta (*e.g.*, pedras e rochas) é alvo de atitudes discriminatórias e opressivas por parte dos humanos. Ele diria que, se deixar de fora da comunidade moral a raça “errada” constitui racismo e deixar de fora a espécie “errada” constitui especismo, então deixar as coisas inanimadas de fora da consideração moral também configura discriminação preconceituosa “naturalicista” ou “physiocista”. O refutador da analogia concluiria a partir daí que, se esse prolongamento é inadequado, é porque a primeira (a analogia especista) já o era desde o início, impugnando assim o argumento analógico-animalista na sua íntegra.

5 O que há de análogo entre racismo e especismo

Veremos, nesta seção e na seguinte, os aspectos compartilhados e algumas das diferenças-chave entre uma discriminação motivada por um *animus* racial e uma motivada por um *animus* zoológico. Ao alienar e marginalizar a parte oprimida, racismo e especismo compartilham um

¹² PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, *op. cit.*, p. 447.

sistema de opressão, estigmatização de classe, vitimização de grupo e degradação de seus membros. Em termos amplos, o aspecto compartilhado pelo racismo e especismo é o de que “eles” são essencialmente diferentes e inferiores a “nós”. Em ambas as formas de discriminação da alteridade, o “outro” é excluído porque lhe falta algo que é possuído pelo grupo excludente e considerado como medida de valor. Isso dá margem a uma lógica dualista de hierarquização. O cerne do racismo é uma cegueira a respeito daquilo que constitui a humanidade compartilhada entre brancos e negros, assim como o especista é cego quanto à animalidade distribuída entre humanos e porcos. O racista se incompatibiliza com o universalismo humanista assim como o especista o faz em relação ao universalismo animalista.

A maioria das pessoas vê como moralmente reprovável defender uma supremacia branca, que outrora gerou os horrores inimagináveis praticados pelos regimes escravocratas ao longo da História das civilizações. O termo *especismo* insinua que, pelo mesmo tipo de razão moral, defender a supremacia humana é algo mau e perverso. Supõe-se que esse favoritismo injusto, igualmente contrário à equidade, explica o horror do tratamento das diferentes espécies de animais entre nós no planeta. Sendo ambos, racismo e especismo, termos condenatórios e acusatórios por definição, segue-se que: (i) chamar uma atitude de racista ou de especista equivale a acusar aquele que a protagonizou; (ii) é contraditório dizer que tal atitude é moralmente justificável; e (iii) é redundante dizer que racismo ou especismo é algo que se desaprova moralmente.

Em termos lógicos, o essencial nesta discussão a respeito do *especismo* em Ética Animal é a ideia de que não é possível, mantendo a consistência, negar a importância moral da raça e, ao mesmo tempo, assumir a importância moral da espécie. Já em termos metafísicos, a crítica de Adams, é particularmente iluminadora. Segundo Adams, a distinção entre (humanos) brancos-negros e a diferenciação humano/animal são estruturalmente análogas, no sentido de que ambas consistem em díades que organizam o mundo. Isso significa que os conceitos “ser branco” e “ser humano” constituem-se a partir da mera negação – o “não negro”, o “não animal”, o “não outro”. Tal metafísica dualista, na melhor das hipóteses, obstaculiza uma perspectiva de continuidade e de relação entre os diferentes e, na pior, faz

com que o lado dominado das díades esteja a serviço do lado dominador. A conexão analógica racismo/especismo fica evidente, de acordo com Adams, em face dos típicos comentários racistas do passado (e possivelmente ainda do presente) de que os negros *eram* animais, eram *como* animais ou estavam *próximos* aos animais.¹³

A fim de prosseguirmos nesta análise, será útil recapitular como alguns dos principias eticistas entendem a analogia racismo/especismo em Ética Animal. Ryder, o criador do conceito de especismo, evoca essa relação analógica afirmando o seguinte:

Eu uso a palavra “especismo” para descrever a discriminação generalizada que é praticada pelo homem contra as outras espécies e para traçar um paralelo com o racismo. Especismo e racismo são, ambas, formas de preconceito [...] e ambas as formas de preconceito mostram uma desconsideração egoísta pelos interesses dos outros e pelo seu sofrimento.¹⁴

A analogia em tela, segundo o filósofo norte-americano Regan, dá-se quando,

do ponto de vista da justiça elementar, [...] os interesses de alguns seres humanos não podem ser ignorados e não podem contar menos que os interesses semelhantes de outros seres humanos simplesmente porque eles não pertencem à raça ou ao gênero “correto”. O mesmo é verdade em relação à pertença à espécie.¹⁵

Singer, responsável pela divulgação de tais noções, há quatro décadas, diz, na obra fundadora da Ética Animal contemporânea, *Libertação animal*, que “deveria ser óbvio que as objeções fundamentais ao racismo [...] aplicam-se igualmente ao especismo”.¹⁶ Mais adiante, o pensador australiano declara que

¹³ ADAMS, Carol J. Caring about suffering: a feminist exploration. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (ed.). **Beyond animal rights**: a feminist caring ethic for the treatment of animals. New York: The Continuum Publishing Company, 1996. p. 174-176.

¹⁴ RYDER, Richard. D. **Victims of science**: the use of animals in research. London: Davis-Poynter, 1975. p.16. *apud* COHEN, Carl; REGAN, Tom. **The animal rights debate**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001. p. 62.

¹⁵ REGAN, Tom. Indirect Duty Views. In: COHEN, Carl; REGAN, Tom. **The animal rights debate**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. p. 170.

¹⁶ SINGER, Peter. **Libertação animal**. Porto Alegre: Lugano, 2004. p. 8.

os racistas violam o princípio da igualdade ao conferirem mais peso aos interesses de membros de sua própria raça quando há um conflito entre seus interesses e os daqueles que pertencem a outras raças. [...] Analogamente, os especistas permitem que os interesses de sua própria espécie se sobreponham àqueles maiores de membros de outras espécies. O padrão é idêntico em todos os casos.¹⁷

Francione, por sua vez, caracteriza o paralelismo analógico na seguinte passagem:

Racismo, sexismo, especismo e outras formas de discriminação são todas análogas ao compartilhar a falsa noção de que alguma característica moralmente irrelevante (raça, sexo, espécie) possa ser usada para excluir da comunidade moral seres com interesses ou para subavaliar interesses, em uma violação explícita do princípio de igual consideração.¹⁸

