

V.9 – N.2 (JUL./DEZ. 2020)

NESEF

REVISTA DO

NADA SERÁ COMO ANTES



[Handwritten signature]

REVISTA DO NESEF
FILOSOFIA E ENSINO

NADA SERÁ COMO ANTES

ISSN 2317- 1332

Curitiba
Agosto – Dezembro 2020

COORDENAÇÃO

Geraldo Balduino Horn

Hélio Camilo

Valéria Arias

CONSELHO EDITORIAL PERMANENTE

Alejandro Cerletti (UBA)	Emmanuel José Appel (UFPR)	Marcos Lorieri (UNINOVE)
Anita Helena Schlesener (UFPR/UTP)	Euclides André Mance (IFIL)	Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Antônio Edmilson Paschoal (PUCPR)	Felipe Ceppas (UFRJ)	Mauricio Langón (IPES/ ANEP - UY)
Antônio Joaquim Severino (UNINOVE)	Giselle Moura Schnorr (FAFIUV)	Odilon Carlos Nunes (UFPR)
Bernardo Kestring (Unibrasil)	Gustavo Ruggiero (UNGS - ARG.)	Ricardo Costa de Oliveira (UFPR)
Carmen Lúcia F. Diez (UNIPLAC)	Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)	Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)
Celso Fernando Favaretto (FEUSP)	José Antônio Martins (UEM)	Roberto de Barros Freire (UFMT)
Delcio Junkes (UFPR)	José Benedito de Almeida Júnior (UFU)	Rodrigo Pelloso Gelamo (UNIMEP)
Celso de Moraes Pinheiro (UFPR)	Jorge Luiz Viesenteiner (PUCPR)	Tânia Maria F. Braga Garcia (UFPR)
Celso Luiz Luidwig (UFPR)	Junot Cornélio Matos (UFPE)	Vanderlei de Oliveira Farias (UFFS)
Dalton José Alves (UNIRIO)	Lucrécio Araújo de Sá Júnior (UFRN)	Walter Omar Kohan (UFRJ)
Danilo Marcondes (PUCRJ)	Marcelo Gonçalves Marcelino (NEP-UFPR)	
Darcisio Muraro (UEL)	Marcelo Senna Guimarães (Colégio Pedro II - RJ)	
Domenico Costella (IFIL)		
Elisete Tomazetti (UFSM)		

COMITÊ DE AVALIAÇÃO DESTA EDIÇÃO

Barbara Canto (UFPR)	Giselle Moura Schnorr (UNESPAR-UV)	Lucas Lipka Pedron (NESEF-UFPR)
Benito Eduardo Maeso (USP)	Izis Dellatre Bonfim Tomass (UFPR)	Márcio Jarek (UFRJ)
Edilson Costa (Faculdade São Basílio Magno)	Jonathas Ribeiro de Almeida (UFPR)	Marília Pisani (UFABC)
		Marcos Antonio de França (UFPR)

APOIOS

Setor de Educação e Programa de Pós-Graduação em Educação PPGE-UFPR
Grupo de Trabalho e Pesquisa História das Filosofias - IFPR
GESPBC (Grupo de Estudos em Filosofia Brasileira Contemporânea) - UFPR
Bardo Revisão

COLABORAÇÃO

Diagramação: Bardo Revisão (bardo.revisao@gmail.com)
Coletivo de pesquisadores do NESEF

É PERMITIDA A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DOS CONTEÚDOS DESTA PERIÓDICO DESDE QUE CITADA A FONTE, CONFORME ESPECIFICAÇÃO DOS EDITORES E LEGISLAÇÃO QUE REGULA A PROPRIEDADE INTELECTUAL.

SUMÁRIO

EDITORIAL | 6

SEÇÃO I ARTIGOS

PESTE, APOCALIPSE E (TEO)POLÍTICA: A
PANDEMIA DE COVID-19 NO BRASIL | 10
Benito Eduardo Maeso

A RUPTURA DOS AFETOS E O INCONTORNÁVEL
AFETO DA RUPTURA NA PANDEMIA | 21
Selma Lamas

SUBCIDADANIA LGBTQ E PROTEÇÃO SOCIAL
NA PANDEMIA DE COVID-19 | 31
Beatriz Santos Barreto

A PANDEMIA E O APROFUNDAMENTO DA RACIALIZAÇÃO | 50
Martina Ribeiro Florêncio

PANDEMIA E PENSAMENTO INDÍGENA:
NOVOS E VELHOS DESAFIOS | 61
Gustavo Fontes

A RUÍNA DA REPÚBLICA E A BAIXA ADESÃO
AO DISTANCIAMENTO SOCIAL | 80

Fabio Antônio da Silva

CRISE DEMOCRÁTICA E A DEMOCRACIA COMO
FORMA DA EXPERIÊNCIA POLÍTICA MODERNA
EM TOCQUEVILLE E STUART MILL | 99

Maria Isabel Limongi

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO, TEOLOGIA E O CORONAVÍRUS:
TECENDO OS SENTIDOS DESTE MOMENTO | 110

Elizeu da Conceição

José Aguiar Nobre

O TEMPO HISTÓRICO PÓS-CATÁSTROFE: UMA
LEITURA DE ADORNO SOBRE BECKETT | 129

Felipe Serafim Vieira

O POSSÍVEL E O IMPOSSÍVEL: CONSIDERAÇÕES
SOBRE ZONAS DE ESPERA | 146

Eloyluz de Souza Moreira

SEÇÃO II INFORMATIVO NESEF

EM REPÚDIO AO DESRESPEITO ÀS PRERROGATIVAS
DO DIREITO UNIVERSAL À EDUCAÇÃO NO ESTADO
DO PARANÁ, COM A POLÍTICA DAS AULAS REMOTAS
NO PERÍODO DE PANDEMIA | 160

Coletivo do NeseF

SEÇÃO III ENTREVISTA

A NEGAÇÃO BOLSONARISTA SOBRE O COVID É UMA
NOVA FORMA DE AUTORITARISMO HOMICIDA | 164

Michael Lowy

SEÇÃO IV
PODCAST – PAULO ARANTES (USP)

O MUNDO SUSPENSO ENTRE DUAS
BATIDAS DE UM RELÓGIO | 173

SEÇÃO V
RESENHA

CHAMAMENTO AO POVO BRASILEIRO, DE
CARLOS MARIGHELLA | 182
Everton Marcos Grison

EDITORIAL

*Eu já estou com o pé nessa estrada
Qualquer dia a gente se vê
Sei que nada será como antes, amanhã
Que notícias me dão dos amigos?
Que notícias me dão de você?
Alvorço em meu coração
Amanhã ou depois de amanhã
Resistindo na boca da noite um gosto de sol*

(Milton Nascimento e Ronaldo Bastos)

Assim começa a letra da música *Nada será como antes*, de Milton Nascimento e Ronaldo Bastos. Podemos, a partir dela, pensar em muitas coisas e viajar por vários e diferentes caminhos e mundos. Aqui ela será tomada como epígrafe ou mesmo ponto de referência para pensar o tempo presente como possibilidade do “tempo da virada”, para além dos muros da universidade e de canonizadas interpretações acadêmicas. Trata-se de ler e interpretar o presente tal como ele é, tal como ele se apresenta diante de nossos olhos e da forma como se expressa cotidianamente.

De maneira bastante esquemática, podemos falar, na esteira da filosofia contemporânea, a partir de Marx, especialmente de Lukács e Mészáros, em duas formas de conhecimento e intervenção: (a) aquela que se reconhece, sobretudo, no domínio do institucionalizado, portanto, submetida a determinadas regras – *modos operandi* – do conhecimento hierarquizado e hermético do mundo acadêmico que obedece à lógica da produtividade em larga escala; (b) a que se reconhece e se realiza como uso da razão pública – para utilizar uma expressão kantiana –, mas que, efetivamente, é concebida e toma forma em Marx por seu conteúdo humanista e inequivocamente emancipatório.

Na toada desta segunda compreensão – resistindo à instrumentalização da filosofia reduzida às conformações institucionais, às práticas instrumentais, operatórias e mercantis e, por conseguinte, sujeita à reificação –, que este número da Revista do NeseF foi pensado e organizado. Os textos, que já se apresentam para além dos convencionais

temas acadêmico-filosóficos, também não perdem de vista a tensão e o diálogo com conjuntura política e econômica do tempo presente e, em especial, com certa expectativa de que a “encruzilhada” – problemas decorrentes da pandemia –, possa impulsionar para alguns uma “virada” rumo ao rompimento das estruturas capitalistas, enquanto para outros signifique apenas um aprofundamento da crise política, econômica e social, como mais uma crise cíclica a favor do capital.

No capitalismo contemporâneo ultraliberal onde o Estado é manipulado pela classe dominante, que atua em consonância com as corporações transnacionais impondo suas doutrinas e estratégias de controle e de ampla reprodução do capital, a vida dos cidadãos está permanentemente ameaçada. A sociedade dita democrática vive em constante estado de exceção. A democracia se reduziu a mera representação parlamentar, a decretos do executivo e ao controle da ordem pública por parte do judiciário. No caso brasileiro, somado aos desmandos da administração pública em tempos de pandemia, o que nos resta?

A Covid-19 acirrou ainda mais o debate secular acerca das ideias econômicas e, evidentemente, das estratégias de organização do sistema capitalista mundial e do próprio sistema político e social macroestruturante, onde o imperialismo capitaneado pelos EUA tem a sua hegemonia contestada.

Por diversas vezes ouvimos a frase “a Covid-19 não escolhe classes sociais”. Até certo ponto isso é verdade. O vírus em si não escolhe classes sociais, mas ao longo destes nove meses ficou comprovado também que os mais ameaçados pela pandemia foram e continuam sendo os pobres, os desvalidos, os trabalhadores precarizados e excluídos do sistema de proteção social. Todos aqueles que o Estado (brasileiro em especial) sempre fez questão de esquecer hoje não morrem mais de esquecimento, morrem pela omissão desse Estado.

Com espírito de curiosidade imbuído do sentido de imanência e do uso da razão pública, convidamos você para ler e refletir sobre os temas aqui apresentados.

Agradecimentos

Um agradecimento especial a Gabriel Eduardo Mainardi Maeso pela criação da capa. Parte de um ícone medieval que representa, aos olhos de hoje, a estranheza e o medo bizarro dos tempos tumultuosos da época da Peste Negra, colocado em contraste com luzes sobrecarregadas que remetem a uma estética mais modernizada, presente na *Web Art*, com elementos que remetem ao dia a dia dos tempos atuais, como o *smartphone* e o bastão de *selfie*, em substituição ao instrumental manejado pelos médicos no tempo da Peste (o fumigador e o cajado). Assim, buscou-se misturar o passado com o presente, (sobre)carregado também de incertezas, estranhezas e doenças.

Agradecemos também a Bárbara Canto, Benito Maeso Izis Delatre Bonfim Tomass e Lucas Lipka Pedron, bem como aos integrantes do Grupo de Trabalho e Pesquisa História das Filosofias do Instituto Federal do Paraná, pelo apoio e empenho em todas as etapas da organização deste número da revista.

Saudações filosóficas!

Geraldo Balduino Horn

Valéria Arias

SEÇÃO I
ARTIGOS

PESTE, APOCALIPSE E (TEO)POLÍTICA: A PANDEMIA DE COVID-19 NO BRASIL¹

Benito Eduardo Maeso²

Resumo

As reações de alguns segmentos da sociedade brasileira à pandemia de COVID-19 parecem indicar que, para além da extrema desigualdade social e da relação conflituosa entre classes no país, elementos religiosos e políticos se misturaram de forma a radicalizar este cenário, contribuindo para o estabelecimento de um clima pré-apocalíptico no tecido social. A partir da teoria de Marilena Chauí sobre a presença de um mito fundador – ou ideologia fundadora – de caráter teológico no imaginário de nossa sociedade, pode-se postular que a chegada da pandemia trouxe, para alguns, a expectativa da vinda simultânea do final dos tempos e da redenção àqueles que fazem parte de um “povo eleito” – que, coincidentemente, teria como líderes e redentores os atuais ocupantes do Poder Executivo. Esta conjunção de fatores funcionaria como combustível não apenas da radicalização política no país, como acabaria por direcionar o comportamento pessoal e de grupos perante a possibilidade de contaminação pelo vírus. Em uma sociedade que plasma neoliberalismo e salvação das almas, até a morte e a doença passam a ser avaliadas dentro da ideologia meritocrática e da lógica da concorrência.

Palavras-chave: COVID-19; teologia política; messianismo; Apocalipse; luta de classes.

- 1 Uma versão inicial (e adaptada para Internet) deste texto foi publicada no site www.aterraeredonda.com.br.
- 2 Professor do IFPR, mestre e doutor em Filosofia pela UFPR/USP e pesquisador de pós-doutoramento na FFLCH/USP.

PLAGAS, APOCALÍPSIS Y (TEO)POLÍTICA: LA PANDEMIA DE COVID-19 EN BRASIL

Resumen

Las reacciones de algunos setores de la sociedad brasileña a la pandemia de COVID-19 pueden indicar que, además de la profunda desigualdad y la relación conflictiva entre las clases sociales en Brasil, tiene lugar una mezcla de factores religiosos y políticos que han contribuido a la radicalización del escenario, proporcionando la impresión de preapocalipsis para las personas. Basándose en la teoría de Marilena Chauí sobre la presencia de un mito fundacional – o ideología fundacional – de carácter teológico en el imaginario de nuestra sociedad, se puede postular que la llegada de la pandemia trajo, para algunos, la expectativa de la llegada simultánea del Juicio Final y de la redención a aquellos que son parte de los “escogidos por Dios” – no es sorprendente, a ellos, que sus líderes y redentores (sus Mesías) se han materializado en los actuales ocupantes del Poder Ejecutivo. Tal conjunción de factores funcionaría como combustible no sólo para la radicalización política del país, sino que terminaría dirigiendo el comportamiento personal y grupal hacia la posibilidad de contaminación por el coronavirus. En una sociedad que plasma el neoliberalismo y la salvación de las almas, incluso la muerte y la enfermedad serían evaluadas dentro de la ideología de meritocracia y la lógica de la competencia.

Palabras claves: COVID-19; teología política; mesianismo; Apocalipsis; lucha de clases

Dentre as diversas e abruptas alterações na vida comum que a pandemia mundial de COVID-19 provocou em terras brasileiras, um aspecto precisa ser analisado com maior profundidade, por sua especificidade e urgência: ainda que seja sabido que em muitos momentos a construção da figura do líder ou do herói no imaginário social da população seguiu uma dinâmica religiosa/salvacionista (de Tiradentes, imortalizado em pinturas como a versão mineira de Jesus Cristo, aos comícios da campanha de Fernando Collor, onde o então presidente chegava dos céus, de helicóptero, ao som de Richard Wagner – exemplos não faltam), o real potencial da pandemia de coronavírus em ameaçar as formas de vida e a lógica de organização da sociedade brasileira contemporânea – que tem um de seus pontos de sustentação na imbricação entre capitalismo e religiosidade denominada Teologia da Prosperidade – desencadeou um conjunto de reações que permite avaliar que tal processo teológico-político³ ingressou em uma fase mais explícita, que pode ser apelidada de (teo)política do Apocalipse.

O processo teológico-político, conceito caro a Espinosa, é abordado com o intuito de explicitar a incoerência da construção de estruturas

3 Conforme a definição espinosana do termo, apresentada no decorrer do artigo.

políticas, a partir da Modernidade, com fundamentos que reproduzam elementos religiosos. Conforme explicado por CHAUI (2003), a teologia – interpretação das Escrituras ou de livros sagrados – é, em sua matriz, criada para ser exercício de poder ao estabelecer um conceito prévio de Verdade. Não existe teologia que não seja política. Porém, a partir da separação prática entre religião como vida privada e política como vida pública, é aberrante e violento que a teologia exista como elemento constitutivo de estruturas de poder. Para Espinosa, o estado teocrático hebreu é localizado no tempo e não pode ser replicado em nenhum outro momento histórico. Se a religião cristã – caracterizada pela interioridade – se liga com a política, como no caso dos reis ungidos pelo papa, deixa de ser cristianismo. Uma república digna do nome – ou seja, uma organização social na qual a religião é questão de foro íntimo – não pode ter tais elementos em sua constituição. No Brasil, essa associação nunca foi completamente desfeita – assim como em outros países da América. Logo, nunca fomos uma república de forma completa, convivendo com um híbrido entre poder religioso e poder temporal na própria constituição de nossas estruturas de poder.

Assim, a atual teopolítica do Apocalipse nacional apresenta um amálgama entre as raízes teológicas da política brasileira e seu eco na influência das igrejas neopentecostais e da Teologia-ideologia da Prosperidade em nosso tecido social e político⁴. É importante, para a compreensão dos conceitos esgrimidos neste artigo, clarificar o que está sendo dito com Apocalipse neste contexto. Ainda que o Livro das Revelações tenha acumulado uma imagem de horror e medo com o passar dos séculos, e que saibamos que livros de profecia e escatologia tenham no hermetismo de suas imagens um de seus pontos fortes – o que possibilita as mais diversas interpretações do texto – o que nos interessa são dois fatores centrais em textos deste jaez: o confronto entre o bem e o mal e a imbricação entre as ideias de destruição e renascimento. Os eventos revelados como sinais do fim dos tempos são cruciais e condições necessárias para a chegada da recompensa aos que creem, cujas almas serão perdoadas e que terão a tarefa de reconstruir o mundo (ou ser acolhidos em um mundo divino já preparado para recebê-los).

As raízes teológicas da cultura política brasileira – e, por extensão, das produções sociais, intelectuais e artísticas – são especialmente visíveis no par conceitual-histórico providencialismo e messianismo já habilmente destrinchado por CHAUI (1994): o Brasil como terra prometida, a-histórica e pertencente ao reino da Natureza (o “gigante” e o “paraíso”), cujo regente é o escolhido pela divindade para salvar o povo devoto. O governante, nomeado pelo Alto, pode ser tanto o renditor ansiosamente esperado como a provação final antes do grande arrebatamento. Na produção cultural, da poesia parnasiana à parte

4 Tal cenário é acompanhado pelo caráter de identificação entre líderes totalitários (ou messias) e preconceitos latentes na população que os seguem (cfe. ADORNO, 2019).

da produção acadêmica das Humanidades, mostra-se, em diferentes intensidades, um pano de fundo da projeção de (ou do retorno a) uma era intocada, a esse mito do *eden brasilis*, a uma solução telúrica capaz de reconfigurar as relações confusas de um país em eterna crise de identidade. Como diria Paulo Leminski, “bem lá no fundo a gente gostaria de ver nossos problemas resolvidos por decreto” (2013, p. 195). Uma era na qual o tempo não flui, preso em um eterno Agora, desde a carta de Pero Vaz até o *slogan* de sermos o país “do futuro”.

Este mito ou ideologia fundadora da cultura teológico-política no Brasil possui duas dimensões: a antropológica e a psicanalítica. Por ser fundante, o mito “impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa, que não permite o trabalho da diferença temporal, e se conserva perenemente presente” (CHAUÍ, 1994, p.3⁵). Assim como o recalque na psicologia, é um passado que se repete incessantemente, adaptando-se e reinserindo-se no presente, pois sua dinâmica permite que encontre sempre “novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo” (CHAUÍ, 1994, p.3). A autora relembra o lema da bandeira brasileira, baseado nas ideias positivistas, e o destrincha: “é preciso que haja *ordem* para que exista *progresso*, mas esse mesmo *progresso* só pode se dar em respeito à *ordem* estabelecida.” (SIVIERO, 2019, p. 5)

É necessário lembrar que não há, nesta natureza-paraíso denominada Brasil, nem mesmo a possibilidade de um pacto social aos moldes hobbesianos, quando a política nasce como filha do medo. Neste grande “Oriente” não existe sociedade, apenas “povo” e quem o Altíssimo “escolhe” para representa-Lo. Há, nesta narrativa fundadora do imaginário brasileiro, tanto o componente providencialista já descrito como a presença de um elemento do messianismo no qual nossas existências no país tropical abençoado por Deus e bonito por natureza são o tempo de espera dos “sinais dos tempos”. Conforme CHAUÍ,

O tempo do fim, prelúdio da era messiânica dos mil anos, é anunciado por sinais – peste, fome, guerra, morte, tirania, flagelos em geral, desgraças trazidas pelo governante injusto que figura o Anticristo – e pela vinda daquele que realizará os primeiros combates e criará a comunidade dos justos e santos para receber o Cristo em glória e majestade. [...] Um elemento essencial nessa perspectiva do milênio é a figura do combatente que prepara o caminho de Cristo: recebendo nomes variados, como Papa Angélico, Imperador dos Últimos Dias, o Encoberto, o Encantado (denominações dadas, por exemplo, a D. Sebastião e retomadas por Antônio Conselheiro, entre outros), o pré-salvador surge nas vestes do dirigente messiânico em quem são depositadas todas e as últimas esperanças. (1994, p. 7-8)

5 A numeração das páginas deste texto de Chauí seguirá a do arquivo original compartilhado pela pensadora com o autor do texto, visto que a edição do livro onde o texto saiu originalmente está esgotada há décadas e não é possível ir a uma biblioteca física devido à quarentena.

Ora, se no imaginário de parte da população brasileira sua existência é o tempo de espera para o Armageddon, a ocorrência desses sinais do Fim se dá precisamente durante a vida destes indivíduos. Toda crise, todo problema, toda carestia (elementos comuns e constantes na crise “eterna” da sociedade brasileira) podem ser vistos como a anunciação do momento final, do instante do desenlace das forças presentes no último livro do Novo Testamento (ainda que nem todas e todos sejamos cristãos, tais simbologias, o caldo cultural desta religião e deste estado pré-apocalíptico são elementos constitutivos de nossa compreensão de mundo). No fundo, somos uma sociedade – e somos indivíduos – sempre às vésperas dessa redenção, lidando diariamente com a dicotomia entre a derrocada total e a salvação da lavoura.

Este ideário funcionou eficazmente como ferramenta de pacificação social por um tempo considerável, pois para uma elite essa narrativa funcionava como justificativa para seus privilégios “em vida” (visto que viveríamos em um paraíso fora do tempo, não há conflito ético ou moral em receber todas as benesses, o leite e mel, a recompensa eterna enquanto eterno instante do presente – a despeito da existência, na mesma população, dos desvalidos à espera do seu dia de serem agraciados pela Providência) e para o restante da população a lógica de “quanto maior a tribulação, maior a recompensa posterior” fundamentava cada uma de suas ações. O que o povo busca não é poder, mas sim justiça e felicidade: a alegria do retorno ao paraíso perdido. Para a classe dominante, embebida na ideologia providencialista, o poder é seu direito natural, legitimado no ufanismo e no patriotismo, rumando para o destino manifesto. Há a carência absoluta do povo, que necessita até do mínimo possível para sobreviver, e o privilégio absoluto, que detém todo o poder e influência política e econômica sobre a massa dos desprivilegiados. Quem nunca ouviu com orgulho a história de que o brasileiro sempre dava o seu “jeito” na crise? Ou seja, livrava-se do Mal?

Logo, em algum momento, a este povo seria franqueada a entrada na Utopia. Concilia-se aqui a narrativa providencialista, a da pátria amada Mãe Gentil (local do *genos*, do clã, e não da coisa pública) que JÁ É um Paraíso na Terra, e a messianista baseada em Joaquim de Fiori onde, após uma era de tribulações, surgirá o reino de mil anos que antecede a chegada do Céu na Terra. Como Chauí (1994, p.7) observa,

[...] há a divisão do tempo em três eras – do Pai, do Filho e do Espírito Santo [...] e o embate final entre o Anticristo e Cristo, durante a era messiânica, com a vitória de Cristo e a instalação de um Reino de Mil Anos de Felicidade, tempo do fim e fim dos tempos, que prepara o Juízo Final e a instauração do Reino Celeste de Deus na terra, para sempre”.

Esta concepção do Brasil imaginado/imaginário é marcada pela indistinção completa entre as esferas pública e privada: se o “povo abençoado” tem o “rei justo” indicado por Deus, o fundamento do

pensamento, do *locus* e da *práxis* republicanas – a convivência mediada entre diferenças – é impossível de existir. Por definição, tal concepção de mundo só poderia resultar em uma autocracia. Ao mesmo tempo, resulta em modos de vida, comportamentos e ações devotas por parte do povo, pois exige que este se prepare, pela obediência, pelo ascetismo e pela provação, para o tempo do fim. O messias chega quando o povo estiver pronto, ou seja, no máximo de seu sofrimento constante.

Mas o ponteiro se mexeu. O futuro chegou, pois o apocalipse, o tempo da batalha definitiva entre bem e mal, é o aqui e o agora, ao menos para um contingente populacional que não somente tem a ideia da guerra “contra tudo e contra todos” como retórica: a adotou como modo de vida. O messianismo populista brasileiro – modo político presente em nossa realidade social, por exemplo, em Canudos, Contestado e na herança do sebastianismo, que versa sobre a chagada do tempo de libertação e cristaliza o profeta como o Arauto do Fim que conduzirá seu povo em segurança – passa a funcionar em modo de guerra graças a uma conjunção de fatores que acabou por precipitar o colapso do caráter pacificador desta mentalidade. São eles:

- a) a ascensão e capilarização de uma visão peculiar (para dizer o mínimo) do cristianismo, calcada nas ideias do estabelecimento de uma relação comercial com a divindade, na qual a Graça é recebida de acordo com a oferenda dada, e de um conflito permanente entre o povo eleito e o mundo secular⁶.
- b) O afloramento das tensões sociais que eram mascaradas pela narrativa da paz perpétua entre os cidadãos brasileiros, notadamente pelo arco de oportunidades para determinados segmentos da sociedade e a diminuição da desigualdade socioeconômica, que provocou em outro segmento social a sensação da perda de seu lugar de “direito” no paraíso.
- c) A crise da política representativa, culminada no golpe de 2016, que foi turbinada pelo estabelecimento de uma narrativa “bem X mal” e resultou em um vácuo no lugar e no papel tradicionalmente ocupados pelo Escolhido. O imenso esforço feito – e mal-sucedido – na tentativa de restaurar a “ordem” na qual o nomeado pelo Alto pertencia automaticamente às classes “proprietárias” do *eden brasiliis* aplainou o caminho para um novo tipo de “salvador”, o que governa pela espada, não pela paz. Um Messias “invertido” de dois rostos, de identidades intercambiáveis que garantem sua coerência externa ainda que seus expoentes possam se dissociar, simultaneamente judaico e

6 Ainda que a capacidade de adaptação e operação deste “povo eleito” ao mundo dos homens seja extremamente eficaz: do Arraial Gospel à capilaridade das redes sociais, a “cristianização” do mundo secular – elemento da Teologia do Domínio – é reforçada pela postura apocalíptica inspirada no Antigo Testamento assumida por pastores e líderes destas comunidades. O messianismo professado por tais líderes ecoa simultaneamente elementos do judaísmo (onde o Salvador AINDA NÃO veio) e do cristianismo (com a promessa de seu retorno). Assim, a figura do messias é dupla. Tais temas serão desenvolvidos posteriormente.

cristão que lidera o Combate e preside ao Julgamento⁷. Mesmo aparentemente dissociados em certas situações, ou amalgamados em um confronto de lideranças, sua matriz é idêntica: a união entre a espera/chegada do Escolhido – e sua chegada sendo a chancela de um conjunto de preconceitos e julgamentos sociais por parte de seus componentes.

Assim, a profecia brasileira parece ter dado passos decisivos para seu estágio final: o confronto nas planícies de *Har Meggido*. Os elementos deste messianismo à brasileira sempre estiveram difusos e latentes na sociedade: o poder nas relações pessoais exercido como tutela sobre o Outro e o clientelismo derivado disto, o poder sem mediações cristalizado no Escolhido, a satanização ou divinização da figura de liderança e a imbricação entre estrutura familiar e estrutura político-social, mantendo o poder parental, permeados pelo mito fundador de uma sociedade paradisíaca e fora da História. A radicalização deste quadro – a materialização do morobolsonarismo – é a galvanização, em um objeto, deste conjunto de fatores tensionados pelo confronto de forças políticas, sociais, psicológicas e econômicas. Responder questões como o porquê do morobolsonarismo – um sistema político em estado de guerra permanente, de tensionamento do tecido social até o ponto de quase ruptura constante – ganhar corpo entre as classes mais baixas passa por compreendermos que a percepção gerada por este tipo de relação líder-povo (onde o líder é visto ao mesmo tempo como transcendente ao povo e como um entre iguais, dando a sensação de que agora o povo é o Escolhido) é a de que o momento da redenção chegou. Quanto maior a crise social, econômica, ambiental, política, etc., maior a narrativa, alimentada pelo neopentecostalismo neoliberalizante e por uma máquina de propaganda muito eficaz, de que a hora da recompensa está às portas de acontecer.

Da mesma forma, explicar o impulso suicida de parte de uma classe alta e média, descrito com precisão por SAFATLE (2020), exige colocarmos em tela os conceitos de Redenção e Graça (a libertação do gênero humano pelo Cristo e o dom dado por Deus aos homens que os habilita a alcançar a salvação⁸, como no Salmo 130, onde o Senhor vem

7 É bom lembrar que o simbolismo do Reino de Israel e sua conversão ao cristianismo como preparação ao Grande Julgamento do Mundo é extremamente poderoso dentro das denominações cristãs mais ativas neste processo de dominação sociocultural, tanto onde este teve origem (EUA) como no Brasil. O “Templo de Salomão” não é apenas uma figura de linguagem. Também é importante lembrar que diversos expoentes da Operação Lava-Jato promoveram, em palestras, pregações e cultos, a narrativa de serem os portadores da espada da Justiça contra a materialização do Mal (Lula, esquerda, PT, etc.). O lavajatismo morobolsonarista preenche ambas as categorias levantadas acima.

8 Vale salientar que esta postura salvacionista não é, necessariamente, desejada apenas pelos crentes na divindade judaico-cristã. A ideia de buscar em elementos extra-mundo, no sobrenatural, as chaves para a vida nesta sociedade e que por meio de tais elementos a nossa realidade fática seria redimida em algum nível é deveras sedutora. Fala-se aqui de uma disposição pessoal e cultural, ou de um *ethos*, que tem em si o elemento salvacionista, seja pela busca do aprendizado de quem já teria passado pelo fim do mundo, seja pelo conceito de que seria possível adiá-lo ao seguirmos um conjunto de ideias ou instruções para tal. Nota-se que esta

libertar Israel – e todo aquele que crê – de toda a sua *culpa* por atos iníquos). No imaginário que permeia a construção da sociedade brasileira, pia e pecadora, sincrética e fiel, viver no paraíso (ou às margens da grande Babilônia) permite ultrapassarmos a linha de quando em quando, pois, ao realmente fiel o perdão é horizonte de expectativa. Logo, toda transgressão é justificada pelo plano maior, abrindo espaço para a discrepância entre o discurso moralizante e a prática amoral e/ou aética, pois a ação é objeto de reflexão apenas sobre seus meios, não sobre seus fins.

Não é possível ignorar que, na economia neoliberal, a fragmentação da produção penaliza os trabalhadores, junto com a obsolescência das qualificações, o desemprego estrutural e perda de referenciais sociais, da ação e do trabalho; a humilhação, opressão e injustiça. Isso abre amplo espaço para a ideologia milenarista, já que as classes populares estão despojadas dos referenciais sociais e podem confiar apenas no Deus (mercado). Figuras como o “empreendedor de si mesmo”, o “vencedor pela meritocracia”, a “livre concorrência”, a “competição” e outras passam a ser a linguagem que substitui – ou reforça a noção de Graça, Salvação e Redenção. Em síntese, o híbrido teopopulista brasileiro se apropria da onipotência divina e a aplica, como em uma aposta, no “candidato melhor posicionado para ganhar”, nas decisões voluntaristas na contramão da ciência e dos estudos, na divisão constante das relações sociais (reunidas somente pela fé) e no mercado financeiro. Em comum, as palavras destes seres imaginários são tomadas como verdades absolutas e incontestáveis, tornando-se questão de fé no mercado, no líder, no herói togado ou fardado e na narrativa da Vitória.

Um elemento fulcral do autoritarismo, então, sempre esteve presente na teologia política brasileira: a coincidência entre o desejo do líder e o desejo do Alto, seja este qual for. Submeter-se ao Poder dá a expectativa ao crente de fazer parte dele. Conforme Adorno, em seu estudo da década de 1950 sobre a Personalidade Autoritária, tal mecanismo pulsional e de satisfação de desejos explícitos ou implícitos é facilmente reconhecível tanto na adoração cega a um líder como nos micropoderes das estruturas burocráticas.

um homem que relata que a experiência mais inspiradora para ele teria sido “apertar a mão do presidente⁹” provavelmente

postura é a projeção dos desejos daqueles que a cultuam (ou seja, das demandas abstratas que se aglutinam nas palavras de ordem e nas pulsões políticas) em um horizonte utópico de transformação da sociedade. Porém este horizonte sempre volta seus olhos para um passado idealizado, o retorno a um tempo sem sofrimento e angústia. Pensando no Brasil, um tempo onde o verde das florestas, o ouro do amarelo, o azul do céu e o branco da paz e da fé embrulham uma sociedade que, ainda que tenha reconhecido sua origem conflituosa e opressora, poderia estabelecer um horizonte de funcionamento somente com rearranjos de suas forças, discursos e elementos formativos internos. Supor que fatores estritamente racionais orientam as demandas (ou mesmo que os fatores emocionais mobilizados poderiam, com seu atendimento institucional, permanecer em suspenso), seria subestimar, em nome de uma chave pretensamente universal, as pulsões conflituosas e violentas que atravessam, de cima a baixo, a constituição das relações sociais do “povo” brasileiro.

9 Percebe-se a finíssima ironia de Adorno ao escolher esta expressão da língua inglesa falada nos EUA para exemplificar a pretensa superioridade do autoritário, pois ela também significa, popularmente, ir ao sanitário fazer suas necessidades fisiológicas.

encontra sua gratificação não apenas na submissão, mas na ideia de que parte do poder do grande homem, por assim dizer, impregnou-se nele, de modo que ele é uma pessoa mais importante por ter “apertado a mão dele” ou por “tê-lo conhecido” ou por ter “estado lá”. O mesmo padrão de gratificação pode ser obtido ao atuar no papel de “lugar-tenente” ou ao desempenhar uma função em uma posição intermediária em alguma hierarquia claramente estruturada, na qual sempre há alguém acima e alguém abaixo. (ADORNO, 2019, p. 153)

A convicção de que o COVID não atingirá os manifestantes das carreatas – ou que eles sobreviverão à pandemia, o que os autoriza ao paradoxo de pedir o fim do isolamento social em eventos nos quais mantêm a distância mínima recomendada pela OMS e utilizam equipamentos de proteção individual – não tem apenas o folclórico desprezo pelo pobre ou a pretensa segurança de seus carros e do acesso a leitos particulares de hospital como explicação: a chave deste comportamento é a ideia de redenção contida na promessa de que os caídos na batalha final ressuscitam diretamente no Paraíso, ao lado dos anjos, após a vitória contra o mal – no caso, contra tudo que ameaça a narrativa apocalíptica salvacionista.

É sempre o “suicídio do outro”, ao final. A morte como elemento de separação entre os que merecem a salvação por “direito” e os que não se “esforçaram o suficiente” para isto. Está aqui uma chave de como o discurso econômico – o trabalho, a meritocracia, a “preservação” da economia e empregos, etc. – é a máscara ideológica da pulsão de morte e ressurreição em operação neste quadro. Morrer na batalha final é renascer no Paraíso.

O bolsonarismo assumiu agora todas as características de uma seita cujos membros estão dispostos a seguir seu líder incondicionalmente, até a morte. Esse culto à morte está se tornando cada vez mais evidente nas manifestações dos bolsonaristas. Um caixão é carregado alegremente; no meio de uma pandemia, expõe-se a si mesmo e a outros ao perigo de um contágio e se grita: “A covid-19 pode vir. Estamos prontos para morrer pelo capitão.” Como em todos os cultos religiosos, as contradições são ignoradas. (LICHTERBECK, 15/04/2020)

O caso Mack, analisado por Adorno, pode fornecer uma interessante chave neste sentido. Além da já conhecida busca de similaridade e alinhamento com figuras de liderança que caracterizariam a submissão autoritária, “é em sua admiração pelo poder e em sua disposição em se submeter a ele, e não em um desejo qualquer de ser um líder agressivo, que reside sua disposição para o fascismo” (ADORNO, 2019, p. 226). Quer dizer, a força é objeto de admiração e fascínio por si mesma, sem a necessidade de que isso seja uma demonstração de um desejo oculto em oprimir (ainda que este também exista). E alguma admiração, fascínio e amor podem ser maiores, para aquele que crê, do que aqueles

que são voltados ao Objeto de sua fé e ao arauto escolhido por Aquele em que crê?

O gatilho que aumenta a velocidade desses processos na teopolítica brasileira é a chegada de uma ameaça que não conhece fronteiras, classes ou barreiras, o que cumpre mais um passo do ritual apocalíptico brasileiro: a Peste. Na política do apocalipse, temos a Guerra contra inimigos de todos os matizes (a Esquerda, a Pablllo Vittar, a ideologia de gênero, a ciência, as vacinas) e a Fome (como resultado do descaso programado e a ausência de políticas públicas para a defesa dos mais necessitados, do desemprego e da destruição dos modelos econômicos anteriores pelo neoliberalismo selvagem). Agora é a vez da Peste, antes da chegada da Morte e do Reino de Mil Anos. Vencer a Peste é mais do que cuidar da saúde, é ser peça ativa na clivagem entre justos e danados. É confirmar sua posição dentro do povo eleito. Mas, se muitos serão chamados e poucos os escolhidos, somente chegará ao céu aquele que mais fielmente cumprir os desejos do Messias, e cada inimigo – concorrente, pobre, minoritário, etc. – que fique pelo caminho facilita esta “escolha” por parte do líder. Afinal, ao Mal (ao Outro) devota-se somente o desprezo (de classe, por exemplo) e ninguém quer ser escolhido por último para jogar no time da escola.

Referências

ADORNO, Theodor. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. Tradução de Virginia Helena, Francisco Lopez Correa e Carlos H. Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

BÍBLIA ONLINE, disp. em <https://www.bibliaonline.com.br/acf/sl/130>. Acesso em 22 abr 2020.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Espinosa: uma filosofia da Liberdade**. São Paulo : Moderna, 2003.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Raízes teológicas do populismo no Brasil: teocracia dos dominantes, messianismo dos dominados**. In: DAGNINO, E. (org.) *Anos 90: Política e Sociedade No Brasil*. São Paulo : Brasiliense, 1994.

LEMINSKI, Paulo. **Toda poesia**. 3ª edição. São Paulo : Companhia das Letras, 2013

WELLE (WWW.DW.COM), Deutsche. **A seita que ameaça arrastar o Brasil para o abismo | DW | 15.04.2020**. DW.COM. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/a-seita-que-amea%C3%A7a-arrastar-o-brasil-para-o-abismo/a-53137684>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SAFATLE, Vladimir. **Bem-vindo ao estado suicidário.** São Paulo: n-1, 2020.

SAFATLE, Vladimir. **Preparar-se para a guerra.** EL PAÍS. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/opiniaio/2020-04-20/preparar-se-para-a-guerra.html>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SIVIERO, José Marcelo. **Populismo segundo Marilena Chauí: mito fundador e degradação da temporalidade.** Comunicação. Ciclo de Estudos sobre Populismo. Grupo de Estudos Espinosanos - FFLCH/USP. 15 de outubro de 2019.

Recebido: em agosto de 2020

Aprovado: em outubro de 2020

A RUPTURA DOS AFETOS E O INCONTORNÁVEL AFETO DA RUPTURA NA PANDEMIA

Selma Lamas¹⁰

Resumo

A atual pandemia é um evento que traz rupturas no tecido social e nas histórias de vida dos sujeitos, trazendo como marca indelével a finitude. Trata-se, portanto, de refletir sobre as repercussões do evento, levando-se em conta a elaboração do luto (ou a sua impossibilidade) pelas perdas decorrentes, tendo como horizonte o pensamento filosófico, o sociológico/antropológico, assim como a psicanálise.

Palavras-chave: Pandemia, ruptura, sujeito, psicanálise.

LA RUPTURE DES AFFECTS ET L'INCONTOURNABLE AFFECTION DE LA RUPTURE DANS LA PANDÉMIE

Résumé

La pandémie actuelle est un événement qui apporte des ruptures dans le tissu social et dans les histoires de vie des sujets, apportant la finitude comme une marque indélébile. Il s'agit donc de réfléchir aux repercussions de l'événement, en tenant compte de l'élaboration du deuil (ou de son impossibilité) pour les pertes qui en résultent, ayant pour horizon la pensée philosophique, sociologique / anthropologique, ainsi que la psychanalyse.

10 Psicóloga da Superintendência da Inclusão, Políticas Afirmativas e Diversidade (SIPAD) da UFPR; Doutoranda do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da UFPR. Email: selma_lamas@yahoo.com.br

Mots clés: Pandémie, rupture, sujet, psychanalyse

O mundo muda o tempo todo. A maioria das mudanças são sutis e as percebemos mais ou menos conforme a nossa distância – física e/ou emocional – em relação a elas. Quanto mais imersos na situação ou acontecimento, menos percebemos; muito distantes podemos perder o foco; é necessária uma distância ótima para percebermos mais e melhor. O que não significa dizer que existe uma distância única, matemática: há uma variação de pessoa para pessoa.

No caso de grandes rupturas, quer a nível individual, quer a nível coletivo, não há possibilidade de não sermos atingidos e tomados pela surpresa, independentemente da postura ou reação que se dará em relação a ela. Surpresa que está relacionada não a algo não sabido, mas a algo esquecido, algo que de alguma maneira foi escamoteado de nosso horizonte de hábitos, repetições e certezas.

Podemos pensar, por exemplo, no evento da morte, que é a ameaça basal no caso da atual pandemia. Diferente dos outros animais, o ser humano sabe que deve morrer, mas é tomado de espanto diante do acontecimento, mesmo que tenha passado a vida tentando driblá-la, tentando barganhar, como mostra, por exemplo, a arte cinematográfica de Ingmar Bergman (*O sétimo selo*¹¹), a literatura de José Saramago – *As intermitências da Morte*¹² – e de Oscar Wilde – *O retrato de Dorian Gray*¹³ –, e vários contos da cultura oral. E, assim, o homem o faz justamente em nome de uma vida, de uma saúde, de uma harmonia, de uma satisfação e completude imaginárias. Essa tentativa do homem de burlar a morte, a finitude, nas várias formas de arte e cultura, são parte da história ordinária ou cotidiana, mas ganha uma face assustadora quando as mortes são muitas e se multiplicam com rapidez, como no caso das guerras e pandemias. O que parecia cotidiano, domesticado, ou mesmo interdito, surge como selvagem e incontrolável, se avizinha de todos sem nenhum crivo relativo ao indivíduo: idade, condição de saúde, exposição à riscos; ela segue em direção a todos, sem distinção.

Deste modo, diante da inexorável ruptura, como o é o encontro com a morte, ou a possibilidade da morte diante da pandemia, minha

- 11 *Det sjunde inseglet*, filme de 1957, narra a história do templário Antonius Block, que depois de 10 anos lutando nas cruzadas, vaga roubando cadáveres em meio a peste que assolava a Europa na Idade Média. Ao se deparar com a morte que vem para levá-lo, apesar de atormentado pelas ideias da existência de Deus, da humanidade e do nada, propõe uma partida de xadrez, que sendo ganha por ele o livrará da “viagem eterna”. A morte aceita, pois sabe que nunca perde uma partida.
- 12 Saramago narra, nesta obra de 2005, a história da morte personificada que se nega, a partir de tal data e hora, a levar qualquer vida que seja de um país fictício. Quando ela resolve retomar suas funções, anuncia que todos serão avisados por carta da morte iminente com um prazo de 8 dias. No entanto, uma das cartas é sempre devolvida, impedindo a morte da personagem destinatária, por falta de aviso, como ficara tratado publicamente.
- 13 Saramago narra, nesta obra de 2005, a história da morte personificada que se nega, a partir de tal data e hora, a levar qualquer vida que seja de um país fictício. Quando ela resolve retomar suas funções, anuncia que todos serão avisados por carta da morte iminente com um prazo de 8 dias. No entanto, uma das cartas é sempre devolvida, impedindo a morte da personagem destinatária, por falta de aviso, como ficara tratado publicamente.

e/ou do outro, é necessário um período de recolhimento, elaboração e reorganização para se seguir em frente. Entretanto, não se trata tão somente, quando falamos da morte e da elaboração do luto, que o luto seja vivido necessariamente em relação à morte/perda de uma pessoa. Vivemos pequenas perdas, passíveis de elaboração de luto, todos os dias, na maioria das vezes sem nos apercebermos, e ao final do dia podemos nos sentir estranhamente entristecidos. Freud, no ensaio *Das Unheimliche*, de 1919, trabalha o “estranho” usando o termo *unheimlich*, traduzido para o português como o “estranhamente familiar”, como “inquietante estranheza”¹⁴. Ele parte de um estudo da ideia de “estranho” presente na obra de Ernest Jentsch (1867-1919), psiquiatra alemão, o qual considerou incompleto, buscando a etimologia desse termo em várias línguas, acrescentando a essa pesquisa o conceito da filosofia de Schelling (1775-1854), que considera esclarecedor: “*Segundo Schelling, unheimlich é tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz*” (FREUD, 1987b, p. 282).