Mais recentemente, Rowlands abordou o paralelismo aqui tratado baseado na noção de mérito, envolvendo dois princípios.¹⁹ O princípio de igualdade estabelece que todos os membros da comunidade moral devem ser tratados com igual consideração, a menos que haja diferenças moralmente relevantes entre eles. O princípio do mérito afirma que qualquer fator pelo qual uma criatura não é responsável não é um fator moralmente relevante. Ou seja, caberia a um indivíduo uma menor consideração moral em relação a outro se houvesse uma diferença entre ambos obtida por merecimento. Ora, diferenças raciais entre duas pessoas não podem ser moralmente relevantes, precisamente porque não são fruto de merecimento: uma pessoa simplesmente nasce pertencendo a uma raça e ela nada pode fazer a respeito disso. Da mesma forma, a espécie a qual uma criatura pertence não é algo sobre o qual ela tenha algum controle. Um cão não é responsável pelo fato de ter nascido como cão: ele simplesmente nasce como tal. Tampouco ele é responsável pelo nível de alguma capacidade (inteligência, linguagem, autoconsciência, etc.) que os cães possuem, em comparação com a mesma capacidade humana. Na ausência de qualquer responsabilidade quanto a tais condições, não faria sentido elogiar ou culpar uma criatura por ter nascido como uma pessoa negra ou como um animal.

¹⁷ SINGER, p. 11.

¹⁸ FRANCIONE, Gary L. **Introduction to animal rights: your child or the dog?** Philadelphia: Temple University Press, 2000. p. 173.

¹⁹ ROWLANDS, M. **Animals like Us**. London: Verso, 2002. p. 48-54.

No interior do debate em Ética Animal, os pontos essenciais de aproximação analógica mencionados anteriormente já são bem conhecidos. Cumpre, entretanto, analisarmos a seguir alguns aspectos menos explícitos desse paralelismo e ainda pouco mencionados na literatura dessa área:

5.1 Analogia na estereotipação

Denota racismo a afirmação de que certas características negativas são típicas de pessoas negras: negros são indolentes *porque*, afinal, são negros. O especismo assemelha-se ao racismo quanto; (i) à sua capacidade de gerar justificativas simples, sólidas e aparentemente científicas para uma divisão moral; e (ii) no sentido de fornecer soluções econômicas para os casos de conflitos de interesses entre “nós” e “os outros”. Um racista que adota um estereótipo negativo de pessoas negras, ao encontrar uma delas que lhe desperte sentimentos positivos, tenderá a considerar essa pessoa como uma exceção à regra, em vez de abandonar o estereótipo. Analogamente, isso acontece na eleição de algumas espécies privilegiadas de animais: alguém pode não ver a relação entre o *status* moral de seu gato de companhia, de um lado, e o de porcos, de outro. Ao se defrontar com evidências em prol da sensibilidade ou da consciência dos gatos, a pessoa continuará a sustentar preconceitos discriminatórios quanto a porcos, rejeitando a extensão moral a outras espécies.

Dunayer, na obra *Animal equality*, assinala atitudes decorrentes desse processo de estereotipação. Assim como um racista vê um indivíduo negro como a corporificação de toda a raça negra, também um caçador tem a impressão de que está sempre atirando no mesmo pássaro cada vez que caça.²⁰ O termo *espécime* concebe justamente essa ideia de que a ave abatida é um mero representante da espécie caçada. Em ambos os casos, a individualidade da vítima é simplesmente anulada por meio do achatamento do sujeito (humano e animal), no plano da coletividade.

Há ainda outra semelhança de mesmo teor. Tanto o racista quanto o especista pensam que o membro mais incapacitado do grupo preferencial merece consideração ou respeito, *antes* que o membro mais habilitado do grupo inferior. Neste caso, uma pessoa branca com deficiência mental

²⁰ DUNAYER, J. **Animal equality**: language and liberation. Derwood: Ryce, 2001. p. 58.

mereceria atenção moral *antes* que um negro superdotado, tanto quanto um humano em estado de coma mereceria ser respeitado *antes* que um cão adulto.

5.2 Analogia na validação social

Se, por um lado, o conteúdo psicológico e subjetivo do preconceito fornece a base para o aspecto coletivo e institucional da dominação, por outro, tanto no racismo quanto no especismo há uma validação social do preconceito que o perpetua. De fato, uma pessoa branca não escolhe aleatoriamente tomar os negros como moralmente inferiores, mas, em vez disso, é informada por uma estrutura social e institucional. As pessoas também não decidem espontaneamente comer animais, coisificando-os. Isso sugere que racismo e especismo não são sedutores devido ao seu mero apelo intelectual. Humanos/animais, bem como brancos/negros, constituem grupos de interesses socialmente antagônicos, o que pode ser traduzido na ideia de que “quanto mais para eles, menos para nós”.

5.3 Analogia na inversão do preconceito

Assim como todos os animais pertencem a uma espécie biológica, todas as pessoas pertencem a grupo étnico ou cultural (ou a uma “raça”). Mas assim como uma atitude racista nem sempre favorece a própria raça daquele que o adota (uma pessoa negra pode discriminar outros negros ao identificar seus próprios interesses com o dos brancos), um animalista pode praticar o especismo ao adotar uma atitude misantrópica, por exemplo, ao valorizar a extinção da humanidade, ou pelo menos uma redução drástica da população humana, em virtude do mal praticado aos animais no nosso planeta.

5.4 Analogia no enfoque libertador

Toda e qualquer abordagem antidiscriminatória irá visar à emancipação do oprimido, que identificado como “diferente”, é vítima de um tratamento degradante. Como anota Thompson, há basicamente dois enfoques antidiscriminatórios possíveis para garantir uma igualdade de recursos, oportunidades e possibilidades de vida: *(i)* o da minimização e achatamento das diferenças entre “nós” e “os outros”; e *(ii)* o do realce e valorização dessas diferenças. Analisemos cada um deles:

(i) A primeira abordagem buscaria a minimização das diferenças entre brancos-negros ou humanos-animais, a fim de reduzir a posição desvantajosa dos segundos, integrando-os ao todo social dominante. O risco aqui seria o da mera assimilação de um grupo pelo grupo mais poderoso, negando ou abandonando a identidade do oprimido. O problema de tal abordagem é a gestação potencial da ideia de superioridade: parece ser vantajoso para os negros a adoção de *standards* brancos, como parece ser melhor para os animais se tornarem quase humanos – crença esta implícita nas atitudes de antropomorfização dos animais (“pets”) em nossa sociedade.

A tentativa de minimização máxima das diferenças é problemática também por outro fator. Pessoas brancas e pessoas negras apresentam algumas diferenças biológicas bem definidas, sendo que as diferentes constituições físicas entre brancos e negros dão origem a certas necessidades e interesses também distintos entre ambos. Não é por outra razão que disponibilizar loções de proteção solar fator 30 para pessoas brancas e não para pessoas negras não equivale a uma atitude racista, uma vez que negros têm melhor resistência aos efeitos nocivos da radiação solar que os brancos. O fato de os afro-americanos terem maior probabilidade de ficarem cegos por glaucoma que os caucasianos implicaria uma prioridade no acesso a diagnósticos preventivos dessa doença. Supõe-se também que pessoas brancas tenham maior risco de ataques cardíacos, o que seria outro fator importante em termos de disponibilização de recursos médicos. Entretanto, o ponto relevante aqui é outro: a passagem eticamente condenável do domínio da biologia para o da moralidade ocorre quando se atribui um significado moral a tais diferenças, de modo a permitir a opressão do diferente. Esse precisamente foi o caso quando os nazistas se ocuparam com medições antropométricas da cabeça dos judeus em busca de alguma fundamentação biológica para uma psicologia moral que lhes conviesse, justificando uma política de perseguição sistemática antissionista.

(ii) Na segunda abordagem, a diversidade entre as criaturas, na medida em que enriquece nosso mundo, é uma característica a ser valorada, afirmada e mesmo celebrada. Procede-se, deste modo, uma inversão do enfoque anterior. Como bem salienta Thompson, “a ‘abordagem da diversidade’ busca enfrentar a discriminação ao apresentar diferenças como qualidades

positivas das quais se beneficiar, em vez de uma base para a discriminação negativa e injusta”.²¹ Em outra passagem, o autor sustenta que “*diferença é, portanto, uma questão-chave. [...] Diversidade e diferença podem ser vistas como trunfos [assets] a serem valorizados e celebrados – fontes de estimulação e enriquecimento, em vez de problemas a serem resolvidos*”.²² O risco desta segunda abordagem, obviamente, é o de tender a ignorar as realidades particulares da injustiça a que se submetem as vítimas da discriminação preconceituosa.

Qual a contribuição das considerações anteriores para o debate em Ética Animal? Assim como os diversos grupos étnicos não se confundem entre si, mas constituem um rico “caldo” de diferenciação cultural, as diferentes espécies de animais também não constituem uma massa amorfa denominada de Reino Animal. Com efeito, a diferença de capacidades e de habilidades entre os animais não é um fato sutil para o senso comum. O homem médio reconhece perfeitamente tal disparidade biológica. Consequentemente, as diferentes constituições físicas e mentais das diferentes espécies darão margem a diferentes necessidades e interesses. Tal diferenciação é justamente o que pauta as variadas relações humano-animal na nossa sociedade. É ela que localiza o papel de cada espécie dentro da estrutura social humana.

Tomemos o caso dos animais de companhia. A imensa popularidade dos cães e dos gatos como *pets* releva claramente o reconhecimento dessa diferenciação. Não é por uma razão de estética que relativamente poucas pessoas escolhem répteis e anfíbios, no lugar de mamíferos, para compartilhar sua casa (inclusive pensadores e ativistas animalistas). As pessoas percebem que o repertório comportamental dos cães é mais rico que o das iguanas. Tal discriminação, em si mesma, é preconceituosa contra os répteis? Não, na medida em que não se atribui um significado moral a tais diferenças, de modo a permitir a opressão dos lagartos. Em outras palavras, do fato biológico da diferença entre um cão e uma iguana nada se conclui em prol da coisificação do último. Para a presente discussão, resulta que achar as particularidades de cada cultura, tentando anular o racismo, seria análogo

²¹ THOMPSON, *op. cit.*, p. 41.

²² THOMPSON, p. 174, grifo do autor.

a ignorar as diferentes capacidades e necessidades dos animais para tentar combater o especismo.

5.5 Analogia na arbitrariedade dos conceitos biológicos de “raça” e de “espécie” como substratos morais

Outro aspecto compartilhado entre racismo e especismo consiste em que tanto o conceito de raça como o de espécie estão a serviço de propósitos injustos, envolvendo preconceito, intolerância, opressão e violência. No entanto, ambos os conceitos já foram taxonomicamente problematizados pelas ciências contemporâneas, o que implica o solapamento das teorias racistas e especistas neles fundados. Não nos deteremos aqui na análise do conceito de raça, cabendo apenas lembrar que se trata de um conceito desacreditado cientificamente em nossos dias, o que já bastaria para a implosão das teorias racistas, a partir de suas bases.²³

²³ O discurso racista tem como pressuposto que diferenças raciais representam determinadas diferenças inalteráveis na tipologia de importantes dimensões humanas. Para o homem médio, a noção de raça é bastante simples, envolvendo aparência física e ancestralidade: brancos têm pele clara e filhos brancos; negros têm pele escura e filhos negros. Entretanto, apesar do senso comum ainda acolher essa ideia, ao longo século XX, geneticistas e antropólogos derrubaram a tese de uma pertença pura a classes, da existência de uma taxonomia essencialista de diferentes raças humanas, como um fato científico a ser estudado cientificamente. O consenso atual é o de que a noção biológica de raça não é objetiva: há uma dispersão dos supostos traços raciais em todas as populações humanas sobre o Planeta. Naomi Zack esclarece: “Os genes da estrutura óssea, cor da pele e textura do cabelo, que são associados à pertença racial social, não são herdados simultaneamente. Há uma maior variação desses traços ‘raciais’ dentro de qualquer raça do que entre qualquer uma das raças reconhecidas, como grupos. Dentro da espécie humana como um todo, a variação genética que ocorre randomicamente – isto é, entre duas pessoas quaisquer – constitui 0,2% de todo o material genético humano. Desses 0,2%, ou 1/500, 85% ocorre localmente, ou entre dois indivíduos quaisquer que por acaso sejam vizinhos, 7% ocorre dentro das raças e 8% ocorre entre raças. Assim, o montante da diferença genética humana devido à diferença de raças é 8% de 0,2%, ou menos de 1/6000 [...]. É claro que 1/6000, embora pequena, pode ser importante. Mas não há nenhuma evidência que seja. Nenhuma essência racial já foi alguma vez identificada. Não há genes gerais para a raça, tais que, uma vez identificados, sua presença pudesse ser usada para prever características raciais mais específicas ou secundárias. Nenhuma das diferenças físicas associadas à diferença racial na sociedade está correlacionada com qualquer diferença importante no talento, função ou habilidade humana.” (ZACK, Naomi. Race and racial discrimination. *In*: La FOLLETTE, Hugh (ed.). **The Oxford Handbook of Practical Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 259). Ou seja, a semelhança genética entre dois africanos pode ser menor do que aquela entre um africano e um escandinavo. A conclusão é que a categorização de indivíduos por meio do conceito de raça, usualmente baseada em diferenças fenotípicas (traços morfológicos significativos ou atributos corporais visíveis), como características faciais, cor da pele e tipo do cabelo, não tem correlação com diferenças genotípicas. Em zoologia, raça é