Além disso, Freud usa a literatura fantástica para perscrutar o tema, tal como o conto *Der Sandmann*, de E. T. Hoffmann, publicado em 1817, também utilizado por Jentsch, além de outros, mas para o qual propõe outra interpretação, mais próxima do sentido conferido por Schelling. O estranhamente familiar é, então, algum acontecimento, situação ou vivência que suscita angústia ou mesmo medo, pois algo que estava “escondido” – reprimido – vem à tona. O que estava escondido? Um afeto; esse afeto que retorna e angustia, portanto não é novo, é familiar, já foi vivido. Nas palavras de Freud, “*esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão*” (FREUD, 1987b, p. 301).

A situação pandêmica que vivemos atualmente é uma vivência de perdas, de rupturas, descontinuidade que nos obriga ao recolhimento e que, conseqüentemente, convoca a uma reorganização, a uma elaboração. Mas, o que foi rompido? Reorganizar o quê? Qual o impacto psicológico dessa experiência extraordinária? O que ordinariamente tomamos como vida, harmonia, saúde?

Com o isolamento há o rompimento de uma rotina pessoal de trabalho, de estudos, lazer e consumo, e de contato com as pessoas fora do círculo familiar, para determinado segmento da população. Isso implica uma nova rotina de cuidados consigo, com a casa e os familiares, com o aumento de tarefas, incluindo o preparo das refeições, que antes geralmente eram feitas fora de casa. Tal quebra da rotina gera tensão, pois é preciso um grande esforço na criação de novos hábitos, já que o hábito é moldado e consolidado pela repetição, o que demanda tempo e atenção; estabelecido o hábito, automatizamos a ação e a atenção pode então se voltar para outros processos e atividades mentais. O isolamento pode ainda ser vivido de maneira mais intensa para aqueles que moram

14 Na mais recente tradução do ensaio de Freud, realizada por Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares, *Das unheimliche* foi traduzido como *O infamiliar*.

sozinhos e não mais com suas famílias ou outras pessoas, o que ocorre pelos mais variados motivos.

Sendo uma crise pandêmica, vivência compartilhada por todos, temos uma forte tendência a colocá-la sob um crivo pessoal, isto é, a tomar como uniformes os valores, lugares e posições no laço social, e uniformizar também as suas repercussões e modos de enfrentamento, o que não significa que ordinariamente não tendamos a usar a nossa perspectiva para avaliar as situações. Tal tendência é fruto de um discurso social que constitui nossa subjetividade e se apresenta como hegemônico, consistente e a-histórico, de modo a se manter e expandir como um discurso de verdade ou verdades.

Esse ato de tomar uma certa defesa no próprio nome ou em nome de um grupo é apontada por Bergson (1978) como uma característica das sociedades fechadas, uma tendência de conservação, marcada pelo egoísmo e pela vaidade que garantem identidade e pertença. Cria-se, assim, a ilusão de que todos os indivíduos vivem a excepcionalidade da crise de modo igual e em condições de igualdade. Mas não! É a aparência ditada pelos discursos vigentes a que são expostos os sujeitos o que nos leva a acreditar que os acontecimentos atingem a todos do mesmo modo e com a mesma intensidade. Aqueles que estão expostos a circunstâncias mais difíceis, que são mais frágeis na organização social e com muito menos recursos, ou ainda sem recursos para minorar os efeitos desta ou de qualquer outra crise, são os que pagam mais caro. São a “presa fácil” de uma trama formada pelos fios dos vários discursos de verdade – discurso jurídico, médico, religioso, político etc. – que fabricam tipos tais como o delinquente, o louco, o doente, o pobre, de modo a justificar a diferença e atribuir a culpa ao próprio sujeito. O que significa dizer que as condições materiais do sujeito interferem diretamente na sua existência, pois podem permitir ou não que ele siga, por exemplo, as determinações de isolamento no caso da pandemia: quem de fato consegue se manter isolado em um cômodo onde vivem várias pessoas, sem condições sanitárias, sem renda mínima e muitas vezes sem emprego?

De um modo mais abrangente, mesmo os que possuem condições de se isolar, que não ocupam um lugar de destituição de sua subjetividade como os tipos citados, não estão fora da ação dos discursos, são instados a lucrar, consumir, enfim, a se deleitar em todas as formas de alienação possíveis. Os discursos vigentes naturalizam, de modo a manter as disposições sociais, seus lugares, seus valores, e transformam as diferenças de natureza (condições materiais) em diferenças de grau (o maior ou menor esforço individual em se proteger), ou seja, os modos de ordenação simbólicos produzem um tensionamento tal que as diferenças se convertem em ameaça/perigo a essa ordem, e surgem para o sujeito como uma ameaça dos outros contra si. São encobertos, desse modo, os conflitos gerados pelas desigualdades, sobre os quais a sociedade está assentada. Enquanto para alguns a pandemia, ou qualquer outra crise, traz o afeto da tristeza, da solidão e da angústia, para

outros há também a ameaça real da sobrevivência, pois permanecem invisibilizados e continuam a pagar com a própria carne. Outros há, ainda, que tomados pela ideia do outro como inimigo, se comprazem a dizer que a pandemia é algo como um castigo divino e que devem ser eliminados¹⁵ os *pobres*, os *negros*, as *bichas*, os *velhos* etc., canalizando seu espanto para um ataque de ódio travestido de discurso econômico. Temos, por exemplo, os jornais e outras mídias divulgando “informações” que fomentam o sentimento hostil em relação a determinados grupos: “Despesa com idosos corresponde a 7 vezes valor destinado a jovens” – O Globo, de 07/05/2019.

Não se trata mais apenas de uma cisão indivíduo-sociedade e em que medida uma parte determina ou ultrapassa a outra quando falamos de subjetividade, mas de como uma engendra a outra. Por um lado, temos hoje uma sociedade de consumo, de degradação da cena política e destruição da informação; que indivíduo pode emergir dessa situação? Um “produto” necessário para fazer a máquina funcionar: aquele que consome pessoas como objetos e se consome, descarta pessoas, vivências e experiências da consciência, aquele que repete. Esse sistema, segundo Marcondes Filho (2003), reforça e faz vir à tona os estados patológicos latentes dos indivíduos, credenciando-os a participar do teatro, cujo preço se paga com a saúde mental. E é a esse sujeito assujeitado que se imputa a culpa por tudo que lhe acontece, inclusive o próprio adoecimento. Ideia assentada sobre a falsa liberdade, a falsa igualdade e a falsa democracia pregadas pelo neoliberalismo. Falsas pois são discursos vazios que só servem para impedir a própria ação, ou seja, aquilo que deveria emergir como resultado de uma democracia, e consequente liberdade, realmente efetivas.

O evento da pandemia resulta em que todas as projeções feitas sobre o emaranhado da superfície social tal como a vivemos – ilusoriamente fixa – sejam de repente esvaziadas; não há tela na qual possam se projetar, por um acontecimento que foge do controle de tudo e de todos, pelo menos durante algum tempo, do indivíduo, da coletividade, do governo, do poder. Até que se crie uma solução para a crise, toda a amarração que se fez do desejo em torno do consumo e da aparência está suspensa, gira no vazio. Por mais que tenhamos substitutos vicários para o movimento superficial, como é o caso das mídias digitais, com suas redes e filmes e imagens e jogos, etc., há uma suspensão da circulação – trabalhar, passear, falar, ver e ser visto, que por vezes nos remete a uma insuficiência. O sujeito se depara com uma flagrante fragilidade que não serve, como deveria, de modelo e projeto para seu devir. Todos esses acontecimentos que cercam a pandemia apontam para o que a psicanálise levantou no começo do século XX: nossa falta essencial, constitutiva, cuja insígnia máxima é a morte, que retorna

15 Ao longo da história podemos constatar como alguns grupos foram (e são) usados como bode expiatório para mitigar a culpa por algum evento ou acontecimento penoso de uma comunidade, num ritual de purificação, que originalmente possuía caráter religioso, assumindo na modernidade um caráter lógico perverso.

invariavelmente quando tentamos isolá-la do próprio processo vital do qual faz parte.

Mesmo levando-se em conta todo o peso das grandes rupturas sociais, todos os indivíduos não as enfrentam de maneira idêntica. Temos que levar em consideração as estruturas psíquicas¹⁶ dos sujeitos e sua história de vida, como cada um se constituiu e se apresenta e reage diante do mundo e das vicissitudes. Nesse sentido, há subjetividades ou modos de ser que podem se acomodar bem ao isolamento, ou porque já tinham uma sociabilidade que admite a reclusão e a solidão, como por exemplo o sujeito melancólico (a melancolia é um dos tipos clínicos da psicose), estado no qual chega a ser um alívio permanecer em casa e não enfrentar o mundo; ou pessoas que também são afetadas, mas que possuem recursos internos que possibilitam a elaboração do luto e o encontro/criação de saídas para a situação, para continuar em frente.

De fato, a vida impõe ao homem privação e sofrimento de três maneiras: segundo Freud (1987c), em *O futuro de uma ilusão*: através do corpo, nas relações com o outro e através da natureza, ou eventos da natureza. No corpo podemos ser acometidos pela doença, que nos deixa frágeis, vulneráveis e dependentes; a doença exige “trabalho” de luto pela imagem perdida e sua reconstrução, mesmo quando o evento da doença é superado, pois o corpo nunca é apenas carne, senão todas as marcas nele deixadas pela linguagem, o que de fato o constitui como um corpo, ou seja, a instância a qual nos referimos como sendo “alguém”. Nas relações interpessoais enfrentamos as paixões, o egoísmo e a vaidade uns dos outros, mediados/coagidos pelas regras, leis e religião, que evidentemente não são suficientes para eliminar totalmente os conflitos: há indivíduos que apresentam comportamentos associais, conflitos que poderíamos situar na esfera individual, assim como aqueles de natureza global oriundos da desigual distribuição de riquezas. Com relação aos elementos da natureza, Freud observa que todo o avanço científico e tecnológico da civilização não alcançou o controle das ameaças daí advindas – terremotos, inundações, tempestades e também as próprias doenças causadas por outros organismos. Isto é, subjaz a todas as ameaças a experiência da morte, em todos os sentidos que podemos viver a finitude, o que nos remete à experiência original do desamparo, marca fundamental da condição humana.

No caso da pandemia infecciosa que vivemos, insólita para a maioria da população, fica evidente que fomos afetados em todos esses flancos: somos ou podemos ser atingidos pela doença no próprio corpo, ou podemos testemunhar o adoecimento e a morte de pessoas próximas; fomos atingidos nas nossas relações com o outro, no laço social, devido ao isolamento e/ou confinamento; e fomos atingidos por uma força natural invisível, esse outro organismo – o COVID-19, para o qual não temos defesa imunitária, medicação ou vacina, cujo ataque maciço à população vem revelar novamente a experiência do

16 As estruturas psíquicas na psicanálise são certos complexos simbólicos, ou conjunção de elementos que caracterizam a neurose, a perversão e a psicose.

desamparo, agora agravada na medida em que a própria sociedade não dispõe de meios previamente concebidos que sejam capazes de contornar a experiência da ruptura.

Diante do desamparo sentido frente a algum tipo de ataque, é no laço social que procuramos ancoragem. É na direção do outro que emitimos o grito, sinal que poderá ser interpretado como apelo, como *fora* na vivência dos primeiros cuidados; a resposta do outro à nossa demanda nos constitui e nos inscreve num lugar em meio à teia das relações sociais. A resposta da mãe ao apelo faz o bebê se sentir inconscientemente amado e seguro, protegido contra as ameaças do mundo; o que o adulto almeja, por sua vez, numa espécie de substituição da função materna, é uma resposta da sociedade através das várias formas (simbólicas e imaginárias) de reconhecimento, reafirmando sua identidade e oferecendo a sensação de segurança. No entanto, é justamente nesse mesmo movimento à procura de reconhecimento no laço social que se faz presente o mal-estar, o sofrimento, a privação, a angústia, o trauma. Pois se há amparo, há também certo estabelecimento de exigências, regras, leis, coerção enfim, que dizem respeito a um ideal de eu feliz, belo e perfeito, que cremos ilusoriamente ter que cumprir.

Na situação pandêmica atual, em que somos atingidos em todos os flancos, o desamparo é ainda mais acentuado, particularmente aqui no Brasil, por meio de uma das pontas do laço –governar e ser governado –, governo que não é tão somente ausente em algumas situações, mas também violento no sentido estrito da palavra, que é o desejo de eliminação do outro¹⁷. Este tipo de governante encarna provisoriamente a figura de um “senhor” que detém a verdade, fazendo com que se recorra a ele na ilusão de que não se sinta, ou se entre em contato, com o desamparo. Desse modo, podemos notar que essa complexa situação atua reforçando a dissolução de vínculos e a promoção de desigualdades, característica já presente na sociedade capitalista globalizada, na qual a agressividade, a destruição e a violência não se encontram apenas nas relações pessoais, mas em toda vida social.

Diante de tudo isso, como podemos pensar o que se denomina saúde mental, em um mundo globalizado, cujas promessas são a felicidade, a beleza e a juventude, e o que está posto é a angústia e a feiura da doença, da velhice e da morte?

A promessa não foi cumprida e a ameaça é a morte, experiência para a qual não possuímos representação, mas que se mostra um destino inexorável, diante do qual vários mecanismos psíquicos são acionados. E justamente por não haver representação possível é despertado o medo, junto ao qual está a culpa, ambos assentados em sentimentos religiosos, oriundos da função fabuladora¹⁸, faculdade criadora dos

17 Violência é um conceito trabalhado por Jurandir Freire Costa em *Violência e Psicanálise*, onde a distingue da agressividade. A agressividade é uma defesa e delimitação de espaço físico e psíquico em relação aos outros, enquanto a violência é o desejo de fazer sofrer e eliminar o outro.

18 Bergson (1978) desenvolve a noção de fabulação em *As duas fontes da moral e da religião*, ilustrando bem sua função nesta passagem: *De todos os seres que vivem em sociedade o homem*

mitos e dos deuses. Medo diante do desconhecido, mas também um medo inconsciente de ter feito algo errado (perante a figura de autoridade, sucedânea da figura do pai), e tendo feito, sofrer punição. Resta no adulto um desejo infantil de onipotência e imortalidade que é projetado no mundo e francamente colocado em xeque com a ruptura, nos tornando culpados e instados à reparação.

Esse processo inconsciente é favorável no sentido de as pessoas passarem a tomar certos cuidados, no caso os de higiene e de isolamento necessários à não propagação da doença, mostrando submissão e obediência aos mandos do “pai” para mitigar sua “fúria” (o vírus enviado). Pode também assumir, em uma parcela de indivíduos, uma característica obsessivo-religiosa, de origem mais primitiva, no sentido de um ritual de limpeza excessivo e apaziguador, além de um ritual de conjuramentos através de rezas e simpatias. Em outro sentido, a reação ao medo ou fobia pode adquirir contornos conspiratórios (tecnicamente denominados traços paranoicos), em que as pessoas, sob a influência também da função fabuladora, tecem fantasias acerca da origem do vírus. A fantasia pode, no entanto, ampliar-se e transformar-se em um delírio, ou seja, a pessoa passa a construir especulações, de tal modo que dados da realidade passam a ficar inteiramente sob incumbência da imaginação descolando parcialmente a pessoa da realidade. Nesse caso, ao contrário da atribuição a uma força divina e, portanto, superior ao homem e fora de controle, o surgimento do vírus é atribuído ao próprio homem, uma manipulação de laboratório feita em um país de cultura “estranha” – a China; e, sendo criação humana, a reação ao medo e a sensação de controle funcionam de modo inversamente proporcional: quanto menor o medo, maior a sensação de controle.

Desse modo, é circunscrito um limite eu/outro maniqueísta, sendo esse outro estranho aquele que encarna o mal, enquanto o “eu” encarna a pura bondade. As ficções criadas, discursos com aparência científica, tomam de empréstimo alguns termos da ciência, angariando assim uma chancela de autoridade/credibilidade. Há nesse caso uma diferença ou passagem, que vai da organização em torno de elementos religiosos para aquela em torno dos elementos científicos usados nas ficções, criadas para

é o único que pode desviar-se da trilha social, cedendo a preocupações egoístas quando o bem comum está em causa; por toda a parte, aliás, o interesse individual está inevitavelmente coordenado e subordinado ao interesse geral. Essa dupla imperfeição é o ônus da inteligência. O homem não pode exercer sua faculdade de pensar sem imaginar um futuro incerto, que desperte seu temor e sua esperança. Ele não pode refletir no que a natureza lhe exige, na medida em que ela fez dele um ser social, sem dizer a si mesmo que encontraria sempre sua vantagem em negligenciar os outros, em preocupar-se apenas consigo mesmo. Nos dois casos, haveria ruptura da ordem normal, natural. E, no entanto, a natureza é que quis a inteligência, que a colocou no extremo de uma das duas grandes linhas da evolução animal para fazê-la simétrica ao instinto mais perfeito, ponto final da outra. É impossível que ela não tenha tomado suas precauções para que a ordem, mal perturbada pela inteligência, tenda a se restabelecer automaticamente. De fato, a função fabuladora, que pertence à inteligência e que no entanto não é inteligência pura, tem precisamente esse objeto. Sua função é elaborar a religião (...). Basta-nos, pois, resumir para definir essa religião em termos rigorosos. Trata-se de uma reação defensiva da natureza contra o que poderia haver de deprimente para o indivíduo, e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência. (p. 169)

dar sentido ao mundo¹⁹. No entanto, devemos diferenciar essas ficções ou delírios criados e alardeados, que possuem como motor um processo inconsciente, daquelas mentiras e falsificações de cunho político criadas e disseminadas conscientemente. Hannah Arendt (1989) aponta para o uso dessas criações intelectualizadas mitificadoras como parte da trama que sustenta o totalitarismo, que, atraentes para a ralé²⁰, se deixa tomar pela inveja, pelo ódio e pelo ressentimento diante de sua falta de representação política na sociedade. Arendt considera também como fio na urdidura totalitária, o desprezo pelas leis, oculto nos labirintos burocráticos, e a criação de regras que são justificadas pela tradição, pela raça, pelos costumes, pelo Estado etc. A análise da autora se refere ao totalitarismo, que culminou no Holocausto em meados do século passado, mas podemos notar claramente que os elementos integrantes deste fenômeno e os sentimentos por ele então mobilizados, estão se atualizando neste momento.

Além do medo, outro mecanismo que entra em ação diante da ruptura é a negação. Num texto de 1925 com este nome, Freud diz que *“um conteúdo de representação ou de pensamento recalçado pode abrir caminho até a consciência, sob a condição de que seja negado”* (FREUD, 2016, p.308). Há diante do intolerável uma suspensão do recalçamento, uma admissão intelectual – a função intelectual se separa do processo afetivo. Desse modo o essencial do conteúdo permanece recalçado, permitindo que o sujeito fale sobre “isso”, mas de maneira a refutar as evidências/provas, que nunca se mostram suficientes. A negação traz, desse modo, em seu âmago a ambivalência, a ideia só é tolerável na consciência para ser negada mediante o intolerável do afeto a ela ligada. Assim, o que à primeira vista sugere se tratar de um equívoco, um simples não saber, falta de informação, sanável portanto, revela-se mais que isso. A ambivalência, ligada ao fato de se tomar conhecimento do recalçado, já fora tratada por Freud, em 1919, em *Das unheimliche*, ensaio ao qual nos referimos aqui anteriormente. Do mesmo modo que no “estranhamente familiar” ou “infamiliar”, no processo de negação o núcleo do angustiante, o horror, é recoberto com a ação do recalque enquanto o sujeito se exhibe com o traje da negação. É assim que podemos espantados testemunhar uma parcela da população negando a pandemia, o vírus, a contaminação, inclusive destituindo a autoridade da agência internacional de saúde – Organização Mundial de Saúde, ligada à Organização das Nações Unidas. No caso do anúncio de uma doença grave e/ou terminal realizada por um médico, por exemplo, a pessoa pode imediatamente destituí-lo e andar de médico em médico, destituindo-os todos, na esperança de que se confirme o “engano”.

Tudo isso nos revela quantas linhas de força sustentam o que comumente denominamos social, e como podem designar seu

19 Essa mudança de ordem como organizador social no decorrer da história é trabalhada por Donzelot (2001), que aponta as figuras de autoridade correspondentes: o padre (religião), o médico (ciência). O autor acrescenta também o psicanalista, figura mais contemporânea, mostrando como rapidamente os conceitos psicanalíticos passam a ser usados como elementos de conservação do *status quo* da família.

20 O conceito de “ralé” de Arendt não se refere a uma classe social específica, ela é resíduo de todas as classes, um refugio e subproduto da sociedade burguesa.

enfraquecimento e/ou fortalecimento, conforme seu conjunto de correlações. A cada ruptura somos empurrados a rever nosso modo humano de existir e temos a oportunidade de reinventá-lo, de rejeitar esse tipo de vida que construímos e que de vários modos nega o desejo e o pensamento, investindo na repetição, no automatismo, na servidão. E é possível a todo tempo a reinvenção, ou invenção de si porque não somos prontos, há linhas ou tendências que escapam aos sistemas de repetição e captura do pensamento e do desejo. Principalmente hoje precisamos, como Antígona, enterrar os nossos mortos, resistir ao poder pleno de iniquidades do pai autoritário, do deus cruel e do Estado tirânico, que exigem a renúncia ao desejo.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da Religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

COSTA, Jurandir Freire. **Violência e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FREUD, Sigmund. (1906-1908). **“Gradiva” de Jensen e outros trabalhos**. *Obras Completas*, v. IX, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987a.

FREUD, Sigmund. (1919). **O estranho**. *Obras completas*, v. XVII, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago 1987b.

FREUD, Sigmund. (1927-1931) **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos**. In *Obras Completas*, v. XXI, 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1987c.

FREUD, Sigmund. **Neurose, psicose, perversão; Obras Incompletas de Sigmund Freud**. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016

FREUD, Sigmund. **O infamiliar e outros escritos; Obras Incompletas de Sigmund Freud**; trad. Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960)**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

MARCONDES FILHO, Ciro. **A produção social da loucura**. São Paulo: Paulus, 2003.

Recebido: em julho de 2020

Aprovado: em agosto de 2020

SUBCIDADANIA LGBTQ E PROTEÇÃO SOCIAL NA PANDEMIA DE COVID-19

Beatriz Santos Barreto

Resumo

A pandemia de COVID-19 no Brasil está sendo definida por informações desencontradas, omissão estatal e claras desigualdades. Em meio a isso, anos de precarização de serviços públicos e políticas sociais deixam uma grande parcela da população desamparada econômica e socialmente. Este artigo analisa a gestão do governo brasileiro da pandemia de COVID-19 através da cidadania LGBTQ. A cidadania brasileira é profundamente marcada por desigualdades que criam subcidadanias. Aliado a isso, políticas neoliberais precarizam serviços públicos essenciais, em prol do setor privado. Por muito tempo, a sociedade civil trabalhou em parcerias público-privadas para oferecer tais serviços, sem que o Estado precisasse fortalecer sua própria estrutura. Porém o que fazer diante de um governo hostil a movimentos sociais? Comunidades marginalizadas frequentemente se organizam para preencher as lacunas deixadas pelo Estado, porém existem limitações para sua atuação. Especialmente em tempos de crise fica evidente a necessidade de que o Estado ocupe o papel principal de proteção social, considerando as particularidades de cada segmento da população.

Palavras-chave: pandemia COVID-19, cidadania, direitos LGBTQ, saúde pública, respostas comunitárias

LGBTQ SUB-CITIZENSHIP AND SOCIAL PROTECTION DURING THE COVID-19 PANDEMIC

Abstract

The COVID-19 pandemic in Brazil has been defined by conflicting information, state omission and severe inequalities. In the midst of this,

years of increasingly precarious public services and social policies left a large portion of the population economically and socially helpless. This article analyses the Brazilian government's management of the COVID-19 pandemic through the lenses of LGBTQ citizenship. Brazilian citizenship is deeply marked by inequalities that lead to sub-citizenships. Allied to this, neoliberal policies weaken essential public services, in favour of the private sector. For a long time, civil society worked in public-private partnerships to offer such services, without the State needing to strengthen its own structure. But what to do in the face of a government hostile to social movements? Marginalized communities often organize to fill the gaps left by the State, but there are limitations to their actions. Especially in times of crisis, it is evident that the State must occupy the main role of social protection, taking into account the particularities of each segment of the population.

Key words: COVID-19 pandemic, citizenship, LGBTQ rights, public health, community responses

Introdução

A Constituição Brasileira de 1988 estabelece a cidadania como um de seus princípios fundamentais e universais. Entretanto, o exercício da cidadania brasileira é atravessado por inúmeras desigualdades, fazendo com que na prática alguns sejam mais ou menos iguais que os demais (CARVALHO, 1998). Desde a confirmação da chegada do novo coronavírus ao Brasil em fevereiro de 2020, tais desigualdades no acesso à cidadania estão mais aparentes. Enquanto a principal forma de prevenção reforçada por organismos internacionais é o distanciamento social, milhares de brasileiros são obrigados a escolher entre se arriscar a contrair a doença ou perder sua renda (AMARAL *et al*, 2020). Ao mesmo tempo, uma parte da população, motivada pelo Presidente Jair Bolsonaro, contraria regras de proteção em prol da “defesa da economia” e de sua liberdade de movimento. Alguns estados e municípios tentam administrar a pandemia localmente, enquanto outros colocam sua população em risco para agradar o presidente. No meio de informações contraditórias e falta de apoio governamental estão milhares de brasileiros para os quais saúde e bem-estar são privilégios aparentemente inalcançáveis.

Este artigo analisa a pandemia do coronavírus e respostas governamentais e comunitárias pela ótica da cidadania LGBTQ. Para tal finalidade, inicio o artigo abordando o conceito de cidadania e sua construção na sociedade brasileira. Na segunda seção, abordo a evolução do movimento LGBTQ no Brasil a partir dos anos 1970 e o impacto da epidemia de AIDS. Na terceira seção, prossigo abordando os direitos adquiridos pelo movimento nas últimas duas décadas, a judicialização da agenda LGBTQ e limitações do avanço alcançado. Na

quarta seção, analiso a gestão governamental da atual pandemia em comparação com alguns aspectos da epidemia de AIDS e em vista do afastamento do Estado do cumprimento de direitos fundamentais. Na quinta seção, apresento alguns exemplos da resposta da sociedade civil com foco no Rio de Janeiro, o segundo estado com maior número de óbitos no país. Na sexta seção, comento as configurações do ativismo diante das limitações e necessidades impostas pela pandemia. Por fim, trago breves considerações sobre a herança da experiência atual para o ativismo LGBTQ.

Definindo cidadania

Em uma definição ampla, a cidadania estabelece uma relação mútua de direitos e obrigações entre Estado e sociedade, que está fortemente conectada à prática democrática. Essa relação envolve ser respeitado como cidadão pelo Estado e demais cidadãos, a participação em escolhas coletivas, a aceitação da legitimidade de tais escolhas, e a responsabilização dos que as implementam por sua execução e resultados (O'DONNELL; SCHMITTER, 1986; REIS, 2009). A cidadania também estabelece o reconhecimento do indivíduo como pertencente à coletividade e institucionaliza esse pertencimento com direitos e deveres (REIS, 2009; RUSSO, 2020). Assim, ela possui uma dimensão cívica, que implica deveres e responsabilidades que o cidadão deve cumprir em prol do coletivo (REIS, 2009). O termo cidadania é frequentemente usado de forma abstrata, porém o status de cidadão tem consequências concretas nas políticas de vida/morte e de saúde/doença (RUSSO, 2020).

As relações da cidadania entre Estado e cidadão são atravessadas por assimetrias (FOWERAKER; LANDMAN, 2004; REIS, 2009). Primeiramente, a percepção do indivíduo enquanto cidadão atribui ao Estado a autoridade para agir em nome do coletivo. Logo, a inclusão de direitos necessariamente passa pelo Estado e depende, em última instância, da sua aprovação, mesmo quando derivados de processos populares. Também, à medida que o Estado confere direitos é expandida sua capacidade de regulação da vida pública e particular do cidadão. Por fim, o Estado tem o poder definitivo de proteger o cidadão dos abusos que o próprio Estado possa vir a cometer.

A construção da cidadania ocorre em processos políticos de disputa de significados, ligados ao momento histórico e localização (FOWERAKER; LANDMAN, 2004; RUSSO, 2020). Conforme direitos são adquiridos, retirados, negociados e interpretados, os demais direitos e o acesso a eles também são modificados. Tipicamente, cidadania incorpora três esferas de direitos em constante interação: civil, social e política (FOWERAKER; LANDMAN, 2004; O'DONNELL; SCHMITTER, 1986; RUSSO, 2020). A cidadania civil está ligada aos direitos e liberdades individuais, lidando com questões como propriedade, mobilidade, religião, e consciência. A cidadania política refere-se à possibilidade de participação no sistema político e ao direito de se

organizar politicamente. A cidadania social lida com as questões de proteção social, saúde, educação, moradia e trabalho. Nas últimas décadas uma quarta esfera vem sendo defendida, por movimentos identitários, que está ligada a direitos culturais, como legitimação de identidades, tolerância e desconstrução de categorias sociais (RUSSO, 2020).

Carvalho (1998) aponta a importância da construção histórica das diferentes esferas da cidadania para a sua análise. No Brasil, a atribuição de direitos civis e políticos aconteceu num processo de cima para baixo, na construção da nação pela Constituição do Brasil Império (vigente de 1824 a 1891), espelhada na Constituição Francesa de 1792 e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (CARVALHO, 1998). Apesar de direitos terem sido estabelecidos por lei, a manutenção da escravidão até 1889 naturalizou as mais cruéis relações de opressão e tornou a realidade da sociedade brasileira incompatível com o pleno desenvolvimento de noções cívicas de liberdade e igualdade (CARVALHO, 1998). De forma similar, a expansão dos direitos sociais no Brasil, especialmente a introdução da legislação trabalhista, ocorreu durante o primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-1945), em um contexto autoritário, desigual e com alto déficit de representatividade (CARVALHO, 1998; REIS, 2009). Este contexto foi refletido na própria construção dos direitos sociais, que permitiu o controle autoritário estatal de organizações sindicais e gerou uma mentalidade corporativista, fragmentando a classe trabalhadora.

O conceito de cidadania que prevalece ainda hoje no Brasil foi construído no contexto da “lenta e gradual” redemocratização e dos reajustes estruturais neoliberais dos anos 90 (FOWERAKER, 2001). Tendo herdado um sistema político enfraquecido e pouco representativo, a Constituição Cidadã de 1988 promove um ideal de governo democrático em que todos têm os mesmos direitos e deveres, ou seja, estão inseridos na cidadania. Entretanto, a falta de destaque às desigualdades específicas condiciona o exercício da cidadania a um patamar de equalização que não corresponde à realidade. Ademais, antigas práticas clientelistas, corporativistas e de corrupção foram mantidas, enfraquecendo o processo eleitoral e a qualidade da nova democracia (CARVALHO, 1998).

As reformas neoliberais prescritas pelo Consenso de Washington reduziram a participação e investimento estatal nas áreas de seguridade social e infraestrutura, aprofundando desigualdades (FOWERAKER, 2001). A ausência de reconhecimento de discriminações estruturais que limitam o acesso de determinados indivíduos ao exercício pleno e livre de seus direitos e liberdades gera subcidadãos ou cidadãos de segunda classe (CARVALHO, 1998; RUSSO, 2020). Tais pessoas são excluídas da prática da cidadania por processos sociais, políticos e econômicos permeados por desigualdades naturalizadas a ponto de se tornarem invisíveis aos que não são afetados por elas. Inversamente, a prática regular da cidadania se torna um privilégio, igualmente invisível aos que o possuem. Nesse sentido, pessoas que estão em constante interação

vivenciam experiências cotidianas extremamente opostas (ex.: polícia como protetora para pessoas brancas de classe média, contra polícia como agressora para pessoas negras em periferias) (ALVES, 2018).

A normalização da subcidadania frequentemente ocorre através de categorizações que compõem o imaginário coletivo (ex: trabalhadores, doutores, criminosos, vagabundos, favelados) (ALVES, 2018). Essa categorização também é parte da herança de valores sociais desenvolvidos em uma sociedade autoritária, racista e hierárquica que tolerava (e em diversas instâncias incentivava) a escravidão (CARVALHO, 1998). Talvez o exemplo mais claro disso seja a constante oposição aos direitos de trabalhadoras domésticas, normalmente mulheres, negras e pobres (SILVA; QUEIROZ, 2019). Mas a persistente discriminação de pessoas LGBTQ também é uma face da construção de uma liberdade individualizada que não entende a liberdade do outro como essencial à prática da cidadania.

Segundo Carvalho (1998), esse desenvolvimento falho da dimensão cívica da cidadania e dos limites do poder estatal prejudicou a construção de um espaço coletivo onde diversos interesses convergem e da consciência dos limites da liberdade em relação ao direito do outro. Adicionalmente, a subcidadania gera um déficit no pertencimento dos desfavorecidos à comunidade ou à nação e interfere na capacidade de participação política (RUSSO, 2020). Através destes processos de exclusão das arenas de tomada de decisão e posições de poder, facilita-se a reprodução das subcidadanias. Enquanto houverem subcidadãos, a cidadania e a democracia serão incompletas.

Construção da cidadania LGBTQ

A construção da cidadania LGBTQ no Brasil, através de um movimento político organizado, ocorreu junto ao processo de redemocratização e reconstrução da cidadania (SIMÕES; FACCHINI, 2009; TREVISAN, 2004). Se o momento geral era de empolgação, logo ficou claro que a democratização não significava o fim das desigualdades. Os primeiros esforços para construção do então Movimento Homossexual foram profundamente afetados por fragmentações internas e por seu isolamento em relação a outros movimentos da época, que entendiam a causa como secundária à luta da redemocratização e do trabalhador (TREVISAN, 2004).

Ademais a chegada da epidemia de HIV/AIDS no país em 1983 mudou os rumos do ativismo. Diante da omissão do governo federal, diversos grupos LGBTQ tomaram a dianteira em campanhas de informação, prevenção, acolhimento e tratamento (GALVÃO, 2000; TREVISAN, 2004). Através de conexões de ativistas com profissionais de saúde foi possível iniciar respostas locais (GALVÃO, 2000; SIMÕES; FACCHINI, 2009). O primeiro programa foi estabelecido em São Paulo ainda em 1983, e envolvia protocolos de diagnóstico e prevenção, rastreamento de infecções e distribuição de preservativos aos considerados parte

do “grupo de risco” (GALVÃO, 2000; TREVISAN, 2004). Programas semelhantes foram gradualmente criados em outras capitais. A articulação entre ativistas e agentes de saúde foi essencial para facilitar o acesso a grupos marginalizados, estabelecer relações de confiança com as comunidades atendidas, garantir a participação da sociedade civil no processo de criação de políticas, fiscalizar implementação dos programas, e pressionar autoridades por políticas não-discriminatórias (GALVÃO, 2000).

Preconceitos preexistentes encontraram na AIDS novas formas de se justificar (PERLONGHER, 1985; TREVISAN, 2004). Todos que sofriam da doença eram imediatamente tratados como suspeitos de algum desvio moral (TREVISAN, 2004). Autoridades religiosas, celebridades, jornalistas e políticos incitaram a discriminação e violência contra homossexuais e trataram a criação de programas para AIDS como “desperdício de dinheiro público” (PERLONGHER, 1985; TREVISAN, 2004). Homens *gays* e bissexuais, travestis e pessoas trans foram acusados de espalhar a doença propositalmente e assim foram marginalizadas em suas próprias famílias e comunidades (TREVISAN, 2004). Nesse cenário as pessoas mais marginalizadas eram as mais expostas à doença e às dificuldades no acesso à saúde. Para lidar com a crise de HIV foi necessário oferecer além de atendimento médico e medicamentos, acolhimento, apoio emocional e acesso à cidadania.

Em 1986 foi criado o Programa Nacional de AIDS, que se consolidou apenas em 1992, tendo como uma de suas principais estratégias a participação da sociedade civil (GALVÃO, 2000; TREVISAN, 2004). O programa foi baseado no direito à saúde como parte de direitos humanos, porém não tratou de soluções para discriminações específicas. Adicionalmente, devido à natureza emergencial da crise, organizações da sociedade civil investiram mais em ações com resultados a curto prazo, o que dificultou a formação de um projeto político mais amplo naquele momento (GALVÃO, 2000). Muitos ativistas LGBTQ se afastaram de ideais revolucionários de liberdade sexual para seguirem uma estratégia pragmática de criar uma imagem LGBTQ respeitável, dentro do discurso de saúde e direitos humanos (PERLONGHER, 1985; SIMÕES; FACCHINI, 2009).

Em 1994, o Programa Nacional se expandiu, através de um acordo com o Banco Mundial (AIDS 1) que incentivava oferta de serviços públicos por parcerias público-privadas (GALVÃO, 2000). Para atender aos editais do Programa e prover tais serviços, movimentos sociais se organizaram em uma estrutura formal mais parecida com a de ONGs (ou se tornar ONGs), com profissionalização de ativistas, organização hierárquica, capacidade instalada e objetivos mensuráveis (SIMÕES; FACCHINI, 2009; GALVÃO, 2000). Por um lado, os recursos do Programa auxiliaram na expansão do movimento LGBTQ brasileiro e estreitaram as relações de ativistas com o Estado. Por outro, essas novas relações limitaram o escopo das ações promovidas pelo movimento e consolidaram a mudança para um foco mais pragmático, dando-se

assim preferência a ações pontuais voltadas para direitos específicos, especialmente na área de saúde (SIMÕES; FACCHINI, 2009).

Avanços e desafios no século XXI

Durante a presidência de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), questões específicas a minorias foram alavancadas com o apoio de uma estrutura ministerial específica (SIMÕES; FACCHINI, 2009). O marco da aproximação do movimento LGBTQ com o Estado nesse período é o programa Brasil sem Homofobia (2004), que versa sobre temas como educação, trabalho, juventude, racismo, discriminação por agentes públicos, e saúde (MELLO *et al*, 2012; SIMÕES; FACCHINI, 2009). O programa segue o modelo neoliberal em que a sociedade civil é responsável pela implementação e formulação de iniciativas, através da resposta a editais.

O programa consolidou o envolvimento da sociedade civil na construção de uma agenda ampla de políticas públicas. Porém, em análises do programa, as ações realizadas foram consideradas esparsas e inconsistentes, apesar de avanços como a criação de um sistema nacional para denúncias de violência e a realização de conferências nacionais com ativistas e membros do governo para fiscalização e elaboração de novas propostas (IRINEU, 2014; MELLO *et al*, 2012).

Desde os anos 1990, a judicialização de direitos é a estratégia mais bem-sucedida, principalmente para direitos relacionados a reconhecimento de famílias e seguridade social (SIMÕES; FACCHINI, 2009). Porém, os principais avanços ocorreram em 2011 através do Supremo Tribunal Federal (STF), que emitiu decisão favorável à equiparação de uniões civis de casais homossexuais, e do Superior Tribunal de Justiça (STJ), que determinou a realização de casamentos homoafetivos (STF, 2011; STJ, 2011). Em 2018, o STF decidiu a favor da mudança de gênero e nome em documentos sem a obrigatoriedade de procedimentos médicos ou permissão judicial (STF, 2018). E, em 2019, o STF determinou que, enquanto o Congresso não legislar quanto a LGBTQfobia, tais crimes devem ser enquadrados na Lei do Racismo (Lei nº 7716/89) (STF, 2019).

Esses avanços, apesar de positivos, apresentam limitações relevantes para a presente discussão. Primeiramente, quando movimentos se tornam parceiros do Estado na implementação de políticas públicas há uma intrusão do poder estatal na determinação de quais ações serão privilegiadas pelos grupos (GALVÃO, 2000). Ao mesmo tempo, as exigências organizacionais impostas por esse modelo limitam a capacidade de grupos com menos recursos de participarem desses processos (SIMÕES; FACCHINI, 2009).

Outra questão é que a implementação de políticas públicas não foi acompanhada por uma mudança nas ideologias que fundamentam o aparelho estatal, fragilizando os ganhos recentes. Assim, torna-se contraditório que o Estado apresente possíveis soluções para a marginalização, violência e opressão que o próprio Estado reproduz (DE LA DEHESA,

2010). Além disso, a falta de legislação definitiva torna tais direitos e políticas públicas mais vulneráveis a mudanças de governo. Isso se torna especialmente relevante no contexto atual, em que o Presidente baseou grande parte de sua campanha na defesa da família tradicional e no combate à “ideologia de gênero”. Atualmente, o site do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) anuncia campanhas contra violência LGBTQfóbica e para empregabilidade LGBTQ. Porém, não apresenta informações concretas sobre reuniões realizadas, editais recentes, ou programas vigentes, com exceção de ações para centralização do Disque Denúncia de Direitos Humanos.

Finalmente, as experiências de pessoas LGBTQ são atravessadas por suas outras identidades, e decorrentes privilégios e desvantagens. Mas, os processos de judicialização de direitos civis e sociais não lidam com questões interseccionais que impedem o total exercício da cidadania. Por exemplo, pessoas LGBTQ que moram em favelas demonstram preocupação quanto à criminalização da LGBTQfobia num contexto de encarceramento em massa de moradores de favelas, pessoas negras e pobres, que também as vitimiza (RIOONWATCH, 2020c). Tais limitações interferem na forma como crises de saúde pública são administradas pelas diferentes esferas do governo e na forma desigual como ela afeta cada parcela da população.

O Estado e a gestão da saúde pública

A partir dos anos 1990, a diminuição do papel do Estado como provedor de serviços sociais e a implementação de medidas de austeridade precarizaram serviços públicos, e expandiram a privatização de atividades essenciais como saúde e educação (FOWERAKER, 2001; MOLINA; TOBAR, 2018). Ao mesmo tempo, o Estado manteve fortes investimentos na manutenção da ordem e segurança pública, especialmente na “guerra às drogas” (ALVES, 2018). Assim, as forças policiais são o principal ponto de contato entre o aparelho estatal e muitos brasileiros (ALVES, 2018; DE LA DEHESA, 2010). Sistemas públicos de saúde e educação não foram abandonados porém a falta de investimentos sucateia esses serviços, associando a capacidade de obter serviços essenciais de qualidade à condição financeira individual (MOLINA; TOBAR, 2018). A falha do poder público em garantir serviços de qualidade essenciais à cidadania é exacerbada em momentos de crise.

Apesar do HIV e o coronavírus terem formas diferentes de transmissão e atuação no organismo, os impactos sociais, respostas governamentais e aspectos políticos possibilitam comparações (ABIA, 2020; PRECIADO, 2020). A epidemia global de HIV/AIDS é certamente o exemplo mais recente de uma doença global com efeitos transformadores e duradouros na forma como nos relacionamos (PERLONGHER, 1985; PRECIADO, 2020). Nos últimos meses, em grande parte do mundo, o coronavírus modificou profundamente as relações sociais e trabalhistas, com regras de distanciamento social, uso de máscaras,

e expansão do *home office* (PRECIADO, 2020; RÍOS-JARA, 2020). Para muitos, o domicílio assumiu ou consolidou a sua posição de centro de gestão da saúde, produção econômica e consumo (PRECIADO, 2020). Muito se especula sobre qual será o “novo normal”, enquanto ainda pairam dúvidas sobre o presente.

A incerteza atual é exacerbada pela ausência de uma estratégica nacional unificada, e de informações concretas sobre tratamento e prevenção (REDE DE PESQUISA SOLIDÁRIA, 2020b). O que vemos atualmente é o reforço da importância de ações individuais de isolamento, enquanto o governo falha em sua função de viabilizar condições para que o isolamento seja realizado (AMARAL *et al*, 2020). Mais do que isso, o governo federal, na figura de Jair Bolsonaro, defende o descumprimento do isolamento, e acusa governadores e prefeitos de tentarem sabotar o país e sua presidência. A recusa do isolamento é acompanhada pela justificativa de que os danos da quarentena à economia serão mais devastadores e fatais do que a própria doença (PASTOR, 2020; RÍOS-JARA, 2020). Essa tese, no entanto, se baseia em duas falsas premissas: que a manutenção do funcionamento normal da economia garante uma vida digna para todos; e que a única forma de garantir a subsistência é saindo de casa para trabalhar. Essas premissas são falsas porque, primeiramente, sabe-se que quando a economia funciona normalmente, há uma grande parcela da população relegada às margens da sociedade, à pobreza crônica e à morte (CEPAL, 2020). Segundo, a necessidade de permanecer trabalhando é fabricada pela deficiência de programas de proteção social que deveriam garantir condições mínimas para que a população fizesse escolhas mais seguras (AMARAL *et al*, 2020).