E quanto ao conceito de espécie? Elstein logrou identificar uma questão paralela, pondo-a nos seguintes termos:

Mas em quase toda discussão filosófica dos direitos dos animais (com algumas notáveis exceções), o conceito tem sido pressuposto e não analisado, como se o “problema” tivesse sido resolvido. O uso do termo “espécie” dentro do contexto filosófico dos *direitos dos animais* tem sido raramente tratado. Por que isso? Ou seja, por que os filósofos se sentem confortáveis discutindo questões sobre a relevância moral das espécies sem primeiramente perguntar o que a espécie *é* ou o que *deveríamos querer dizer* ao falarmos sobre espécies no contexto dos direitos dos animais?²⁴

Elstein prescreve que o conceito de espécie seja removido do debate em Ética Animal, assim como o conceito de raça em outros contextos, em virtude de ambos serem vagos, indefinidos e equívocos. Uma análise mais criteriosa, segundo ele, revelaria a absurdidade do uso de *raça* e de *espécie* como critérios morais. À primeira vista, uma vez que *espécie* é considerado um conceito objetivo, isto é, que dá conta de um fato biológico, o *especismo* nele baseado parece escapar de qualquer arbitrariedade. Tradicionalmente,

sinônimo de subespécie. O conceito de raça é aplicável somente dentro de espécies de animais cujos grupos foram isolados uns dos outros por um tempo suficientemente longo para que seu patrimônio genético se diferencie significativamente – o que não se aplica à espécie humana. De qualquer modo, o que importa em termos morais é a posição científica atual de que não há diferenças inatas, tais como personalidade ou inteligência, que estejam fundadas na categoria de raça. Tampouco ela é cientificamente útil para fornecer uma explicação causal do comportamento humano. Sendo um conceito desacreditado cientificamente, o que se entende por raça seria, portanto, um mero constructo social e ideológico, sem base nas ciências biológicas, nem referência a fatos biológicos, independentes da nossa interpretação. Reconhecida como uma categoria socialmente construída, nos anos 50, o conceito de raça perdeu lugar para o de “grupo étnico”, que denota um compartilhamento de uma mesma origem histórica, uma interação social próxima, cultura e estilo de vida comuns, bem como o mesmo senso de identidade. Esse deslocamento conceitual, no entanto, dá margem à crítica de B. Klug quanto à outra *desanalogia* entre racismo e especismo: a discriminação especista parte necessariamente de distinções entre aparências físicas, enquanto que o preconceito racista pode ser efetivado apenas sobre as noções de: (i) ancestralidade ou (ii) de pertença a um grupo – independentemente da aparência física daquele que é discriminado. Ou seja, é possível a prática de racismo mesmo contra aqueles que não se parecem visivelmente negros ou judeus, mas a discriminação contra animais sempre depende da sua identificação visual. (KLUG, B. **Speciesism**: some skeptical remarks about “Prejudice against Animals”. Trabalho apresentado na International Conference on the Philosophy of Hans Jonas, Hebrew University, 12-5 jan. 1992 *apud* WALDAU, Paul. **The Specter of Speciesism**: Buddhist and Christian Views of Animals. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 41).

²⁴ ELSTEIN, Daniel. Species as a social construction: is species morally relevant? *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, v.1, n. 3, p. 9-10, 2003, grifos do autor.

espécie é definida como uma entidade natural constituída de indivíduos que compartilham características comuns, ancestrais comuns ou isolamento reprodutivo (cruzamento com geração de prole viável). Entretanto, como Graft apontou em seus escritos,²⁵ o conceito de espécie biológica é problemático no sentido fenotípico, genealógico e genético, sendo assim incapaz de dar qualquer suporte objetivo a uma posição moral.

Há diferentes concepções a respeito do que seja uma espécie biológica. Segundo a abordagem essencialista do conceito de espécie, haveria um conjunto de propriedades que todos e apenas os membros de certo grupo possuem, sendo a espécie tal grupo de indivíduos. O problema com essa taxionomia baseada em tipos é sua arbitrariedade metafísica: é possível dividir o mundo em animais e não animais, ou humanos e não humanos, ou brancos e não brancos, e assim por diante, resultando correspondentemente em moralidades zoocêntricas, humanistas, racistas, etc. A propósito da exigência antropológica pela existência real de um tipo natural chamado de “humanidade”, Stephen Clark, assinala que as espécies biológicas *não* são categorias ou classes naturais identificadas por características comuns:

Uma espécie, em termos contemporâneos, não é um conjunto de criaturas com uma natureza essencial e compartilhada. [...] Talvez todos os humanos por nós conhecidos atualmente possam falar. [...] Mesmo assim, poderíamos descobrir uma tribo genuinamente humana que tenha perdido o dom da linguagem propriamente dita. Não há qualquer natureza única apresentada pelos membros das espécies de modo seguro.²⁶

Há uma segunda concepção, segundo a qual espécie é um grupo de indivíduos com isolamento reprodutivo. Humanos e chimpanzés, por exemplo, não podem cruzar e, por isso, constituiriam espécies diferentes. Mas esse conceito biológico também carece de precisão, pois há algumas espécies com isolamento reprodutivo, mas idênticas morfologicamente, enquanto que outras podem cruzar, mas são fenotipicamente diferentes. Leões e tigres podem acasalar, produzindo prole viável, mas são

²⁵ GRAFT, Donald. Against strong speciesism. *Journal of Applied Philosophy*, v.14, n. 2, p.107-18, 1997 e Speciesism. In: CHADWICK, Ruth (ed.). *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego: Academic Press, 1998. p. 191-205. v. 4.

²⁶ CLARK, Stephen. R. L. Enlarging the community: companion animals. In: ALMOND, Branda (ed.). *Introducing applied ethics*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995. p. 324.

reconhecidos como sendo de espécies diferentes, enquanto que térmitas-soldados pertencem à mesma espécie, mas não podem acasalar entre si. De acordo com Graft, uma ambiguidade na teoria evolucionária sobre se o cruzamento deve ser atual ou potencial e exceções concernentes à geração de prole viável sugerem que a espécie é uma mera construção teórica, “[...] uma área borrada no continuum de espaço-tempo dos organismos, delimitada vagamente por uma faixa eclética de critérios heurísticos”.²⁷ Tal *continuum* biológico implicaria, conseqüentemente, um *continuum* em qualquer sistema moral eventualmente fundado na noção de espécie.