Além disso, tentativas recentes do governo federal de maquiar o número de infectados e de mortos adicionaram às incertezas quanto ao futuro político do país e remetem às situações que geraram o slogan “Silêncio = Morte” (ABIA, 2020). “Silêncio = Morte” foi criado em Nova Iorque em 1986 para protestar o silêncio e a negligência da administração Reagan quanto ao HIV/AIDS, e logo se espalhou pelo mundo (KERR, 2017). Hoje no Brasil, a manipulação de dados se junta com a proliferação de notícias falsas, um discurso ideológico de enfrentamento e posições conflitantes dos diferentes níveis do governo, prejudicando consideravelmente a confiabilidade de informações sobre prevenção e tratamento da doença (REDE DE PESQUISA SOLIDÁRIA, 2020b).

Enquanto o número de mortes aumenta, Bolsonaro e seus apoiadores permanecem tratando as medidas de prevenção ao coronavírus como um ataque da “esquerda” ou da “China comunista” à estabilidade do país, ameaçando intervenções militares, e caracterizando o próprio posicionamento como demonstração de respeito à democracia e liberdade de movimento (BOLSONARO, 2020). Quando pessoas vão às ruas defender sua liberdade de não participar do controle de uma crise de saúde pública, fica aparente um entendimento de liberdade do cidadão desprovido da contrapartida cívica, ou seja, do cuidado com o outro.

Também está claro que longe de ser um equalizador, o momento atual é definido pelo contexto social e modelo de gestão da saúde preexistente (CONDE, 2020; PRECIADO, 2020). Ao longo dos últimos meses, o vírus expõe as diferentes experiências que convivem no Brasil. Aqueles em prévia condição de vulnerabilidade estão sendo afetados de forma devastadora, tanto pela doença e pela morte, quanto por desemprego, perda total ou parcial de renda, e endividamentos (CEPAL, 2020; CONDE, 2020). Seus fatores de risco, entre outros, são: informalidade; supressão de direitos trabalhistas; contratos intermitentes; trabalho em condições insalubres; trabalho na área de cuidado; moradias pequenas com muitas pessoas; falta de acesso a saneamento básico; dependência ao sistema de saúde pública; falta de acesso rotineiro a médicos e exames; e insegurança alimentar (CEPAL, 2020).

Os efeitos da desigualdade são percebidos pelo mundo. Nos Estados Unidos e no Reino Unido estudos apontam para um número excessivo de mortes de pessoas negras e de minorias étnicas comparado ao de pessoas brancas (CDC, 2020; PHE, 2020). Em 10 de abril, o Ministério da Saúde do Brasil divulgou dados que mostram que a letalidade da doença é maior entre pessoas pretas e pardas (G1, 2020b). Um fato ilustrador dessas desigualdades foi a morte de Cleonice Gonçalves, empregada doméstica de 63 anos que trabalhava em uma casa no bairro do Leblon, Rio de Janeiro. Cleonice foi a primeira pessoa a morrer por COVID-19 no estado, na cidade de Miguel Pereira. Na época, a doença ainda não estava estabelecida no Brasil, porém a empregadora de Cleonice recentemente havia chegado da Itália e testado positivo para coronavírus (CONDE, 2020).

Os dados demonstram a necessidade de fortalecer medidas de assistência social, a curto e longo prazo, que levem em conta particularidades e interseções de desigualdades. Porém a postura que prevalece na gestão da saúde pública do Brasil é de tratar a saúde como um assunto politicamente neutro, baseado em dados técnicos e desarticulado de questões sociais, econômicas e políticas (MOLINA; TOBAR, 2018). A suposta neutralidade da saúde, no entanto, está inserida em um contexto ideológico que favorece a mercantilização de serviços essenciais e uma falsa visão homogênea da sociedade.

Desde a sua implementação em 1990 o Sistema Único de Saúde (SUS) convive com um sistema de saúde complementar privada fortemente incentivado pelo Estado, principalmente, através da concessão de isenção fiscal para pessoas físicas e jurídicas (GUIMARÃES, 2020; OCKÉ-REIS, 2018). O Estado brasileiro utiliza e/ou dispensa a arrecadação de fundos públicos que poderiam fortalecer o SUS, para estimular um sistema privado altamente lucrativo que atende apenas 23% da população (OCKÉ-REIS, 2018). No momento atual o SUS possui 13,6 leitos de UTI para cada 100 mil habitantes, enquanto o setor privado possui 62,6 leitos de UTI para cada 100 mil habitantes (GUIMARÃES, 2020). Junta-se à situação a presença de leitos ociosos na rede pública e a resistência à criação de uma fila única para leitos de UTI (privados e públicos) (GUIMARÃES, 2020).

Observa-se, que apesar de a saúde ser um direito fundamental na Constituição, a sua prática é marcada por desigualdades. Questões de saúde pública frequentemente se tornam individualizadas e reduzidas ao acesso a medicamentos, profissionais e instalações de saúde. Enquanto isso, acesso a moradia, alimentação, educação, trabalho seguro, salários dignos, e participação política e social não são incluídos em políticas de saúde (MOLINA; TOBAR, 2018).

Durante a epidemia de AIDS, o direito do cidadão à saúde foi evocado por ativistas e profissionais de saúde para cobrar um plano de ação nacional de qualidade (GALVÃO, 2000). Apesar dessa mobilização incluir uma agenda política baseada na cidadania da pessoa vivendo com HIV, a implementação de programas foi norteadada pela tecnocratização do direito à saúde (GALVÃO, 2000; SIMÕES; FACCHINI, 2009). Não se nega que argumentos técnicos ajudaram a avançar políticas de saúde pública para minorias sexuais, programas de redução de danos, quebra de patentes e até o reconhecimento de casais homossexuais. Porém estes tópicos perderam parte do seu caráter político ao serem inseridos em uma lógica de custo *versus* benefícios, visando minimizar o número de infecções, como forma de diminuir gastos com internações e tratamentos adicionais (GALVÃO, 2005).

Para a pandemia de coronavírus, a principal medida federal de assistência social é o pagamento de um Auxílio Emergencial mensal, de R\$600,00 para até duas pessoas de cada domicílio e de R\$1.200,00 para mulheres chefe de família, inicialmente por 3 meses (REDE DE PESQUISA SOLIDÁRIA, 2020a). Cerca de 29% da população brasileira pode requerer o auxílio, porém a sua implementação foi marcada por falhas e dificuldades técnicas gerando aglomerações em agências da Caixa Econômica Federal e impedindo o acesso para uma parte dos possíveis beneficiários (REDE DE PESQUISA SOLIDÁRIA, 2020a). Além disso, o teto de renda anual (R\$28,5 mil em 2018) impossibilita que 26 milhões de trabalhadores acessem o benefício e a limitação do número de beneficiários por domicílio excluem cerca de 6,1 milhões de possíveis beneficiários (REDE DE PESQUISA SOLIDÁRIA, 2020a).

Também são escassos os esforços governamentais para lidar com situações específicas de comunidades marginalizadas. Em uma pesquisa realizada pelo coletivo #VoteLGBT (2020) com 9.521 pessoas LGBTQ por todo o país, quase metade dos respondentes apontaram dificuldades de saúde mental como o principal desafio da pandemia, seguido por diferentes problemas relacionados ao afastamento da rede de apoio habitual e dificuldades financeiras. O MMFDH chegou a divulgar no início de abril um informativo direcionado à comunidade LGBTQ reconhecendo que estão expostos a vulnerabilidades extras (MMFDH, 2020). Porém não há menções expressas a quais são essas vulnerabilidades, como mitigá-las, e onde encontrar ajuda (com exceção do Disque Denúncia).

Respostas comunitárias

Diante da omissão do Estado, no Rio de Janeiro, associações de moradores e ONGs assumiram o protagonismo no combate à COVID-19 e seus diversos efeitos na vida da população. O site *RioOnWatch* (2020a) mantém uma lista frequentemente atualizada com mais de 70 organizações atuando na cidade do Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense. As atividades incluem distribuição de cesta básica, quentinhas, água, remédios e produtos de higiene, além de apoio ao comércio local, campanhas de prevenção, apoio no acesso ao auxílio emergencial, atendimentos médicos domiciliares, e serviços de saúde mental.

No âmbito das ações especificamente voltadas para a população LGBTQ, um dos trabalhos que se destaca é realizado pela CasaNem, que desde 2016 funciona como local de moradia e acolhimento para pessoas LGBTQ abandonadas por suas famílias ou vivendo em situação de rua (THE GUARDIAN, 2020). Indianare Siqueira, ativista e fundadora da Casa Nem, tendo vivido durante o ápice da epidemia de AIDS e sabendo da necessidade de se auto-organizar, começou a implementar isolamento e prevenção antes de qualquer anúncio governamental. Diante de uma pandemia na qual o domicílio é o principal local de prevenção e tratamento, a CasaNem não deixou de receber novas pessoas, porém estabeleceu um andar específico para um isolamento de 14 dias. A CasaNem também distribui cestas básicas para pessoas LGBTQ em situações de precariedade, especialmente trabalhadoras sexuais, uma das categorias mais marginalizadas na sociedade.

Em uma iniciativa nacional, a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) divulgou uma cartilha específica para travestis e transexuais trabalhadoras sexuais com informações sobre o coronavírus (ANTRA, 2020). Outras iniciativas incluem criação de banco de dados de casas de acolhimento para pessoas LGBTQ, divulgação de orientações para casos de violência doméstica, monitoramento de casos de violência transfóbica, e avanço de demandas da comunidade perante órgãos públicos.

O Grupo Arco-Íris, atuante desde 1993 no Rio de Janeiro, lançou em suas redes sociais a campanha LGBTI+ X Corona, na qual divulga informações sobre prevenção, oferece serviços de saúde mental, promove o acesso a benefícios sociais governamentais, e entrega doações de alimentos e produtos de higiene (GRUPO ARCO-ÍRIS, 2020). Nesse período, o Grupo também promoveu apresentações de artistas LGBTQ, palestras e seminários com temas voltados à saúde e política LGBTQ.

O Grupo Conexão G, atuante nas favelas do Complexo da Maré, tem utilizado suas redes sociais para promover informações de prevenção e realizar eventos com ativistas LGBTQ (RIOONWATCH, 2020a). O grupo também realiza doações de alimentos e produtos de higiene, e trabalha em um projeto para a construção da Casa da Diversidade Sexual na Maré, para acolhimento de pessoas LGBTQ na região.

Organizações LGBTQ também tem estimulado em suas redes sociais que a comunidade doe sangue durante a pandemia. Em maio,

o desabastecimento de bancos de sangue foi utilizado para reabrir um processo no STF contra o impedimento da doação por homens que fazem sexo com homens e suas parceiras. No dia 09 de maio, por decisão majoritária, o STF declarou inconstitucional tal impedimento (STF, 2020). A doação de sangue, ao mesmo tempo em que é uma contribuição material aos esforços contra o coronavírus, representa uma possibilidade de quebrar associações da homossexualidade com “impureza” e “contaminação”, que remontam aos primeiros anos da epidemia de HIV/AIDS.

Longe de ser uma lista exaustiva, busco demonstrar que a atuação da sociedade reflete uma visão holística de cidadania, que não está sendo acompanhada pelas políticas públicas. Situação que, claramente, não passa despercebida por ativistas, que ao mesmo tempo em que mobilizam recursos para o atendimento imediato, continuam seu trabalho de pressionar o Estado por mudanças na gestão da pandemia.

Ativismo em isolamento

A necessidade de isolamento consolidou o uso das redes sociais como forma de organização política, mobilização e protesto. Desde março, redes sociais têm sido usadas para questionar ações governamentais e organizar protestos em forma de painéis (RESOCIE, 2020). No twitter, uma busca por *hashtags* como #AuxílioEmergencialNegado, #CaixaTemNada e #AuxílioFake gera milhares de resultados contendo denúncias de possíveis irregularidades e dificuldades no acesso ao benefício. Além disso, produzir informações, apresentar a realidade dos hospitais e realizar debates também se tornaram importantes formas de ativismo, diante da subnotificação, omissão de dados e divulgação de notícias falsas até mesmo por membros do governo (ex.: a farsa dos caixões vazios) (RESOCIE, 2020). Adicionalmente, de forma semelhante à crise da AIDS, a exposição do luto de familiares e amigos, impedindo que mortos se tornem apenas estatísticas, também se tornou uma forma de protestar (G1 RIO, 2020).

Para a comunidade LGBTQ o mês de junho, Mês do Orgulho LGBTQ, costuma ser marcado por eventos, manifestações e celebrações. Em 28 de junho, a Aliança Nacional LGBTI+, formada por organizações de todo o país, organizou o evento “Festival de Cultura e Parada Online do Orgulho LGBTI Brasil”, misturando apresentações artísticas com palestras sobre a história do movimento (ALIANÇA NACIONAL LGBTI+, 2020). No mesmo dia, ocorreu o lançamento do Conselho Nacional Popular LGBTI, que conta com a participação de ativistas que haviam participado do órgão governamental Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos LGTB em administrações anteriores. O Conselho Popular surgiu da preocupação, de que a associação de ativistas a um governo hostil não traria benefícios reais à população, porém ajudaria a promover uma imagem positiva do governo que não condiz com ações e discursos LGBTQfóbicos

promovidos por seus membros (CONSELHO NACIONAL POPULAR LGBTI, 2020).

Alguns protestos ocorreram nas ruas do Rio, motivados tanto pelo movimento *Black Lives Matter* originado nos Estados Unidos, quanto pela continuidade de operações policiais em favelas durante a pandemia (RIOONWATCH, 2020b). Também fizeram parte das reivindicações demandas interseccionais e pela democracia. Há discussões nas redes sociais sobre o risco de manifestações agravarem a pandemia. Manifestantes argumentam que moradores da favela não puderam praticar isolamento social em segurança e estão constantemente em risco, seja pelo coronavírus ou por ações policiais (RIOONWATCH, 2020b).

Considerações finais

A experiência brasileira durante a pandemia de COVID-19 expõe as deficiências da experiência cidadã e democrática do país. Os direitos garantidos pela proteção à cidadania estão certamente bem estabelecidos na Constituição Federal, porém seu exercício é prejudicado pela manutenção de subcidadanias, pelo subdesenvolvimento da contrapartida cívica, pela influência dos interesses do setor privado em decisões políticas e por uma ideologia que desonera o Estado de suas responsabilidades. Nos últimos 30 anos, a lógica de mercantilização de direitos essenciais e a promoção de um “Estado mínimo” têm afastado o Estado de suas principais funções de garantia do bem-estar do cidadão, permitindo o aprofundamento de desigualdades.

Não se pode negar que o Programa Nacional de AIDS teve êxito ao incorporar o direito à saúde, promover tratamentos gratuitos e inserir à sociedade civil na formulação de políticas públicas. Porém, na sua implementação o Estado permaneceu afastado das responsabilidades sociais que foram transferidas para grupos da sociedade civil. Assim, o governo brasileiro não desenvolveu ferramentas mais eficazes para lidar com desafios amplos ligados à saúde pública.

No momento atual, a falta de uma rede de proteção estatal é exacerbada pela postura negacionista e de proteção ao setor empresarial do governo federal, que impede uma melhor coordenação de recursos públicos e apresenta uma forte oposição às melhores práticas de prevenção. Comunidades marginalizadas já estão acostumadas a se organizarem em tempos normais para promover ajuda mútua, por isso não é surpreendente que muitas ações de assistência comunitária estejam ocorrendo desde as primeiras notícias. Apesar das dificuldades causadas pelo distanciamento, é possível observar que a mobilização de comunidades e eventos online estão promovendo a formação e o fortalecimento de comunidades de cuidado, afeto e política.

No caso da comunidade LGBTQ, em especial, está ocorrendo uma grande participação da comunidade em eventos com ativistas, profissionais, artistas e acadêmicos. Durante essas discussões, identidades específicas (ex: adolescentes trans, mulheres lésbicas e bissexuais

negras, idosos LGBTQ) levam suas pautas para o todo do movimento, não só deslocando o foco da agenda *mainstream* mas também favorecendo articulações do movimento LGBTQ com outros movimentos sociais, através do reconhecimento da interseccionalidade de estruturas de opressão.

É essencial que essas mobilizações se foquem em evitar que o “novo normal” seja apenas o mesmo sistema de exclusão social, econômica e política acrescido de novas formas de vigilância do corpo e coibição das relações sociais físicas. Para isso, a cidadania brasileira e a luta por direitos de minorias deve ser repensada dentro do reconhecimento das múltiplas realidades que convivem em cada território.

Referências

ALIANÇA NACIONAL LGBTI+. **Festival de Cultura + Parada Online do Orgulho LGBTI +**, 24 jun. 2020. Disponível em: <https://aliancagbti.org.br/2020/06/24/dia-mundial-do-orgulho-lgbti-2020>. Acesso em: 30 jun. 2020

ALVES, Jaime Amparo. **The anti-black city: police terror and black urban life in Brazil**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

AMARAL, Aiko Ikemura; JONES, Gareth; NOGUEIRA, Mara. **Brazil's so-called 'invisibles' will need more than resilience to redress the unequal impacts of COVID-19** LSE Latin America and Caribbean, 14 maio 2020. Disponível em: <https://blogs.lse.ac.uk/latamcaribbean/2020/05/14/brazils-so-called-invisibles-will-need-more-than-resilience-to-redress-the-unequal-impacts-of-covid-19/>. Acesso em: 30 jun. 2020

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA INTERDISCIPLINAR DE AIDS [ABIA]. **Para ABIA, a omissão de dados da pandemia do novo coronavírus reedita o triste slogan da AIDS: “Silêncio=Morte”**, 9 jun. 2020. Disponível em: <http://abiaids.org.br/para-abia-a-omissao-de-dados-da-pandemia-do-novo-coronavirus-reedita-o-triste-slogan-da-aids-silenciomorte/34040>. Acesso em: 11 jun. 2020

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS. **Assassinatos de pessoas trans voltam a subir em 2020**, 3 maio 2020. Disponível em: https://antrabrazil.org/2020/05/03/assassinatos-de-pessoas-trans-voltam-a-subir-em-2020/#_ftn6. Acesso em: 11 jun. 2020

BOLSONARO, Eduardo. Youtube: Min. Abraham Weintraub e Eduardo Bolsonaro: combate ao corona e etc.. 1 vídeo (60 min) .

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=O7berEa-QUZ4>. Acesso em: 17 jun. 2020

CARVALHO, José Murilo de. Brasileiro: Cidadão? **Revista do Legislativo**, v. 23, p. 32–39, jul. 1998.

CENTERS FOR DISEASE CONTROL AND PREVENTION [CDC]. **COVID-19 in Racial and Ethnic Minority Groups**, 25 jun. 2020. Disponível em: <<https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/need-extra-precautions/racial-ethnic-minorities.html>> Acesso em: 30 jun. 2020

COMISSÃO ECONÔMICA PARA AMÉRICA LATINA E CARIBE [CEPAL]. The social challenge in times of COVID-19. **COVID-19 Special Report**, No. 3, Santiago, 12 maio 2020.

CONDE, Maite. *Brazil in the Time of Coronavirus*. **Geopolítica(s)**. **Revista de estudios sobre espacio y poder**, v. 11, n. Especial, p. 239–249, 11 maio 2020.

CONSELHO NACIONAL POPULAR LGBTI. **Facebook: Perfil do Conselho Nacional Popular LGBTI**. Disponível em: <https://www.facebook.com/conselhpopulargbti/>. Acesso em: 29 jun. 2020.

DE LA DEHESA, Rafael. **Queering the Public Sphere in Mexico and Brazil Sexual Rights Movements in Emerging Democracies**. Durham NC: Duke University Press, 2010.

POWERAKER, Joe. Grassroots Movements and Political Activism in Latin America: A Critical Comparison of Chile and Brazil. **Journal of Latin American Studies**, v. 33, n. 4, p. 839–865, nov. 2001.

POWERAKER, Joe.; LANDMAN, Todd. Citizenship, Collective Action, and the State. *In: Citizenship rights and social movements: a comparative and statistical analysis*. **Oxford studies in democratization**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004.

G1. Coronavírus é mais letal entre negros no Brasil, apontam dados do Ministério da Saúde, 11 abr. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/04/11/coronavirus-e-mais-letal-entre-negros-no-brasil-apontam-dados-do-ministerio-da-saude.ghtml>. Acesso em: 11 jun. 2020

G1 RIO. Homens invadem ato no Rio e um deles derruba cruzeiros que lembram mortos pela Covid, 11 jun. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/06/11/grupo-ataca-manifestacao-que-lembra-mortos-pela-covid-19-no-rio.ghtml>. Acesso em: 30 jun. 2020.

GALVÃO, Jane. **AIDS no Brasil: a agenda de construção de uma epidemia**. Rio de Janeiro: ABIA, 2000.

GALVÃO, Jane. Brazil and Access to HIV/AIDS Drugs: A Question of Human Rights and Public Health. **American Journal of Public Health**, v. 95, n. 7, p. 1110–1116, jul. 2005.

GRUPO ARCO-ÍRIS. **Facebook: Perfil do Grupo Arco-Íris**. Disponível em: <https://www.facebook.com/grupoarcoiris.perfil>. Acesso em: 17 jun. 2020.

GUIMARÃES, Cátia. Especialistas analisam a disponibilidade de leitos no país e discutem possibilidades, **Portal Fiocruz**, 8 maio 2020. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/especialistas-analisam-disponibilidade-de-leitos-no-pais-e-discutem-possibilidades>. Acesso em: 17 jun. 2020

IRINEU, Bruna Andrade. 10 Anos do Programa Brasil Sem Homofobia: Notas Críticas. **Temporalis**, v. 14, n. 28, p. 193–220, 30 nov. 2014.

KERR, Theodore. How Six NYC Activists Changed History With “Silence = Death”. **Village Voice**, 20 jun. 2017. Disponível em: <https://www.villagevoice.com/2017/06/20/how-six-nyc-activists-changed-history-with-silence-death/>. Acesso em: 17 jun. 2020

MELLO, Luiz; BRITO, Walderes; MAROJA, Daniela. Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades. **Cadernos Pagu**, n. 39, p. 403–429, dez. 2012.

MINISTÉRIO DA MULHER, FAMÍLIA E DIREITOS HUMANOS [MMFDH]. **Ministério lança material voltado ao público LGBT para prevenção do coronavírus**, Abr. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2020-2/abril/ministerio-lanca-material-voltado-ao-publico-lgbt-para-prevencao-do-coronavirus>. Acesso em: 11 jun. 2020.

MOLINA, Cecilia; TOBAR, Frederico. ¿Qué significa Neoliberalismo en salud? **RevIISE**, v. 12, p. 66–73, 2018.

OCKÉ-REIS, Carlos Octávio. Sustentabilidade do SUS e renúncia de arrecadação fiscal em saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, n. 6, p. 2035–2042, jun. 2018.

O'DONNELL, Guillermo A; SCHMITTER, Philippe C. **Transitions from authoritarian rule. Tentative conclusions about uncertain democracies**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

PASTOR, Jaime. El (im)posible retorno del Estado al primer plano ante una catástrofe global. Geopolítica(s). **Revista de estudios sobre espacio y poder**, v. 11, n. Especial, p. 165-172, 11 maio 2020.

PERLONGHER, Nestor. Disciplinar os poros e as paixões. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, v. 2, n. 3, p. 35-37, dez. 1985.

PRECIADO, Paul B. Aprendiendo del virus. **El País**, 28 mar. 2020. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html. Acesso em 05 mai. 2020

PUBLIC HEALTH ENGLAND [PHE]. **Beyond the Data: Understanding the Impact of COVID-19 on BAME Communities**, 16 jun. 2020. Disponível em: <https://www.gov.uk/government/publications/covid-19-understanding-the-impact-on-bame-communities> Acesso em: 30 jun. 2020

REDE DE PESQUISA SOLIDÁRIA. **Dificuldades com aplicativo e não uso da rede de proteção atual limitam acesso ao auxílio de emergência**. Boletim n. 5, 8 mai. 2020a.

REDE DE PESQUISA SOLIDÁRIA. **Fome, desemprego, desinformação e sofrimento psicológico estimulam a violência e a desesperança em comunidades vulneráveis de seis regiões metropolitanas brasileiras**. Boletim n. 7, 22 mai. 2020b.

REIS, Fábio Wanderley. **Mercado e Utopia**. Rio de Janeiro, Brazil: Centro Edelstein, 2009.

RESOCIE. **Ativismo Digital Contra o Corona**, 2020. Disponível em: <https://resocie.org/inicial/projetos-e-eventos/repositorio-pandemia/ativismo-digitalcontra-o-corona/>. Acesso em: 30 jun. 2020

RIOONWATCH. **Ajude as Favelas a Mitigar os Efeitos da Covid-19. Veja Lista Atualizada das Campanhas Comunitárias**, 17 jun. 2020a. Disponível em: <https://rioonwatch.org.br/?p=48223>. Acesso em: 30 jun. 2020

RIOONWATCH. **Entre o Vírus, a Fome e a Bala: O Xadrez Diário da Pandemia Covid-19 nas Favelas**, 18 jun. 2020b. Disponível em: <https://rioonwatch.org.br/?p=48143>. Acesso em: 30 jun. 2020

RIOONWATCH. **Ativismo, Arte e Solidariedade Fortalecem o Orgulho LGBTI+ em Favelas do Rio em Tempos de Pandemia**, 3 jul. 2020c. Disponível em: <https://rioonwatch.org.br/?p=48479>. Acesso em: 4 jul. 2020

RÍOS-JARA, Héctor. El virus y la distopía neoliberal. **Boletín del Grupo de Trabajo Teoría social y realidad latinoamericana, La crisis mundial del Covid-19**. v. 1, 2020.

RUSSO, Juan. El estado de la ciudadanía hoy: Nuevos contextos y nuevos actores. **RevIISE**, v. 15, p. 77-82, 2020.

SILVA, Priscila De Souza; QUEIROZ, Silvana Nunes de. O emprego doméstico no Brasil: um olhar para o “trabalho da mulher” na perspectiva histórica e contemporânea. **Revista de Ciências Sociais-políticas & Trabalho**, v. 1, n. 49, p. 188-204, 18 mar. 2019.

SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). Ação Direta de Inconstitucionalidade 5543, 8 maio 2020.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 132, 5 maio 2011.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). Recurso Extraordinário 670422, 15 ago. 2018.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão 26, 13 jun. 2019.

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA (STJ). Recurso Especial n. 1.183.378, 25 out. 2011.

THE GUARDIAN. “If I don’t have sex I’ll die of hunger”: Covid-19 crisis for Rio’s trans sex workers. 21 maio 2020. Disponível em: <https://www.theguardian.com/global-development/2020/may/21/if-i-dont-have-sex-ill-die-of-hunger-covid-19-crisis-for-rios-trans-sex-workers>. Acesso em: 11 jun. 2020.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 6^a. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VOTELGBT; BOX1824. **Diagnóstico LGBT+ na pandemia: Desafios da comunidade LGBT+ no contexto de isolamento social em enfrentamento à pandemia de Coronavírus**, jun. 2020. Disponível em: <https://www.votelgbt.org/pesquisas>. Acesso em: 28 jun. 2020.

Recebido: em agosto de 2020

Aprovado: em setembro de 2020

A PANDEMIA E O APROFUNDAMENTO DA RACIALIZAÇÃO

Martina Ribeiro Florêncio²¹

Resumo

O presente artigo irá analisar a racialização da sociedade, que se iniciou com o colonialismo, e se mantém na contemporaneidade como elemento estruturante das relações sociais e econômicas, utilizando o conceito de racismo estrutural, e a relação que tal fenômeno possui com o manejo das crises cíclicas do capitalismo, incluindo a atual crise causada pela pandemia do Corona Vírus. Desse modo, a pandemia será analisada não somente como uma crise sanitária, mas uma crise social, e suas consequências, como resultados das escolhas feitas pelos diferentes governos diante da mesma. A divisão sociobiológica dos seres humanos perpetrada pelo colonialismo influencia diretamente no direito à vida e na insensibilização da morte e exploração de determinados grupos raciais, algo claro através das análises sociais dos impactos da pandemia. Em momentos de crise, com o aprofundamento das desigualdades e do caos social, o racismo (apresentado de distintas maneiras: xenofobia, genocídio, fascismo) é utilizado como elemento chave de interpretação do fenômeno, como um bode expiatório para uma justificativa moral e individualista da questão, e leva a sociedade a diferentes graus de fascismo.

Palavras-chave: Racismo estrutural; pandemia; capitalismo; crise; colonialismo.

COVID-19 PANDEMIC AND THE DEEPENING OF RACIALIZATION

Abstract

This article will analyze the racialization of society, which began with colonialism, and remains in contemporary times as a structuring element

21 Graduada em Filosofia pela UFRJ e Mestranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da FFLCH/USP. Email: martinaflorencio@usp.br

of social and economic relations, using the concept of structural racism, and the relationship that this phenomenon has with the management of cyclical crises of capitalism, including the current crisis caused by the Corona Virus pandemic. In this way, the pandemic will be analyzed not only as a health crisis, but as a social crisis, and its consequences, as a result of the choices made by different governments in the face of it. The socio-biological division of human beings perpetrated by colonialism directly influences the right to life and the insensitivity of death and exploitation of certain racial groups, something made clear by the social analyzes of the impacts of the pandemic. In times of crisis, with the deepening of inequalities and social chaos, racism (presented in different ways: xenophobia, genocide, fascism) is used as a key element of interpretation of the phenomenon, as a false explanation for a moral and individualistic justification of question, and leads society to different degrees of fascism.

Keywords: Structural Racism; pandemic; capitalism; crisis; colonialism.

Uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente. (CESÁRIE, 1978, p. 13)

Em um mundo em que a raça define a vida e a morte, não a tomar como elemento de análise das grandes questões contemporâneas demonstra a falta de compromisso com a ciência e com a resolução das grandes mazelas do mundo. (ALMEIDA, 2019, p. 57)

Introdução

Em 31 de dezembro de 2019, a República Popular da China informou à Organização Mundial de Saúde (OMS) a existência de um novo vírus respiratório²², até então desconhecido, circulando na província de Wuhan. A princípio, o fato não parecia muito fora do comum; nos últimos anos, novas doenças respiratórias circularam pela região da Ásia, algumas bastante sérias, como foi o caso da SARS (Síndrome Respiratória Aguda Grave) em 2003, e embora fosse alarmante, não era possível prever o impacto mundial dessa doença. Exatamente um mês depois do alerta do governo chinês, em 30 de janeiro de 2020, a OMS decreta que o novo coronavírus é uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional e, desde então, todo o mundo vem sofrendo com a disseminação da pandemia e os seus efeitos na economia e na sociabilidade.

O século XXI enfrenta, sem dúvidas, o seu maior desafio até o momento, não só devido à pandemia, mas à crise econômica capitalista

22 Conforme informações do Escritório da OPAS e da OMS no Brasil, disp. em https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:coronavirus&Itemid=875. Acesso em 5 set 2020, 21:41

catalisada pela COVID-19. Os indicadores econômicos apontam que não houve uma real recuperação da economia ocidental pós-crise de 2008, e que desde o último ano há uma queda acentuada na taxa de lucro dos EUA, principal economia mundial.²³ A análise da pandemia feita nesse artigo não considera somente a sua dimensão sanitária, mas também sua dimensão econômica e principalmente social: “Não se pode limitar a pandemia do coronavírus às chaves de explicações biológicas ou da natureza. Trata-se de uma crise eminentemente social e histórica.” (MASCARO, 2020, p.5).

Mas como a racialização da sociedade se relaciona com a pandemia e como ela auxilia a construir uma análise sobre o futuro das relações no mundo pós-pandemia? Aqui será utilizado o conceito de racismo estrutural encontrado na obra de Sílvio Almeida:

Em suma, o que queremos explicitar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea. (ALMEIDA, 2019, p. 21)

Partindo da compreensão de que o racismo é um fenômeno estrutural da sociedade pós-colonialista e que está presente em todas as esferas da sociabilidade, é importante que as análises dos eventos que ocorrem no mundo, em especial em momentos de crise, considerem a diferenciação racial como elemento primordial.

A colonização e a racialização do mundo

O projeto colonial da Europa pode ser dividido em duas fases: colonização das Américas e modelo econômico baseado no escravismo (sendo aqui utilizados como mão-de-obra os africanos e povos originários), e o neocolonialismo, após a crise capitalista de 1873, com a partilha do território africano entre países europeus, referendada pela Conferência de Berlim em 1885, em conjunto com uma ofensiva colonial na Ásia e Oceania (MBEMBE, 2014).

O sistema escravista colonial se diferiu de qualquer outro sistema escravista do passado, não só pela extensão do tráfico de escravizados, jamais vista anteriormente, mas pela importância econômica que o mesmo teve para todo um sistema mundial. Ele se tornou a base da acumulação primitiva dos países europeus, em conjunto com a expropriação de terras dos camponeses na própria Europa, possibilitando a posterior revolução industrial e desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo (MARX, 2017).

A base ideológica do colonialismo foi o racismo: a diferenciação dos seres humanos de acordo com as suas características físicas

23 Dados disponíveis em <https://fred.stlouisfed.org/graph/?g=1Pik>. Acesso em 4 set 2020, 19:20

e, acreditava-se, biológicas²⁴. A exploração humana de determinados grupos – e geográfica de determinados territórios – não era vista somente como uma incursão econômica da Europa, mas como uma missão humanitária civilizadora de povos e terras selvagens, sob a justificativa primeiramente da religião e depois da filosofia e da ciência.

Anteriormente ao colonialismo essas diferenciações morais entre os povos não existiam, e, embora as claras diferenças étnicas fossem notadas e documentadas, a troca cultural e econômica entre os povos, em especial da Europa, Oriente Médio e Norte da África, eram comuns e se davam em bases, *grosso modo*, de igualdade entre os diferentes povos (MUNANGA, 2019).

A partir da colonização, os povos originários (vulgarmente denominados indígenas) foram considerados povos pagãos e selvagens que deveriam ser catequizados e civilizados para a sua própria melhoria intelectual e espiritual. Já os negros africanos eram considerados povos amaldiçoados por Deus, por serem descendentes da linha dissidente de Cam, filho de Noé, que teria povoado a África. Esse argumento bíblico era utilizado para justificar a escravidão, considerada natural para esses povos amaldiçoados.

Ancorando seus interesses econômicos nessa perspectiva ideológica do racismo, a Europa empenhou uma incursão nunca vista anteriormente de tráfico humano de africanos para as mais diversas partes do mundo, mas, em especial, para as Américas, para trabalho escravo nas plantações e trabalho doméstico para os europeus e brancos das colônias. Assim como a exploração predatória de outros continentes, sempre utilizando como mão-de-obra povos não-brancos, racializados, nessa nova condição de seres subalternos.

[...] Em proveito do tráfico atlântico (século XV ao XIX), homens e mulheres originários da África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda. (MBEMBE, 2014, p. 12)

O colonialismo inaugurou um novo conceito de ser humano.

Se antes desse período *ser humano* relacionava-se ao pertencimento a uma comunidade política ou religiosa, o contexto da expansão comercial burguesa e da cultura renascentista abriu as portas para a construção do moderno ideário filosófico que mais tarde transformaria o europeu no *homem universal* (atentar ao gênero aqui é importante) e todos os povos e culturas não condizentes com os sistemas culturais europeus em variações menos evoluídas. (ALMEIDA, 2019, p. 25)

Para o “sucesso” ideológico e material do colonialismo, foi necessária uma mudança completa nos conceitos de comunidade e ser

24 Hoje já está comprovado cientificamente que raça não existe para os seres humanos. As diferenças fenotípicas que existem entre os diferentes grupos étnicos não representam diferenças biológicas para distinções entre raças, como ocorre em outros animais.

humano. A Europa passou a representar o berço civilizatório do mundo e os seus habitantes, o que há de mais desenvolvido e civilizado.

A desumanização dos povos não-brancos, em especial do negro, serviu duplamente para sua exploração e submissão, assim como para a indiferença da sociedade para com este processo.

O colonialismo não significou somente um novo modo de produção, que deu luz ao sistema econômico capitalista, mas uma rachadura na sociedade global (que não se entendia enquanto tal anteriormente, já que a integração dos continentes aconteceu historicamente com a colonização). A desumanização completa de grande parte da população mundial, baseada em signos biológicos, foi a base estrutural do desenvolvimento do capitalismo e continua sendo até hoje.

Racismo científico, eugenismo e fascismo

Com as mudanças políticas, econômicas e científicas da Europa a partir do período iluminista, mudou-se também, a ideologia colonial, de forma com que ela estivesse em maior consonância com os anseios da época. Com o fim definitivo do sistema feudal e diminuição do poder eclesiástico, as bases religiosas que justificavam a subalternização dos povos não-brancos já não eram mais suficientes. O “período das Luzes” foi também o momento de consolidação da ciência como base explicadora dos fenômenos, substituindo a teologia; foi o início do antropocentrismo europeu. Sendo assim, era necessário que a inferiorização dos povos não-brancos estivesse calcada em bases mais sólidas do que na religião; é quando nasce o *racismo científico*.

Justificar que determinados grupos sociais não passavam de “primitivos”, “selvagens”, “atrasados”, e “não civilizados” sem o aval da ciência não era o bastante. Daí cientificar as justificativas, que extrapolaram os “lemas democráticos”, para sustentar o domínio oligárquico, que expressava o anseio do capital. (GÓES, 2018, p. 58)

A filosofia cumpriu um importante papel na mudança de paradigma teórico operada pelo iluminismo, época em que aquela ainda gozava de prestígio entre as disciplinas científicas. Os filósofos foram importantes para a nova configuração de raça que surgiu nesse período. De acordo com GÓES (2018), pensadores iluministas como Diderot, Voltaire, Rousseau, Hume, entre outros, baseando-se principalmente nos relatos de viajantes às colônias e outros continentes, passaram a se debruçar sobre o tema da raça e das diferenciações entre os grupos humanos que habitavam o planeta.

Para esses autores os povos não-brancos, em especial, negros e ameríndios, eram vistos como variações inferiores, menos evoluídas do homem. Essas populações eram associadas com o trabalho físico e uma prevalência do corpo sobre o intelecto e a contraposição entre *primitivo x civilizado* foi utilizada à exaustão, justificando e incentivando a

colonização desses “humanos inferiores” através da ideia de progresso, conceito central do iluminismo.

Ora, é nesse contexto que a raça emerge como um conceito central para que a aparente contradição entre a universalidade da razão e o ciclo de morte e destruição do colonialismo e da escravidão possam operar simultaneamente como fundamentos irremovíveis da sociedade contemporânea. Assim, a classificação de seres humanos serviria, mais do que para conhecimento filosófico, como uma das tecnologias do colonialismo europeu para a submissão e destruição das populações das Américas, da África, da Ásia e da Oceania. (ALMEIDA, 2019, p. 28)

Foi nesse período, no final do século XVIII, que a burguesia tornou-se a classe dominante dentro do continente europeu, através da Revolução Francesa, impondo o seu poder político e modo de sociabilidade, consolidando o capitalismo como modo de produção vigente. É a partir desse domínio burguês sobre a Europa que o conceito de racismo científico irá ser produzido.

O mundo sob a égide do capitalismo se tornou um mundo socialmente complexo e as ciências tornaram-se cada vez mais fragmentadas, com o surgimento de novas disciplinas, especialmente na área das ciências sociais, como a economia e o direito, disciplinas diretamente ligadas à sociabilidade burguesa, assim como a sociologia e a antropologia.

O racismo não poderia ser justificado somente pelo meio da filosofia, visto que o século XIX é o período em que se consolidam outras “ciências”; por essa razão, os intelectuais orgânicos da burguesia lançam mão de novos campos do saber: a antropologia e a etnografia. (GÓES, 2018, p. 30)

No século XIX, o positivismo se configurava como ideologia dominante nas ciências, e as ciências naturais gozavam de maior prestígio, sendo considerada a forma superior de explicação do mundo. A antropologia, diretamente influenciada pelo positivismo, foi essencial para a classificação exaustiva dos diferentes grupos humanos, pois o fazia através de uma perspectiva mais centrada na observação das culturas, hábitos, religiões, linguagens, etc.; observação essa que já continha, *a priori*, o conceito de raça. Esse campo do saber consolidou a diferenciação do Eu (europeu) e o Outro (resto do mundo) e, uma das suas ramificações, a antropologia física, foi uma das percussoras do eugenismo. Todas as diferenças físicas, culturais e “biológicas” observadas por meio dessas disciplinas, eram utilizadas para uma suposta comprovação da inferioridade dos povos não brancos.

A frenologia, disciplina derivada da Antropologia Física, foi responsável pela análise de crânios e cérebros de pessoas desviantes da sociedade (criminosos, prostitutas, mendigos, “loucos”), e através dessa análise eram evidenciadas diferenças anatômicas entre os estes e os homens “normais”. Isso provém da necessidade de que os problemas

sociais ascendentes daquela sociedade fossem explicados através da biologia e não da própria análise social. “O movimento eugenista configura-se como uma reação conservadora que tem por finalidade oferecer subsídios para a superação das contradições sociais.” (GÓES, 2018, p. 23).

O eugenismo foi um movimento derivado do racismo científico, que tomou a Europa e se expandiu com força para os países da América. Ele nada mais é do que uma tentativa de naturalização das desigualdades através da imposição da causa do problema social ao indivíduo afetado por ele, encontrando causas biológicas, portanto impossíveis de serem solucionadas por mudanças sociais.

Tanto o eugenismo como o colonialismo foram parteiras do regime fascista que assolou a Europa no século XX. Cesáire (1978) irá explicitar o nazismo como uma importação do modelo colonial dentro da própria Europa. A tolerância da população diante dos horrores desse regime só pode ser explicada pela insensibilização sobre o sofrimento dos “seres inferiores” causada pelo racismo e a assunção das mazelas sociais a problemas intrínsecos a determinados grupos sociais, racialmente identificados.

Quanto ao resto, trata-se do que se apazigua odiando, mantendo o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o Outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar seu controle total. (MBEMBE, 2014, p. 26)

O conceito de raça como algo legítimo cientificamente perdurou na sociedade até meados de 1950. Somente após o regime nazista ocorrido na Europa e o conhecimento mundial sobre o Holocausto, que a Declaração de Direitos Humanos foi redigida pela ONU (Organização das Nações Unidas), assim como uma série de documentos, resoluções e campanhas contra o racismo. Ainda assim regimes explícitos de segregação racial perduraram mesmo após esse período, como o regime Jim Crow nos EUA e o *apartheid* na África do Sul.

A pandemia

Como explicitado na introdução, nesse artigo a atual crise mundial será analisada não somente através do seu caráter sanitário, mas também econômico, que é permeado pelas questões abordadas até o momento, como será demonstrado a seguir. Os números, tanto no Brasil quanto no mundo, são devastadores: milhares de mortes, que apontam chegar ao milhão em pouco tempo. Embora a pandemia fosse imprevisível e inevitável, muitos de seus impactos eram evitáveis e a situação com a qual lidamos poderia ser muito diferente.

Pandemias e crises sanitárias são uma realidade da sociedade há alguns séculos. A questão que se coloca é: como cada época histórica, cada país e seus respectivos governos lidam com isso?

Muitos dos países desenvolvidos, considerados modelos de sociabilidade, lidaram da pior maneira com a crise, desencadeando colapsos nos sistemas de saúde e genocídios, como os EUA e alguns países da Europa, enquanto governos de países menos desenvolvidos economicamente, mas que possuem modelos econômicos distintos do capitalismo, como Cuba e Vietnã, passam pela pandemia com o mínimo de impacto humano.

Como dito anteriormente, a pandemia surgiu em um momento no qual o capitalismo já estava em crise. A precarização constante do mundo do trabalho, chamada uberização, o aumento da desigualdade, a perda de direitos são realidades com as quais o mundo, em especial o Ocidente, já estava lidando antes da descoberta do novo coronavírus. É a chegada, conforme MBEMBE (2018), do “devir negro no mundo”, momento em que o capitalismo universaliza a condição negra a outros povos através da sua exploração.

O flagelo do desemprego, as habitações precárias para suportar quarentenas, as contaminações em transportes públicos lotados e a fragilidade do sistema de saúde são, exata e necessariamente, condições históricas de um modo de produção específico, o capitalismo. (MASCARO, 2020, p.06)

O capitalismo tem a sua própria maneira de lidar com a crise, a insensibilização sistemática em relação às vidas humanas, a priorização do aspecto econômico, ao lucro em relação à vida, e nesse esquema, algumas vidas são mais afetadas do que outras, valem mais do que outras.

Crise e Racismo

O racismo é responsável pela condição subalterna que os povos não brancos, em especial os negros, encontram-se hoje. Não somente eles tem menos oportunidades pelo histórico colonial, mas a própria estrutura da sociedade somente funciona se essa posição for mantida. Sendo assim, há duas maneiras de se refletir sobre a relação crise/racismo. A primeira e mais evidente, é a desproporcionalidade dos impactos da crise sobre as populações não brancas, e a segunda, menos evidente, mas que tentei explicitar até o momento, é o aumento da racialização das relações sociais.

A diferenciação racial de grupos humanos é utilizada constantemente como chave de explicação da desigualdade no capitalismo. As contradições sociais são moralizadas. A racialização promove a naturalização de estruturas excludentes de sociedade e a conformidade (em especial por parte dos grupos não excluídos) em relação a isso.