Uma terceira dificuldade é a de que esse conceito tem aplicabilidade restrita no mundo natural, não dando conta das criaturas com reprodução assexuada, como é o caso de vários micro-organismos, fungos, insetos, crustáceos e muitos outros. Um quarto problema com a noção de isolamento reprodutivo diz respeito a um ponto no espaço-tempo para o recorte de uma espécie:

Começando com humanos e movendo-se lentamente ao longo da gradação em direção aos ancestrais, nunca se encontra uma fronteira mágica na qual os organismos de cada lado não possam cruzar e, portanto, na qual se possa dizer 'a consideração moral cessa aqui' (ou na qual se possa dizer "a humanidade começa aqui").²⁸

Resulta disso que um gradualismo evolucionário referente à noção de espécie conduziria, novamente, a um gradualismo de *status* ou de significação moral. Por último, Graft crê que a tentativa de recuar das manifestações fenotípicas ao genótipo a fim de demarcar a espécie ainda enfrenta as seguintes questões: (i) a magnitude da diferença de conteúdo genético entre humanos e chimpanzés, em torno de 1%, é grande o suficiente para justificar as distinções morais traçadas entre ambos? Os humanos não deveriam ser considerados macacos, ao estarem mais próximos geneticamente dos chimpanzés que os chimpanzés dos orangotangos?; (ii) quais genes são aqueles que conferem estatuto moral? (responder que são aqueles que distinguem humanos e chimpanzés equivale obviamente a fugir da questão); (iii) concedendo que o conteúdo genético seja relevante, por que a fronteira

²⁷ GRAFT, *op. cit.*, 1998, p. 191.

²⁸ GRAFT, *op. cit.*, 1998, p. 200.

relevante é o nível da espécie, em vez do nível do reino, filo, ordem, subespécie, indivíduo ou do próprio gene?

A conclusão de Graft é que tal conceito, por admitir tantas exceções e ambiguidades, se apresenta como uma mera construção teórico-arbitrária e, assim sendo, não poderia oferecer uma base moral. A contingência ou a falta de objetividade do conceito não autorizaria a generalização de uma concepção moral nele baseada. Segundo esse autor, “em suma, está claro que o conceito de espécie não pode suportar o peso de um sistema de ética”.²⁹

Recapitulemos o resultado analógico desta seção. Na ausência de uma ontologia racial objetiva, não é possível erigir qualquer hierarquia racial; analogamente, se uma taxonomia fixa de espécies animais não é um fato científico reconhecido pacificamente, estaria ameaçado qualquer *ranking* moral entre diferentes espécies de animais. Esse descrédito científico quanto aos conceitos tradicionais de raça e de espécie, todavia, não seria suficiente para solapar o racismo e o especismo como teorias, na medida em que tais conceitos ainda servem bem para a maioria dos propósitos morais correntes. No que tange à primeira noção, há que se notar que, embora não haja verdadeiramente raças no sentido estrito (mas, sim, grupos étnicos), há racismo – racismo este que nunca dependeu muito de definições científicas ao longo da História da humanidade. Quanto à noção de espécie, Mary Warren sustenta um argumento semelhante:

Por exemplo, a maioria de nós sabe muito bem o que são leões e provavelmente poderia listar algumas das características que nos capacita a reconhecer leões quando os vemos, ou (mais frequentemente) quando vemos fotos deles. Mas muito poucos de nós poderiam formular uma definição precisa e substantiva de “leão” que fosse suficiente para resolver todas as questões concebíveis sobre o que deveria e o que não deveria contar como um membro da espécie *Pantera leo*. Felizmente, não precisamos uma definição tão precisa, uma vez que raramente nos confrontamos com animais que não podem ser prontamente classificados ou como leões ou como não leões com base no nosso critério ordinário. Se e quando encontrarmos – ou produzirmos geneticamente – tais animais, então poderemos precisar refinar nosso critério de “leãoidade” a fim de decidir como chamar esses animais e como tratá-los.³⁰

²⁹ GRAFT, *op. cit.*, 1997, p. 117.

³⁰ WARREN, Mary Anne. **Moral status**: obligations to persons and other living things. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 27.

Tais considerações conduzem a outra aproximação racismo/especismo, a saber, mesmo que os conceitos tradicionais de raça e de espécie não tenham realidade ontológica creditada cientificamente, no sentido de categorias naturais ou essenciais, a construção social da raça e a da espécie, incluindo seus usos ideológicos, *são reais* na nossa sociedade. Independentemente de qual seja a definição atual de raça ou de espécie, o racismo e o especismo continuarão existindo sempre que as necessidades e os interesses do “outro grupo” forem ignorados pela ótica que adota ambos os conceitos.

6 O que há de desanálogo entre racismo e especismo

A questão que passaremos a problematizar é se racismo e especismo são *igualmente* imorais, como muitos eticistas animalistas parecem supor. E mais: sendo igualmente injustos, racismo e especismo devem ser moralmente condenados em face do *mesmo* tipo de injustiça? Antes de abordarmos os pontos particulares de desanalogia entre racismo e especismo, há que se notar que mesmo uma semelhança parcial entre a discriminação contra humanos e o preconceito contra animais frequentemente parece ofensiva para muitos, segundo os quais seria um erro crasso comparar estupro, escravidão e genocídio de seres humanos com o tratamento usual dos animais na nossa sociedade.³¹ A ênfase em tal simetria também é criticada como estratégia persuasiva do ativismo, na medida em que amplifica desnecessariamente o foco moral, diluindo eticamente a problemática animal em um contexto de macroinjustiça, trivializando-a. Leslie Francis e Richard Norman consideram que a própria expressão “libertação animal” encerra um exagero bizarro, uma vez que a noção de libertação implicaria uma relação igualitária entre criaturas iguais, isto é, apenas entre opressores *humanos* e oprimidos *humanos*.³² Mas, para além dessa objeção preliminar, quais seriam

³¹ Mais recentemente, tal crítica recebeu voz em face de uma campanha da organização não-governamental *PETA* (People for the Ethical Treatment of Animals) comparando o holocausto judeu com o holocausto animal.

³² FRANCIS, Leslie P.; NORMAN, Richard. Some Animals Are More Equal Than Others. *Philosophy*, n. 53, p. 527, 1978.

os desafios pontuais a uma aproximação analógica entre racismo e especismo? É o que veremos a seguir.