A racialização serve não somente para a exploração e extermínio de grupos de pessoas, mas como muleta de explicação do caos social causado pelo capitalismo. É uma forma de manipulação da sociedade contra um suposto inimigo que não está em uma posição de poder. Um inimigo que deve ser eliminado/excluído para a resolução dos

problemas e bem da sociedade. É assim que se cria o fascismo. A canalização da revolta popular pela precarização da vida, pelo aumento da violência e perda de direitos, contra um falso inimigo, identificado racialmente, o diferente, o “outro de si mesmo”. E isso só é possível porque o colonialismo estruturou o mundo através da ideologia da raça, e essa estrutura se mantém. Sendo assim, não é possível refletir sobre o mundo, especialmente em momentos de crise, sem considerar o papel do racismo, uma vez que ele fornece a lógica e o sentido dessa estrutura.

Enfim, ao contexto da crise, o racismo é um elemento de racionalidade, de normalidade e que se apresenta como modo de integração possível de uma sociedade em que os conflitos tornam-se cada vez mais agudos. (ALMEIDA, 2020, p. 207)

Não é por acaso que os governos de extrema-direita ao redor do mundo se esforçam para que a COVID-19 seja conhecida como o “vírus chinês”, assim como para espalhar teorias da conspiração sobre produção de armas biológicas no território de Wuhan, entre outros absurdos sem a menor base material. É uma tentativa (bem sucedida) de racializar o problema, de encontrar um culpado pela crise e se eximir de responsabilidades nas ações de combate a pandemia. São os mesmos governos que possuem medidas menos efetivas sob a crise.

É somente esperado, na sociedade racializada que vivemos, que o racismo contra orientais e em especial, chineses, aumentasse tanto durante a pandemia²⁵. Esse é o modo como o capitalismo colonial funciona: encontra nas minorias étnicas um bode expiatório para justificar as crises e criar uma falsa solução (que muitas vezes passa pelo fascismo), criando ódio e medo e explorando cada vez mais a parcela mais vulnerável da população como uma forma de se recuperar da crise que ele mesmo formou.

O aumento do questionamento dos direitos adquiridos das minorias nos últimos anos, dos grupos de extrema-direita, de manifestações neonazistas, assim como um retorno a uma identidade universal nos moldes iluministas (homem branco) que acontece nesse momento, são consequências comuns das crises que já aconteceram no capitalismo. Esse é um fenômeno que só um estudo sobre o pensamento conservador, o racismo e o colonialismo podem explicar.

E é justamente devido ao racismo estrutural, que os mais afetados durante as crises sejam os grupos não brancos. Os números no Brasil²⁶

25 Conforme reportagem da agência LUSA de 04/03/2020, disp. em <https://www.saudemais.tv/noticia/4580-covid-19-xenofobia-contra-orientais-cresce-no-brasil-com-o-novo-coronavirus>. Acesso em 7 set 2020 14:40.

26 Conforme reportagem da revista Época de 03/07/2020, disp. https://epoca.globo.com/sociedade/dados-do-sus-revelam-vitima-padrao-de-covid-19-no-brasil-homem-pobre-negro-24513414?utm_source=Facebook&utm_medium=Social&utm_campaign=compartilhar&fbclid=IwAR3k32Tnr5ByldaDzE7ND9xNPVrvrgA-H_ns7KjVbPu3xVT8pCDPjloHBO2Y. Acesso em 06 set 2020 19:03

e nos EUA²⁷, países em situações econômicas muito distintas dentro do sistema mundial, mostram como os negros, e no caso brasileiro, os indígenas, sejam lesados de forma totalmente desigual em relação aos seus pares brancos.

Considerações finais

Essa crise mudou a sociabilidade até então construída, e embora nem todas as mudanças sejam permanentes (como os protocolos sanitários), algumas já se insinuavam anteriormente e encontram na pandemia a justificativa para a sua manutenção, como a precarização das relações de trabalho através da “digitalização”, a desumanização das relações e a valorização da produtividade em detrimento de quaisquer circunstâncias externas ao indivíduo.

A pandemia manteve determinadas práticas que, com os protocolos sanitários, não encontravam mais justificativas para se manter, como o encarceramento por pequenos delitos e operações policiais em favelas e subúrbios²⁸, o que desvela o caráter racista e de controle social que tais práticas possuem, em nada se relacionando com a proteção da população.

Embora a racialização da sociedade e o aumento de manifestações fascistas sejam uma realidade da crise atual, esse não é um movimento unilateral. A reação à crise não é unicamente reacionária. Com o aumento da exploração, do genocídio e da perda da qualidade de vida, os povos oprimidos sempre se levantaram por alternativas revolucionárias, que mudassem o *status* vigente, ao invés de mantê-lo. Isso fica evidente nas manifestações antirracistas e antifascistas que tomaram o mundo em plena pandemia.

O questionamento sobre essa realidade fragmentada e divisionista que nos foi imposta cresce cada dia mais. Cabe aos povos oprimidos e explorados, o protagonismo nas mudanças sociais que estão por vir.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. 1. ed. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BARROS, Douglas Rodrigues. **Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial**. 1 ed. São Paulo: Ed. Hedra, 2019.

27 Coronavírus: por que população negra é desproporcionalmente afetada nos EUA? Reportagem. Disp. em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52267566>. Acesso em 5 set 2020 21:58

28 VASQUES, Tálison. O genocídio como atividade essencial do Estado. Artigo. Blog da Boitempo. Disp. em <https://blogdaboitempo.com.br/2020/06/15/o-genocidio-como-atividade-essencial-do-estado/>. Acesso em 8 set 2020 12:53

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução Noêmia de Sousa. 1 ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. 1. ed. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison M. **Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro**. 1. ed. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

GÓES, W.L. **Racismo e eugenia no pensamento conservador brasileiro: a proposta de povo em Renato Kehl**. 1 ed. São Paulo: LibeArs, 2018.

KONDER, Leandro. **Introdução ao fascismo**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. 1. Ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

MARX, Karl. **O Capital – Livro 1**. 2. Ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

MASCARO, Alysson Leandro. **Crise e Pandemia**, 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 1 ed. Lisboa: Antígona, 2014.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Fundação Maurício Grabois – co-edição com Anita Garibaldi, 2014.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão da raça no Brasil 1870-1930**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Recebido: em agosto de 2020

Aprovado: em outubro de 2020

PANDEMIA E PENSAMENTO INDÍGENA: NOVOS E VELHOS DESAFIOS

Gustavo Fontes²⁹

Resumo

Neste artigo propõe-se uma explanação do impacto da pandemia mundial causada pelo coronavírus covid-19 sobre os povos ameríndios presentes nas cidades e florestas de todo o país, enquanto continuidade de eventos que se repetem a meio milênio. Do ponto de vista estritamente histórico, a atual pandemia é apenas mais um capítulo, e não por isso menos dramático, de uma série de eventos iniciados pelas sucessivas levas de invasão e conquista realizadas pelos povos que aqui chegaram fugidos e refugiados desde o século XVI. No decorrer do texto busca-se levantar alguns dos conceitos e estratégias de pensadores e lideranças indígenas para o enfrentamento de mais esta provação.

PENSÉE PANDÉMIQUE ET AUTOCHTONES: ANCIENS ET NOUVEAUX DÉFIS

Abstrait

Cet article propose une explication de l'impact de la pandémie mondiale causée par le coronavirus covid-19 sur les peuples amérindiens présents dans les villes et les forêts du pays, comme une continuité d'événements qui se répètent depuis un demi-millénaire. D'un point de vue strictement historique, la pandémie actuelle n'est qu'un autre

29 Gustavo Henrique Fontes de Holanda possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com a monografia: Modernidade e América Latina: Um convite à reflexão crítico-criativa (2012). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), com a dissertação: O mau selvagem: antropofagia oswaldiana e pensamento tupi-nambá (2016). Atualmente é doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), com a Tese: Cosmopolítica Ameríndia: aspectos político-filosóficos na luta indígena por seus territórios. Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre o Ensino de Filosofia (NESEF-UFPR); e do Instituto de Filosofia da Libertação (IFIL). fontesholanda@gmail.com

chapitre, et non pour cette raison moins dramatique, d'une série d'événements déclenchés par les vagues successives d'invasion et de conquête menées par les peuples fugitifs et des réfugiés qui sont arrivés ici depuis le XVIe siècle. Tout au long du texte, nous cherchons à évoquer certains des concepts et stratégies des penseurs et dirigeants indigènes pour faire face à cette nouvelle épreuve.

O eterno retorno do encontro

O filósofo e liderança indígena Ailton Krenak cunhou um conceito deveras pertinente para analisar a grandeza e complexidade do drama histórico que se abate sobre os povos ameríndios a partir dos eventos relacionados à invasão e conquista de refugiados europeus sobre seus territórios, o qual nomeou de "o eterno retorno do encontro". Segundo ele:

Os fatos e a história recente dos últimos quinhentos anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia. Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre. (KRENAK, 1999, p. 25).

O interessante é que Ailton não vê essa sucessão infeliz de acontecimentos como fatalidade, pensando pelo contrário, que este 'eterno retorno' na verdade, renova a oportunidade para o diálogo. Diálogo este cuja simetria, sabemos, é bastante irregular, afinal, juridicamente até a Constituição de 1988³⁰, e passando por todo o período régio ou Imperial, os índios nunca tiveram voz: pelo menos não além dos gritos de guerra capazes de defender as suas casas, aldeias, famílias. Suas palavras nunca foram ouvidas enquanto portadoras dos conhecimentos milenares que são, sociais e botânicos: pelo menos não além dos interesses da pirataria farmacêutica internacional, que ao ouvi-las descobre novos óleos, essências, princípios ativos, que rapidamente se transformam em produtos cobiçados, cujos dividendos quase nunca retornam aos seus verdadeiros descobridores/portadores.

Dizemos isso pois estamos convictos que para entender as estratégias indígenas frente a Pandemia de Covid-19 é preciso, ainda que minimamente, refazer a história desses contatos. Desde a atividade miliciana inaugural aqui celebrada como Bandeiras: grupos de homens armados cuja missão consistia no assassinato e/ou apresamento de nativos ameríndios, hoje celebrada como heroica e homenageada com estátuas e nomes de avenidas; até os pilares do racismo estrutural do Estado brasileiro que lhes negou, até a supracitada constituição de

30 Até a Constituição de 1988, com seus dois capítulos sobre a questão indígena, 231 e 232, os ameríndios eram juridicamente tutelados pelo Estado, através da Funai, não podendo, portanto, votarem ou serem votados, entrar com processo em nome próprio, etc.

1988, plena ‘cidadania’ – palavra moderna cujo significado implícito é ‘dignidade humana’.

Ainda sobre esta dinâmica estabelecida historicamente pelas sucessivas levas de contato, Krenak traz um importante aporte acerca das estratégias indígenas:

No amplo evento da história do Brasil o contato entre a cultura ocidental e as diferentes culturas das nossas tribos acontece todo ano, acontece todo dia, e em alguns casos se repete, com gente que encontrou os brancos, aqui no litoral, duzentos anos atrás, foram para dentro do Brasil, se refugiaram e só encontraram os brancos de novo agora, nas décadas de 30, 40, 50 ou mesmo na década de 90. Essa grande movimentação no tempo e também na geografia de nosso território e de nosso povo expressa uma maneira própria das nossas tribos de estar aqui neste lugar (KRENAK, 1999, p. 25).

Infelizmente, no entanto, esta dinâmica vem sendo historicamente marcada por uma outra palavra ‘moderna’ que passou a fazer parte da história indígena desde sua criação no século XX: genocídio. Conceito criado pelo jurista judeu Raphael Lemkin em 1944, em parte em referência ao assassinato em grande escala do povo armênio pelo governo otomano em 1915; em parte como resposta ao “crime sem nome” citado em discurso pelo estadista inglês Winston Churchill, em referência as atrocidades cometidas pelas forças de ocupação nazistas no Leste Europeu. O texto que inaugurou este conceito foi “*O domínio do eixo na Europa Ocupada*”, escrito enquanto Lemkin trabalhava para o Departamento de Guerra dos Estados Unidos. O fato é que, diferente do que propunha Lemkin, não se tratava, naquele momento histórico, do surgimento do crime de genocídio, cujo combate através de um conceito específico viria constituir um novo capítulo no direito internacional; mas de uma palavra nova para se designar um crime antigo, cujos referenciais filosóficos remontam às definições presentes na *Política* de Aristóteles, na qual se reputa o escravo, e posteriormente o bárbaro como coisa, ferramenta a ser usada ou descartada a mercê da vontade de seu senhor (ARISTÓTELES, 2002, p. 3).

Assim, explicitando a pertinência do conceito de ‘eterno retorno do encontro’, foi Aristóteles o responsável por um dos pilares mais sólidos da relação que os invasores, fugidos e refugiados europeus, vieram a estabelecer com os povos ameríndios, quase dois mil anos depois de sua formulação original, ao consolidar conceitualmente o que chamou de princípio da ‘servidão natural’³¹ dos povos inferiores. Acerca da genealogia do ‘retorno’ deste conceito, aplicado aos povos indígenas, existe inclusive um episódio formidável, conhecido como *A controvérsia de Valladolid*, da maior relevância filosófica para a questão dos direitos humanos internacionais, que acreditamos que só não

31 “[...] todos os seres, desde o primeiro instante do nascimento, são, por assim dizer, marcados pela natureza, uns para comandar, outros para obedecer.” (ARISTÓTELES, 2000, p. 12).

é estudado pelas academias de filosofia brasileiras devido a vitória epistemológica do colonialismo europeu moderno.

O reconhecimento da mera humanidade formal, ligada a afirmação de que os indígenas tinham alma, já havia sido feita pelo Papa Paulo III, em 1537, através da Bula *Veritas Ipsa*, na qual se condena a escravização dos povos indígenas (e africanos) recém descobertos, alegando que,

os índios e todas as demais nações que daqui por diante forem descobertas pelos cristãos, por mais que careçam do benefício da fé, não estão nem podem ser privados de sua liberdade e do domínio de seus bens; ao contrário, podem livre e licitamente usar, desfrutar e gozar desta liberdade e domínio (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 57).

Bula esta provavelmente influenciada pela obra do Frei Bartolomeu de Las Casas, intitulada *De Único Vocaciones Modo* (1537), publicada no mesmo ano. O que constituiu importante vitória retórica da tese defendida pelo autor, ainda que o assassinato e apresamento de nativos ameríndios tenha se estendido, na prática, pelas centúrias seguintes³².

A *Controvérsia de Valladolid* (1550), ocorrida cerca de 15 anos depois da supracitada Bula, tratou do embate entre dois gigantes do pensamento jurídico/teológico ocidental: Juan Manuel Sepúlveda e Bartolomeu de Las Casas; que se enfrentaram de forma a levar a Santa Igreja Católica e o Sacro Império Romano Germânico de Carlos V, a um posicionamento definitivo acerca dos direitos 'humanos' daqueles povos recém descobertos no Novo Mundo. Nesta 'querela', Sepúlveda constava como representante oficial da tradição Tomista, a qual remontava a Aristóteles, passando por John Major e Francisco de Vitória (séc. XV e XVI), a qual buscava justificar a escravização e catequização compulsória dos povos recém descobertos através do conceito de 'guerra justa contra os povos bárbaros', baseando-se em sua 'evidente' inferioridade cultural.

Do outro lado estava Bartolomeu de Las Casas, que defendia a plena humanidade e autonomia política dos nativos ameríndios, até mesmo com relação a catequização³³. A despeito dos resultados filosóficos deste grande debate, o cristianismo corporativo prático, vem historicamente se distanciando das teses defendidas por Las Casa, comprometendo-se abertamente com a dinâmica de catequização compulsória (como a dos jesuítas, entre os séculos XVI e XVIII).

Isto nos remete a outro momento deste "eterno retorno do encontro" a partir de um episódio narrado pelo também pensador e liderança indígena Davi Kopenawa, em seu livro *A Queda do Céu* (2015), escrito

32 E até sua escravização abertamente defendida como forma de humanização, como presente no poema de José de Anchieta, intitulado "Dos Feitos de Mem de Sá", publicado pela primeira vez em 1563.

33 LAS CASAS, Bartolomeo. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1975.

em parceria com o antropólogo francês Bruce Albert; quando passa a distinguir entre os *napë* (palavra cujo sentido original era inimigo, mas que foi aos poucos migrando semanticamente até significar *brancos*), a sua gente de *Teosi* (maneira que os Yanomami encontraram para se referir aos missionários, brasileiros e norte-americanos, que invadiram suas terras no início da década de 1960). Isto nos interessa aqui, porque trata mais especificamente dessa relação entre o contato não consensual com a evangelização compulsória (com pitadas de terror psicológico), e a propagação de doenças mortais como a desta atual pandemia. Em suas palavras: “foi então que começaram a nos amedrontar com as palavras de *Teosi*, e a nos ameaçar constantemente” (KOPENAWA, 2015, p. 245). Nos diz ele:

A gente de *Teosi* demonstrava abertamente sua raiva contra os homens que, apesar de tudo, tinham coragem de continuar fazendo dançar os espíritos. Diziam-lhes sem parar que eram maus e que seu peito era sujo. Chamavam-nos de ignorantes. E ameaçavam sempre: “Parem de fazer dançar seus espíritos da floresta, isso é mau! São demônios que *Teosi* [Deus] rejeitou! Não os chamem, eles são de *Satanasi*! Se continuarem assim ruins e persistirem em não amar *Sesusi* [Jesus], quando vocês morrerem serão jogados no grande fogo de *Xupari*! Vão dar dó de ver! Sua língua vai ressecar e sua pele vai estourar nas chamas! Parem de beber o pó de *Yekoana*! *Teosi* vai fazê-los morrer! Vai quebrá-los com suas próprias mãos, porque é muito poderoso. (KOPENAWA, 2015, p. 257).

Para não nos alongarmos nesta temática da evangelização através da retórica terrorista, que perdura neste meio milênio de ‘contatos’ com o mercantil-salvacionismo europeu segundo Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1977, p. 54), até o neoliberalismo-evangelizador atual, sugerimos o excelente documentário de Luiz Bolognesi, intitulado “*Ex-Pajé*”, sobre a escolha imposta entre o ostracismo ou a negação de si, vivida pelo pajé Perpera quando da chegada do cristianismo na sua comunidade *Paiteer-Suruí*.

Mas o fato específico ao qual queremos aludir é o momento em que um dos missionários da *New Tribes Mission Brasil*, “um grupo evangélico fundamentalista extremamente conservador”³⁴ que se lançou na missão de catequizar os Yanomami já no década de 1960; especificamente, o estadunidense a quem chamavam de Kixi, quando este levou sua filha ainda bebê para conhecer seu trabalho missionário, e esta criança estava infectada de Sarampo. Fato é que o povo de Kopenawa só foi alertado do perigo de infecção depois da criança passar pelos colos carinhosos de diversas matriarcas daquela aldeia. E para aumentar o desastre, isto se deu poucos dias antes de uma festa *reahu*, momento em que vários assentamentos se juntavam para celebrar conjuntamente.

34 Reportagem de Travis Waldron, para o HuffPost, de 26/04/2020. Disponível em: www.huffpost-brasil.com/entry/missionarios-indigenas-coronavirus_br_5eao8ddoc5b69150246c9427

O resultado, obviamente, foi a mortandade generalizada de yanomamis por sarampo. Dentre os quais, a Mãe de Davi.

Destacamos este fato porque recentemente houve a indicação do poder executivo brasileiro, para que um ex-missionário desta mesma instituição *New Tribes Mission*³⁵, Ricardo Lopes Dias, assumisse a coordenação da FUNAI responsável pela proteção dos povos isolados. Pelo absurdo da indicação, visto o passado desastroso dessa instituição no Brasil, que além do caso Yanomami, responde por crimes de abuso sexual de menores (com os *Z'oe*) e de deixar nativos em situação análoga à escravidão, teve sua nomeação revogada em primeira Instância.

A indicação de Ricardo Lopes, porque envolta nestes bem fundamentados receios de lideranças indígenas, indigenistas e antropólogos, foi anulada pelo desembargador Antonio Souza Prudente, do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1), sob a alegação de que representaria, “alto grau de risco à política consolidada de não contato com as populações e o respeito ao isolamento voluntário desses povos, em flagrante violação ao princípio da autodeterminação dos povos indígenas”. No entanto, em nove de junho do mesmo ano o presidente do Superior Tribunal de Justiça (STJ), João Otávio Noronha³⁶, reconduziu o pastor ao cargo, sob a argumentação de que a anterior anulação havia sido feita de “ilação sem base, conjectura que fere, no caso, a presunção de legitimidade dos atos do Executivo e caracteriza intervenção do Judiciário na administração interna de outro poder sem fato concreto sério e comprovado”³⁷.

Estas ocorrências foram elencadas acima afim de ilustrar quão dramática é a pertinência do conceito de “eterno retorno do encontro” elaborado por Ailton Krenak, a partir do qual se pode ver com clareza o padrão de invasões, exploração, assassinatos e catequização compulsória adotadas por diversos agentes do discurso filosófico moderno ocidental, face a alteridade radical ameríndia.

Epidemia xawara, mineração e a queda do céu.

Outro tema crucial para entendermos os dilemas do pensamento indígena contemporâneo, diz respeito às atividades de mineração,

35 Essa instituição que recentemente, após sofrer longa investigação, mudou seu nome para Ethnos360, e resolveu também traduzir o nome de sua filial brasileira para Novas Tribos, arrecadou em 2018, 60 milhões dólares, mais de 315 milhões de reais. Dinheiro mais do que o suficiente para que comprassem o super helicóptero, que ao sobrevoar o território dos povos isolados, vem causando preocupação e pânico. Segundo os responsáveis: “o helicóptero ‘abriria as portas’ para que os missionários chegassem a ‘dez outras comunidades vivendo em isolamento extremo’”, diz a Ethnos360 em seu site.

36 Que de acordo com levantamento feito pela imprensa, conta com a possibilidade de uma indicação do presidente do Brasil a uma vaga no STF Fonte: <https://revistaforum.com.br/noticias/presidente-do-stj-que-sonha-com-vaga-no-supremo-deve-libertar-queiroz-diz-jornalista-do-globo/>

37 Fonte: <https://www.conjur.com.br/2020-jun-09/stj-autoriza-nomeacao-coordenador-indios-isolados-funai>

tanto as ilegais como a dos garimpeiros que há meio século assolam os Yanomami (e diversas outras etnias); ou legalizadas e outorgadas pelo Estado para funcionar sobre território não indígena, mas cujos impactos de suas ações de extração e limpeza dos minérios sobre estas populações são catastróficos. Os exemplos, infelizmente, são abundantes, mas continuaremos a seguir a trilha aberta por estes dois pensadores e lideranças indígenas, a saber Davi Kopenawa e Ailton Krenak, para buscar entendê-las a partir de suas próprias formulações conceituais e dramas particulares.