6.1 “Raça” é uma noção mais ilusória em termos factuais que a de “espécie”: a diferença biológica entre primatas e peixes não é análoga à diferença entre pessoas brancas e negras

Para que um argumento por analogia atenda aos propósitos da Ética Animal ou do Movimento de Libertação Animal, é necessário que a demarcação da espécie seja tão moralmente arbitrária quanto o marco da raça. A questão, então, é se a fronteira da espécie é igualmente arbitrária nesse sentido. Ou seja, fundar o *status* moral de um indivíduo sobre a cor da sua epiderme é algo perfeitamente paralelo a vincular o status moral de uma criatura à sua espécie biológica? Este não parece ser o caso.

Vimos que o racismo, na sua versão superficial, se caracteriza pela oposição à ideia de igualdade moral entre pessoas de aparência física diferentes. Na versão qualificada, justifica-se a superioridade das pessoas brancas, digamos, em termos de sua capacidade intelectual. Nesse viés, o erro do racismo é simplesmente factual, pois não há comprovação científica da relação entre os genes responsáveis pela cor da pigmentação da pele e os que formam o sistema nervoso central. A presença de melanina é apenas uma defesa contra radiação solar ou uma forma de regular nutrientes, como a vitamina D. A tese de que algumas raças são superiores a outras no sentido moral é falsa, neste aspecto, em virtude da mera ausência de uma base empírica que a sustente.

Mas, enquanto as capacidades mentais de todos os membros (normais) das diferentes etnias humanas são de um modo geral equivalentes, mesmo que se manifestem de modos distintos, as capacidades de todos os membros do reino animal *não* o são. Uma objeção de teor semelhante atingiria também a analogia racismo/sexismo, como lembra Robyn Eckersley: as diferenças entre dois humanos de duas raças (etnias) distintas podem ser bem maiores que as diferenças entre homens e mulheres da mesma raça.³³ Para a Ética Animal, a passagem analógica seria até mais frágil, uma vez que as diferenças

³³ ECKERSLEY, Robyn. Beyond Human Racism. *Environmental Values*, n. 7, p. 171, 1998.

entre humanos e animais são ainda muito maiores que as diferenças entre pessoas brancas e negras ou entre homens e mulheres.

É fato que a pele negra tem uma cor bem diferente da pele branca, mas disso não se segue que pessoas negras e pessoas brancas tenham diferenças humanas fundamentais. Dito de outra forma, a pigmentação da epiderme é irrelevante para a noção de humanidade. Mas os diferentes modos pelos quais mamíferos, aves e répteis “estão no mundo”, ou “veem o mundo”, *não* é irrelevante para a “animalidade” dos animais.

Midgley explicitou esse ponto de assimetria entre racismo e especismo. Segundo Midgley, enquanto que a insignificância moral da demarcação se aplica para o caso da raça, a distinção entre espécies não é arbitrária ou desimportante em termos morais – ao contrário, ela é crucial. Evocar, portanto, o racismo para esclarecer o conceito de especismo seria enganador, conforme Midgley:

Não é verdade que, a fim de saber como tratar um ser humano, você deve primeiro descobrir a que raça ele pertence. [...] Mas em relação a um animal, saber a espécie é absolutamente essencial. Um tratador de zoológico, a quem é dito para esperar a chegada de um animal e preparar um lugar para recebê-lo, não pode nem mesmo começar a fazer isso sem uma informação bem mais detalhada. Poderia ser uma hiena ou um hipopótamo, um tubarão, uma águia, um tatu, um píton ou uma abelha rainha. Mesmo os membros de espécies muito semelhantes e proximamente aparentadas podem ter necessidades inteiramente diferentes a respeito de temperatura e suprimento de água, material sobre o qual repousar, espaço para se exercitar, isolamento, companhia e muitas outras coisas. Suas visões e experiências de mundo, portanto, devem ser profundamente diferentes.³⁴

Por definição, a discriminação racista consiste em determinar o tratamento de uma pessoa, não segundo seus interesses, preferências e necessidades individuais, mas conforme a sua raça. Ora, não apenas o conceito de raça é supérfluo para o conceito de humanidade, mas, sobretudo, não há qualquer propriedade, habilidade ou característica objetiva que as

³⁴ MIDGLEY, Mary. **Animals and why they matter**. Athens: The University of Georgia Press, 1983. p. 98-99. Midgley ressalta ainda que a pertença à espécie não é apenas moralmente importante em se tratando de pacientes morais, mas também é relevante para a identificação de agentes morais. Na medida em que a capacidade de inteligência e de deliberação moral do indivíduo é condição necessária para uma criatura ser um agente moral pleno, determinar se uma espécie é dotada de autonomia moral implica determinar se seus membros portam, ou não, direitos e responsabilidades morais.

peessoas negras tenham, ou deixem de ter, tal que justifique receber salários menores ou sofrer mais violência policial. Pessoas negras compartilham com pessoas brancas todas as capacidades moralmente relevantes para que sejam beneficiadas por um tratamento igualitário e justo em todos os contextos. Apesar de eventuais diferenças socioculturais entre ambos, caucasianos e afro-descendentes não têm necessidades básicas diferentes tais, que sejam relevantes do ponto de vista moral. Em outras palavras, o racista vê diferenças onde elas não existem.

O ponto avançado por Midgley, em suma, é o de que, enquanto que desconsiderar a raça de um ser humano é eticamente justificável, negligenciar a espécie biológica de um animal pode significar ignorar suas necessidades, o que é moralmente condenável. As capacidades físicas e psicológicas de chimpanzés e salmões são significativamente diferentes, e isso faz com que suas necessidades físicas e psicológicas também o sejam e, conseqüentemente, o modo eticamente correto de tratá-los também seja bastante distinto. Chimpanzés e salmões têm uma forma essencialmente diferente de ver o mundo, comunicar-se com outros animais, moverem-se sobre o Planeta e tudo o mais. Em termos de *modus vivendi*, se a diferença entre mamíferos e peixes não é qualitativamente semelhante à diferença entre pessoas brancas e negras, então, no que tange a diferenças moralmente relevantes, ignorar a espécie do animal não é análogo a ignorar a cor ou a raça das pessoas.

Com efeito, seria um erro moral levar em conta a cor da pele de alguém ao decidir a quem alugar nosso apartamento. Mas, ao pensarmos em alimentar ou alojar uma criatura, se não tomarmos em consideração a sua espécie, a poremos em risco. Um bebê humano e um bebê foca, afinal, têm diferentes necessidades de cuidado, espaço e dieta. Entretanto, como aponta Pluhar, para fins de Ética Aplicada, não devemos confundir: (i) a desconsideração de necessidades (moralmente relevantes) com (ii) a desconsideração das diferenças (empiricamente relevantes) nas formas de atendimento de tais necessidades.³⁵ Midgley parece esquecer que dois indivíduos podem ser bastante diferentes sem diferirem em aspectos

³⁵ PLUHAR, E.B. **Beyond prejudice**: the moral significance of human and nonhuman animals. Durham: Duke, 1995. p. 131.

moralmente relevantes: um felino prefere repousar em cima de árvores. Um homem, em cima de uma cama. Isso indica apenas que a necessidade de repouso é parte integrante do bem-estar de ambos – e isso é moralmente significativo.

6.2 A subordinação de um escravo humano ao seu senhor não é análoga à subordinação de um *pet* ao seu dono

O que há de logicamente comum nas diferentes formas de discriminação preconceituosa, tais como o especismo, racismo, sexismo e outros “-ismos”? Todas essas modalidades compartilham uma mesma lógica de dominação (da alteridade), uma lógica de hierarquia de valor (ao supor o *status* maior daquele que está em cima no *ranking* axiológico) e uma lógica de dualismo de valor (no par “eu – o outro”, “meu grupo – o outro grupo”, em oposição mutuamente excludente e exclusiva). À luz dessa perspectiva, Dixon marca uma distinção conceitual entre subordinação e opressão, de grande valia para o debate em Ética Animal. Segundo Dixon, não é completamente óbvio em que casos, nos quais humanos subordinam animais, teremos situações de exploração:

Essa dificuldade surge porque a relação de subordinação não estabelece, por si mesma, que um contexto é opressivo e explorador. Podemos usar essa relação para descrever contextos que não são opressivos. Um *subordinado* é: (a) alguém de uma classe ou grau mais baixo ou inferior ou (b) alguém sujeito à autoridade ou ao controle de outrem. Diferenças de postos nas Forças Armadas são algumas instâncias de subordinação que não são moralmente objetáveis. Ou, no segundo sentido, dizemos que as crianças são subordinadas à autoridade ou ao controle dos seus pais. Nenhum desses contextos envolve necessariamente opressão ou exploração. Assim, a relação de subordinação não implica automaticamente que um contexto é opressivo. Ademais, [...] referência à subordinação dos interesses de x aos interesses de y não garante que estaremos nos referindo apenas a contextos opressivos e exploradores.³⁶

Posta em termos kantianos, a semelhança crucial entre o erro moral do racismo e o do especismo consiste em que tanto o escravo humano quanto o escravo animal têm uma dignidade (ao contrário de coisas, que têm um preço) e esta resulta desrespeitada. As considerações levantadas na

³⁶ DIXON, Beth A. The feminist connection between women and animals. **Environmental Ethics**, v. 18, p.186, Summer 1996, grifo do autor.

passagem anterior, todavia, explicam por que a relação entre um animal de companhia e seu companheiro humano não é moralmente comparável à relação entre um negro cativo e seu proprietário escravagista. Ambos, cão e escravo, estão evidentemente subordinados aos seus mestres, mas ter um cão de companhia não é, no sentido moral, igualmente criticável a ter um escravo humano. Para que a analogia tivesse a validade que se supõe, o bem-estar, as necessidades e os interesses de ambos, cão e escravo, teriam que ser *semelhantemente* contrariados. Por mais degradante que seja o tratamento dispensado aos dois, não é este o caso, uma vez que as capacidades mentais de ambos são distintas. Esse ponto também foi mencionado por Steinbock, no artigo “Speciesism and the Idea of Equality”.³⁷ Steinbock lembra que as capacidades intelectuais dos seres humanos possibilitam o desejo pelo respeito próprio, diferentemente do restante do Reino *Animalia*. Em face desse desejo, constitutivo da condição humana, um escravo humano é capaz de indignar-se, já que pode compreender que a escravatura afronta sua dignidade. Isso não se passaria com um cavalo, mesmo que ele fosse tratado claramente como escravo, ao ser condenado a puxar uma carroça, durante toda a sua miserável vida.

6.3 Dizer “eu não gosto de gatos” não é análogo a dizer “eu não gosto de negros”

Este tópico diz respeito a um modelo normativo de círculos concêntricos de obrigações morais, no qual nós ocuparíamos o seu centro. Nessa concepção, quanto mais próxima de nós uma criatura está, mais obrigações morais teremos com ela. Tal proximidade poderia ser interpretada em termos biológicos (dada pelo compartilhamento genético), afetivos (dada por nossas preferências subjetivas) ou interacionais (dada pelo grau das possibilidades de nossa interação com o outro). O fator afetivo carrega maiores dificuldades nesse modelo. Com efeito, segundo uma gradação decrescente, a maioria das pessoas se sente mais próxima a seus pais/filhos, passando aos nascidos na mesma cidade, aos do mesmo estado e, finalmente, aos conterrâneos do mesmo país – em detrimento de pessoas estranhas ou estrangeiras.

³⁷ STEINBOCK, Bonnie. Speciesism and the idea of equality. *Philosophy*, n. 53, p. 253, 1978.

Mas também é verdade que muitas pessoas, no interior das sociedades ocidentais contemporâneas, se sentem mais próximas a um cão adotado (como um membro canino da sua família) do que a um primo distante. Essa proximidade sociofamiliar justificaria salvar o cão de companhia em vez de um humano estranho em uma situação de dilema. De qualquer modo, o grande desafio para tal modelo moral concêntrico é o de justificar obrigações especiais em face de uma maior proximidade entre humanos (em comparação a distância entre humanos e animais), sem que isso também acarrete uma legitimação do racismo, pois muitos de nós também se sentem subjetivamente mais próximos a outras pessoas com a mesma cor de pele.

Nessa perspectiva, outro aspecto de desanalogia racismo/especismo diz respeito à (im)possibilidade (ontológica e, por conseguinte, moral) de compreensão da perspectiva do “outro”. A falha de um cidadão europeu em compreender o ponto de vista de um africano parece mais passível de reprovação moral que a falha de uma pessoa em compreender o ponto de vista de um gato. Como nota Williams, a atitude de uma pessoa branca em supor que uma “visão de mundo branca” não pode ser suprimida configura uma crença racista. Haveria, em paralelo a tal atitude, uma crença especista análoga? Novamente, este não parece ser o caso: uma compreensão humana do mundo animal não poderia ser por nós transcendida, pois se trata de uma limitação não contingente da condição do agente humano. Este fato, conforme Williams, marca outra desanalogia entre racismo e especismo:

Essa é a razão pela qual o especismo é falsamente modelado pelo racismo e pelo sexismo, que realmente são preconceitos. Supor que há um ineliminável entendimento branco ou macho do mundo e pensar que a única escolha é se negros ou mulheres devem ser beneficiados pelas “nossas” práticas (brancas e machas) ou ser prejudicados por elas: isto já é ser preconceituoso. Mas no caso das relações humanas com animais, os análogos a tais pensamentos são simplesmente corretos.³⁸

No ensaio *The priority of human interest*,³⁹ Becker argumenta na mesma direção. Assinala Becker que uma pessoa branca exibiria uma falha no seu

³⁸ WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the limits of philosophy**. London: Fontana Press, 1985. p. 118-119.

³⁹ BECKER, Lawrence C. The priority of human interests. In: MILLER, Harlan B.; WILLIAMS, William. H. (ed.). **Ethics and animals**. Clifton: The Humana Press, 1983. p. 240-241.

caráter moral ao adotar, consciente ou inconscientemente, a convicção de que relações de reciprocidade com negros são impróprias. Por certo, ela também revelaria outra falha moral ao crer que a tentativa de estabelecer uma empatia com pessoas negras é desprovida de valor. Tais atitudes, obviamente racistas, seriam condenáveis, mas não de forma análoga à atitude de se recusar à reciprocidade e à empatia com os animais. É bem verdade que um ordenamento típico de preferências intersubjetivas está psicologicamente sujeito a alterações: muitas pessoas priorizam seus animais a seus familiares, e outras, seus amigos a seus familiares. A questão aqui, entretanto, é se alguém que se recusa a interagir com os animais é digno de culpa ou reprovação moral *semelhantemente* àquela pessoa branca que não quer interagir com pessoas negras. Este não parece ser o caso. Em outras palavras, dizer “eu não gosto de gatos” não teria a mesma gravidade moral que dizer “eu não gosto de pessoas negras”.

7 Considerações finais

Quanto ao aspecto crítico, o conceito de especismo é funcionalmente similar à noção de racismo, sendo, portanto, discursivamente útil para denunciar inconsistências da posição antropocêntrica, como anota Midgley. Trata-se de tirar partido do fato de que a maioria das pessoas crê justificadamente que o racismo é errado e que as ações racistas devem ser punidas. De qualquer forma, o intuito deste ensaio não foi o de desqualificar a aproximação analógica entre racismo e especismo, no que tange às bases comuns que sustentam atitudes opressivas e práticas de violência contra as vítimas do grupo oprimido. Muito pelo contrário: são precisamente esses aspectos compartilhados que explicam por que os animais são ainda hoje escravizados por intermédio da mesma lógica que escravizou milhões de africanos ao longo de vários séculos da nossa História. Todavia, no interior do debate em *Ética Animal*, há o risco de que o enfatizar de modo ligeiro e de forma crua as semelhanças morais entre racismo e especismo nos distraia quanto às diferenças entre ambos os analogados. Isso pode sugerir um paralelismo rigoroso ou completo entre racismo e especismo, o que seria enganador.

Referências

- ADAMS, Carol J. Caring about Suffering: A feminist exploration. *In*: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (ed.). **Beyond animal rights: a feminist caring ethic for the treatment of animals**. New York: The Continuum Publishing Company, 1996. p.170-96.
- BECKER, Lawrence C. The priority of human interests. *In*: MILLER, Harlan B.; WILLIAMS, William. H. (ed.). **Ethics and animals**. Clifton: The Humana Press, 1983. p. 240-241.
- CAVALIERI, Paola. **The animal question: why nonhuman animals deserve human rights**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CLARK, Stephen. R. L. Enlarging the community: companion animals. *In*: ALMOND, Branda (ed.). **Introducing applied ethics**. Oxford: Blackwell Publishers, 1995. p. 318-330.
- DIXON, Beth A. The feminist connection between women and animals. **Environmental Ethics**, v. 18, p. 181-94, Summer 1996.
- DUNAYER, J. **Animal equality: language and liberation**. Derwood: Ryce, 2001.
- ECKERSLEY, Robyn. Beyond human racism. **Environmental Values**, n. 7, p. 165-82, 1998.
- ELSTEIN, Daniel. Species as a social construction: is species morally relevant? **Animal Liberation Philosophy and Policy Journal**, v. 1, n. 3, 2003.
- FRANCIONE, Gary L. **Introduction to animal rights: your child or the dog?** Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- FRANCIS, Leslie P.; NORMAN, Richard. Some animals are more equal than others. **Philosophy**, n. 53, 1978.
- GRAFT, Donald. Against strong speciesism. **Journal of Applied Philosophy**, v. 4, n. 2, p.107-18, 1997.
- GRAFT, Donald. Speciesism. *In*: CHADWICK, Ruth (ed.). **Encyclopedia of applied ethics**. San Diego: Academic Press, 1998. p. 191-205. v. 4.
- KLUG, B. Speciesism: Some skeptical remarks about “prejudice against animals”. Trabalho apresentado na International Conference on the Philosophy of Hans Jonas, Hebrew University, 12-5 jan. 1992 *apud* WALDAU, Paul. **The Specter of Speciesism: buddhist and christian views of animals**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p.41.
- MIDGLEY, Mary. **Animals and why they matter**. Athens: The University of Georgia Press, 1983.
- PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PLUHAR, E.B. **Beyond prejudice: the moral significance of human and nonhuman animals**. Durham: Duke, 1995.

- REBOUL, Oliver. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- REGAN, Tom. Indirect duty views. *In*: COHEN, Carl; REGAN, Tom. **The animal rights debate**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. p. 157-73.
- ROWLANDS, M. **Animals like Us**. London: Verso, 2002.
- RYDER, Richard. D. Victims of science: the use of animals in research. London: Davis-Poynter, 1975. *In*: COHEN, Carl; REGAN, Tom. **The animal rights debate**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001. p. 62.
- SINGER, Peter. **Libertação animal**. Porto Alegre: Lugano, 2004.
- SKILLEN, Anthony J. Racism. *In*: CHADWICK, Ruth. (ed.). **Encyclopedia of applied ethics**. San Diego: Academic Press, 1998. p. 777-789. v. 3.
- STEINBOCK, Bonnie. Speciesism and the Idea of Equality. **Philosophy**, n. 53, p. 247-56, 1978.
- THOMPSON, Neil. **Anti-discriminatory practice**. 4. ed. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2006.
- ZACK, Naomi. Race and racial discrimination. *In*: LA FOLLETTE, Hugh. (ed.). **The Oxford Handbook of Practical Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 245-271.
- WARREN, Mary Anne. **Moral status**: obligations to persons and other living things. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- WILLIAMS, Bernard. **Ethics and the limits of philosophy**. London: Fontana Press, 1985.