De um lado, temos então o conceito yanomami de *epidemia xawara*, ou melhor *xawara wakixi*: epidemia-fumaça, que designa a um só tempo as epidemias e a poluição, às quais é atribuída a mesma origem: “a fusão do ouro, dos metais e dos carburantes extraídos da terra para produzir as mercadorias dos brancos e abastecer seus veículos”. (KOPENAWA E ALBERT, 1999, p. 21). Nas palavras de Kopenawa, presentes em uma entrevista concedida em nove de março de 1990³⁸:

Quando o ouro fica no frio das profundezas da terra, aí tudo está bem. Tudo está realmente bem. Ele não é perigoso. Quando os brancos tiram o ouro da terra, eles o queimam, mexem com ele em cima do fogo como se fosse farinha. Isto faz sair fumaça dele. Assim se cria a *xawara*, que é esta fumaça do ouro. Depois, esta *xawara wakëxi*, esta “epidemia-fumaça”, vai se alastrando na floresta, lá onde moram os Yanomami, mas também na terra dos brancos, em todo lugar. É por isso que estamos morrendo. Por causa desta fumaça. Ela se torna fumaça de sarampo. Ela se torna agressiva e quando isso acontece ela acaba com os Yanomami.”

Essa identificação da epidemia com a corrida do ouro na Amazônia, além de estar, na cosmogonia yanomami relacionada com a origem do atual ciclo de vida criado por *Omama* e seus pilares de metal colocados nas profundezas da terra de forma a serem capazes de sustentar o Céu, responde também às constantes invasões de garimpo ilegal sobre suas terras, que se intensificaram exponencialmente a partir da alta mundial da onça do ouro no final da década de 1970 (de US\$40 para US\$850 dólares). A tal ponto que em:

“1986, a fronteira do ouro acabou explodindo no coração do território yanomami em *Paapiú*, um posto indígena da FUNAI no alto rio Mucajaí. Em agosto de 1987, os garimpeiros assassinaram quatro líderes indígenas que lhes bloqueavam o acesso às jazidas de ouro da região, e a invasão maciça começou. Em 1989, já havia no território yanomami em Roraima de trinta a quarenta mil garimpeiros explorando cerca de cento e cinquenta garimpos servidos por oitenta e duas pistas de pouso clandestinas” (ALBERT, 1995, p. 6).

38 Disponível em: https://www.indios.org.br/files/file/PIB_verbetes/yanomami/xawara.pdf

Kopenawa se refere a esta epidemia *xawara* (também traduzida por fumaça do metal) enquanto força cosmológica posta em marcha pela ignorância, avidez e inconsequência dos brancos (garimpeiros e mineradoras) que:

– chafurdando dia e noite na lama, “comendo a terra da floresta como espíritos-queixada” (*warëripë*) – [desencadeia] febres mortais [...] [e] propõem um trágico enigma para os Yanomami. [Segundo Albert] Davi atribui essa violência predatória, em primeiro lugar, à ignorância dos brancos, à “escuridão confusa” de seu pensamento “plantado nas mercadorias”. (ALBERT, 1995, p. 11).

Em outro capítulo deste eterno retorno do ‘mau-encontro’ (na formulação feita por Pierre Clastres³⁹, ao se referir ao encontro da humanidade ameríndia com o instituto do uso do poder através da coerção”, um dado concreto⁴⁰ que liga o drama Yanomami ao cenário político nacional, diz respeito a atuação do ex-ministro Romero Jucá⁴¹, quando da investidura do seu primeiro cargo no Governo Federal: o de Presidente da Funai. Gestão esta que, segundo o capítulo indígena da Comissão Nacional da Verdade, constituiu

o caso mais flagrante de apoio do poder público à invasão garimpeira [...], na região do Paapiu/Couto de Magalhães, onde o garimpo se iniciou a partir da ampliação de uma antiga pista de pouso pela Comissão de Aeroportos da Região Amazônica (Comara), em 1986. A Funai e os demais agentes públicos abandonaram a região, deixando a área livre para a ação dos garimpeiros. Não havia justificativas para a expansão dessa pista, uma vez que não havia pelotões de fronteira planejados para a região. (CNV, 2014, p. 226).

O absurdo da situação é que neste caso foi o Estado brasileiro, cuja missão constitucional, mesmo neste período anterior a 1988, era proteger os povos indígenas, quem forneceu a infraestrutura básica (uma pista de pouso) para a invasão ilegal e genocida de garimpeiros

39 Liberdade, mau encontro, Inominável. Clastres, Pierre. 2004 p. 107-120.

40 Vale lembrar que o concreto é um dos principais produtos das grandes empreiteiras brasileiras, como as que chefiavam, por exemplo, o consórcio responsável pela construção da usina de Belo Monte, é também um derivado da mineração.

41 Autor da famosa frase em que se aludiu a necessidade de um “grande acordo nacional, com o supremo, com tudo”, na qual estava implícito o golpe/impeachment da presidenta Dilma Rousseff como estratégia para ‘estancar a sangria’ política operada pela investigação Lava-Jato. Jucá tem ainda uma filha Marina Jucá Marques, que coincidentemente é sócia-majoritária da empresa Boa Vista Minerações. Em 2012, como Senador, alegou veementemente tratar dos interesses nacionais, ao defender a legalização da mineração em terras indígenas, pois haveria “pagamento de *royalties* ao Poder Público e também à população indígena. Ganhará o direito à mineração aquele que pagar mais à comunidade indígena. Haverá uma licitação. Haverá todo o cuidado ambiental, todo o cuidado antropológico da Funai” (trecho do discurso disponível na matéria: <http://amazonia.org.br/2012/09/por-que-romero-juc%C3%A1-defende-a-explora%C3%A7%C3%A3o-de-ouro-em-%C3%A1reas-ind%C3%ADgenas/>)

sobre as terras yanomami. O passo seguinte da administração de Jucá sobre a Funai é ainda mais impressionante:

alegando reagir a denúncias que afirmavam que os religiosos estavam insuflando os índios contra os garimpeiros, Jucá determinou, sem averiguação, a retirada das equipes de saúde em meio a uma série de epidemias, sobretudo de gripe e malária, agravando ainda mais a situação. A expulsão dos profissionais de saúde, religiosos ou não, abarcou brasileiros atuando legalmente no interior da área indígena e se estendeu a regiões onde não havia presença de religiosos, contradizendo as acusações em que se basearam as decisões do presidente da Funai. Em decorrência dessa ação, a terra Yanomami permaneceu fechada por cerca de um ano e meio. (CNV, 2014, p. 227).

Tendo como consequência direta, aponta ainda o mesmo relatório, mortes decorrentes de conflitos, e pelas “epidemias de gripe, malária, sarampo e coqueluche, [as quais] somadas às doenças venéreas, ceifaram milhares de vidas, aniquilando aldeias inteiras.” (CNV, 2014, p. 228).

É oportuno mencionar, acerca destas violências históricas, que o Estado brasileiro já foi condenado em mais de uma ocasião por promover o genocídio de povos indígenas, como:

[...] é o caso do procurador Jader Figueiredo, em seu relatório oficial de 1967, e do ex-ministro da Justiça, Jarbas Passarinho, ao falar das políticas para com os Yanomami. O Ministério Público do estado do Paraná, baseando-se na definição de genocídio da Lei no 2.889/1956, não hesita em falar de genocídio no caso dos índios Xetá. Recentemente também, em julgamento histórico – do caso dos Aikewara –, a Comissão da Anistia do Ministério da Justiça reconheceu a ação de repressão e exceção por parte do Estado brasileiro contra ‘o conjunto de uma comunidade indígena’, e pediu oficialmente perdão, sendo esta a primeira conquista do movimento indígena rumo a um novo marco no conceito de Justiça de Transição⁴².

É importante dizer ainda que o atual mandatário do poder executivo do Brasil, este imenso Estado-território sobre o qual vivem cerca de 900 mil ameríndios, de 305 etnias diferentes, falantes de 275 línguas diferentes, e que constitui a maior concentração de povos isolados do mundo, responde atualmente por quatro processos na Corte Internacional de Haia, por crimes de Genocídio, devido a sua gestão da pandemia em termos de saúde pública, e ao menos um destes processos trata diretamente da questão indígena⁴³.

42 Comissão Nacional da Verdade. Texto 5. Violações dos Direitos Humanos dos povos indígenas. Brasília – DF. 2014. Relatora: Maria Rita Kehl. p. 199-200.

43 Queixas contra Bolsonaro no Tribunal Penal Internacional. Fonte: <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2020/07/27/Quais-s%C3%A3o-as-queixas-contr-Bolsonaro-no-Tribunal-Penal-Internacional>

Mineração: Mariana, a Vale e o *Watu*

Um outro caso exemplar do impacto da mineração sobre territórios indígenas diz respeito ao território dos Krenak, no vale do Rio Doce, outrora chamados de botocudos quando vítimas de uma das primeiras estratégias coloniais de remoção forçada, promovida pelo então príncipe regente de Portugal, D. João VI. E constitui-se claramente como mais um capítulo deste ‘eterno retorno do encontro’. Trata-se de um incidente⁴⁴ colonial⁴⁵ bem recente: o rompimento da barragem do Fundão, no município mineiro de Mariana, em 2015, que foi o desastre industrial que causou o maior impacto ambiental da história brasileira e o maior do mundo envolvendo barragens de rejeitos, com um volume total despejado de 62 milhões de metros cúbicos de rejeitos de minérios sobre o leito do Rio Doce (uma enxurrada de lama venenosa que solapou as águas limpas do rio Doce, poluindo e comprometendo por tempo indeterminado sua bacia hidrográfica, a qual abrange 230 municípios, entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo).

Em entrevista à revista *IstoÉ*, em novembro de 2018, três anos depois do criminoso desastre ambiental, Geovani Krenak, uma das lideranças das 120 famílias desta etnia que vivem no local, disse tratar-se de um crime que “mudou completamente o modo de vida do povo Krenak”. E acrescentou,

Além de nos dar comida e água, utilizávamos o rio para nossas práticas espirituais. Agora não podemos sequer entrar em suas águas. Isto, para um povo indígena que foi sempre criado nas margens do rio, é uma mudança radical, uma mudança no modo de vida, em nosso modo de nos relacionarmos com a natureza⁴⁶.

Como é de se imaginar, Rio Doce não é o nome indígena daquele rio, muito menos trata-se de um mero recurso, como a lógica capitalista predatória quer supor. A este respeito, nos dirigimos novamente a Krenak nos diz que: “*Watu*, que é como nós chamamos aquele rio, é uma entidade; tem personalidade”. Por isso, “ele não é um ‘recurso’ como

44 “Não foi um acidente. Quando eu ouço perguntarem sobre ‘o acidente’ de Mariana, eu reajo dizendo que não foi um acidente. Foi um incidente, no sentido da omissão e da negligência do sistema de licenciamento, supervisão, controle, renovação das licenças, autorização de exploração. O Estado e as corporações constituíram um ambiente promíscuo e delinquente, em que ninguém controla ninguém e no qual os engenheiros e os chefes de segurança, que informam os relatórios, também sabem que não tem consequência nenhuma se eles matarem um patrimônio inteiro, uma vila inteira ou, eventualmente, se matarem uma comunidade inteira” (Krenak, Ailton. Entrevista ao Instituto socioambiental, em Novembro de 2016, disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nao-foi-um-acidente-diz-ailton-krenak-sobre-a-tragedia-de-mariana>).

45 O componente colonial fica explícito quando descobrimos tratar-se de um empreendimento conjunto de duas das maiores empresas de mineração do mundo, a brasileira Vale S.A. e a anglo-australiana BHP Billiton.

46 Disponível em: <https://istoe.com.br/tres-anos-apos-desastre-de-mariana-indigenas-krenak-pedem-justica/>

os pilantras dos engenheiros da Vale, administradores do Governo, da Agência Nacional das Águas, do Comitê de Bacias sugerem”⁴⁷.

Para nós, brasileiros urbanos, nos resta, além da comoção com a tragédia, a revolta frente ao fato de que ninguém foi condenado por este enorme crime ambiental, mesmo agora, cinco anos após o ocorrido. Um outro resíduo tóxico que nos toca a todos é ainda o fato de que nada foi feito em termos de aumentar a vigilância para a prevenção de incidentes desta natureza. Tanto que em janeiro de 2019, apenas quatro anos após o desastre de Mariana, tivemos o segundo maior incidente ambiental do país, com o rompimento da barragem de Brumadinho.

Como disse o promotor Guilherme de Sá Meneghin, responsável pela condução do caso em Mariana, em entrevista ao Estado de Minas: “o que a gente percebe, claramente, é que o Brasil não aprende com as lições da história”. E emenda:

o que foi feito? Absolutamente nada. Não tem uma lei proibindo esse tipo de barragem, exigindo mais segurança para as barragens, nosso licenciamento ambiental continua precário. E, no outro lado, quando esses crimes ocorrem, a responsabilização das empresas e dos responsáveis é muito difícil⁴⁸.

Segundo Ailton, para os Krenak que já vivem o drama de terem tido o rio roubado de suas vidas, a sensação seria a de coma:

“Mesmo que a empresa seja condenada a suprir aquela gente com água mineral naquele lugar, parece que você está colocando uma pessoa num balão, botando soro nela, oxigênio, e ela vai ficar em coma como o rio. O rio está em coma. De certa maneira, essa prontidão que as pessoas estão vivendo na margem do rio agora deixa elas no mesmo estado simbólico de coma em que o corpo do rio está. Eu vejo isso como uma coisa tão assustadora, que tenho dificuldade de falar no *Watu* sem me revoltar”⁴⁹.

Alianças contemporâneas: mal-entendidos produtivos

O antropólogo estadunidense Marshal Sahlins, propõe pensar a aliança entre populações indígenas e ambientalistas em defesa da floresta, como um ‘mal-entendido produtivo’ (SAHLINS, 2008, p. 70)⁵⁰.

47 Krenak, Ailton. Entrevista ao Instituto socioambiental, em Novembro de 2016, disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nao-foi-um-acidente-diz-ailton-krenak-sobre-a-tragedia-de-mariana>

48 Matéria do Jornal O Estado de Minas, de Janeiro de 2019, disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2019/01/26/interna_gerais,1024701/tres-anos-depois-ninguem-foi-pre-so-pela-tragedia-de-mariana.shtml

49 Krenak, Ailton. Entrevista ao Instituto socioambiental, em Novembro de 2016, disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nao-foi-um-acidente-diz-ailton-krenak-sobre-a-tragedia-de-mariana>

50 SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Ed. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 2008.

Afinal, existe uma diferença abissal de perspectiva quando um nativo e um branco olham a mesma floresta ou qualquer outra paisagem natural. Isto porque, apesar de organicamente munidos do mesmo aparato sensorial, eles não enxergam a mesma coisa. Para ir fundo nesta questão teríamos que adentrar temas relativos à autodeterminação ontológica indígena, e a legitimidade epistêmica do olhar indígena sobre a realidade, com todas as suas diferenças em relação aos parâmetros ocidentais, ‘civilizados’. O que, no limite, nos remeteria ao conceito de cosmopolítica ameríndia, do qual tratamos em outro momento⁵¹.

Mas se retomamos aqui essa formulação de ‘mal-entendido produtivo’, mesmo cientes de não poder desenvolvê-la em todas os seus desdobramentos filosóficos (metafísicos e epistêmicos), é para apontar para uma constelação de forças, nacionais e internacionais, que hoje passam a pressionar o governo brasileiro de forma a frear sua franca campanha de desmatamento da Amazônia e extermínio dos povos indígenas. O fato é que, para além das vontades do mandatário brasileiro, que chegou a afirmar em manchete do *Jornal Estadão* de Outubro de 2019, que “o interesse na Amazônia não é no índio e nem na árvore, é no minério”⁵²; e que, em outro momento, que “cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós” se referindo assim a sua política eugenista; “as questões indígena e ambiental são muito mais relevantes nas relações diplomáticas brasileiras do que ele gostaria”⁵³.

Um episódio importante dessa pressão internacional sobre a preservação da Amazônia vem do sistema financeiro, inesperado aliado do movimento indígena para a preservação da Floresta. Grandes investidores em ativos administrados, como a finlandesa *Nordea* e a britânica *Legal & General Investment Management (LGIM)*, cujo montante de investimentos no Brasil chega a mais de US\$ 2 trilhões, estão ameaçando retirar o Brasil de sua carteira, alegando claramente que o principal motivo se dá por conta de sua conduta em relação a Floresta Amazônica.

Esta mesma aliança, do movimento indígena e da preservação ambiental com os interesses diplomáticos do capital internacional foi capaz de barrar a ‘medida provisória (MP) da regulação fundiária’, mais conhecida como ‘MP da grilagem’, que visava transformar a ‘autodemarkação’, uma das ferramentas mais avançadas na defesa dos povos indígenas e quilombolas de seus territórios, em licença para que grileiros ocupassem estas terras e depois buscassem legalizar sua posse. A reação a esta ofensiva genocida e ecocida, teve como protagonistas as vozes de lideranças indígenas, ambientalistas, profissionais e cientistas brasileiros comprometidos com a causa, além da ameaça de boicote às exportações brasileiras, feita por mais de 40 empresas, majoritariamente europeias.

51 FONTES, Gustavo. **Pensamento ameríndio: cosmopolítica contra o etnocídio**. 2017.

52 Disponível em: <https://outline.com/ch3v3T>

53 Reportagem de NAIARA GALARRAGA GORTÁZAR, *EL País*, 12/07/2020, disponível EM: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-12/os-yanomami-contra-o-coronavirus-e-contra-a-diarreia-as-lombrigas-e-os-garimpeiros.html>

As ações do Governo que passam diretamente pela desregulação do controle ao combate do desmatamento, teve capítulos pitorescos como o negacionismo das imagens geradas por satélites, e o consequente afastamento ou exoneração de cientistas e outros profissionais comprometidos com esta monitoração: como no caso do ex-diretor do Inpe, Ricardo Galvão, que por sua atuação no episódio foi eleito um dos dez cientistas do ano de 2019 pela prestigiada revista Nature⁵⁴; ou a exoneração dos dois principais responsáveis do Ibama pelas grandes operações de repressão a crimes ambientais cometidos por garimpeiros e madeireiros ilegais na região da Amazônia, em maio deste ano, ou seja, já durante a Pandemia⁵⁵. Todas estas ações arbitrárias, somadas aos muitos outros descabros cometidos pelo poder executivo: como os dezesseis vetos ao Plano Emergencial contra a Covid-19 em territórios indígenas, dão lastro às acusações de genocídio dirigidas ao Governo.

Ainda com relação a gestão ambiental do atual governo, que toca diretamente nos interesses indígenas quanto a integridade e regulação de seus territórios, um capítulo que não pode deixar de ser mencionado foi a fala do Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, durante reunião ministerial de 22 de abril deste ano⁵⁶. Nesta reunião, o supracitado ministro alega que o governo deveria aproveitar “esse momento de tranquilidade no aspecto de cobertura de imprensa, porque só fala de covid[-19]”, para “ir passando a boiada e mudando todo o regramento e simplificando normas [ambientais] [...] de baciada”⁵⁷. A expressão ‘boiada’ nesse contexto, vai muito além da metáfora usual utilizada na língua corrente, para apontar para uma convergência estrutural entre os interesses do agronegócio brasileiro, o desmatamento e a perseguição dos direitos indígenas.

A trama entre estes interesses que ligam a mineração ao agronegócio numa cruzada contra os direitos indígenas, visando suas riquezas vegetais e minerais, encontra-se muito bem destrinchada pelo artigo de Artionka e Bonilla intitulado: “*Contra quem os índios lutam*” (2015). No quadro que desenham, quase um instantâneo da questão relativa as terras indígenas no Brasil, as autoras esclarecem que:

As terras indígenas fazem parte de um quadro mais amplo de disputas envolvendo a questão fundiária, que opõe, de um lado, não exatamente de maneira orgânica, o agronegócio, a mineração, as políticas de desenvolvimento econômico do Estado, gestores públicos ligados ao setor agrícola e mineral;

54 Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/ex-diretor-do-inpe-%C3%A9-escolhido-um-dos-dez-cientistas-do-ano-pela-nature/a-51665188>

55 Matéria disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2020/04/30/interna-brasil,850174/chefes-do-ibama-que-agiram-contragarimpeiros-sao-exonerados-pelo-gove.shtml>

56 Cujo conteúdo só veio a público por decisão judicial proferida pelo Ministro Celso de Mello, do Supremo Tribunal Federal.

57 Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-05-22/salles-ve-oportunidade-com-coronavirus-para-passar-de-boiada-desregulacao-da-protecao-ao-meio-ambiente.html>

e, de outro, populações indígenas, quilombolas, populações tradicionais (caboclos, ribeirinhos, seringueiros, castanheiros), ambientalistas, antropólogos e indigenistas com diversas formações e origens. No centro dessas disputas estão, principalmente, as categorias: “Terra Indígena” (TI), garantida constitucionalmente pelo artigo 231, que faculta aos índios a posse permanente e o usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam; e “Unidade de Conservação” (UC), instituída constitucionalmente pelo artigo 225 e regulamentada pela Lei n.9985/2000 com o objetivo de proteger e conservar os recursos naturais e a biodiversidade presentes em um espaço delimitado definido pelo Poder Público. (ARTIONKA, BONILLA, 2015, p. 295).

O que fizemos até aqui foi apenas incluir alguns aspectos dos interesses diplomáticos do capital internacional que vão se constituindo, ao menos na atual conjuntura, aliados relevantes dos interesses indígenas e de ambientalistas, na proteção das florestas e demais biomas brasileiros que atualmente sofrem grave e acelerado processo de degradação, como o Cerrado e o Pantanal, por exemplo.

O que fazer quando o céu desaba

Neste momento de pandemia global, em que o céu desaba sobre toda a humanidade do planeta, os indígenas brasileiros ao verem seus anciãos e grandes lideranças morrerem em decorrência da infecção por covid-19, executam estratégias de proteção de suas aldeias que vão desde: a) ações virtuais nas quais participam artistas e celebridades de renome nacional e mundial, como forma de dar visibilidade e arrecadar fundos para suas demandas; b) piquetes nas entradas de seus territórios para impedir visitantes indesejados nesse período de confinamento; até, c) a mais antiga e avançada estratégia de sobrevivência, que vem sendo adotada por diversos povos que ainda contam com reservas florestais, que é o resgate de territórios ancestrais: como o feito pelo povo *Dâw*, nas margens do Rio Negro, a partir do qual buscam a reabertura de caminhos de caça, pesca e coleta de seus antepassados, como forma de preservar seu povo e fortalecer sua cultura.

Lembrando que por serem culturas de tradição oral, as comunidades indígenas perdem muito mais que indivíduos com a morte de seus anciãos, pois eles comportam saberes acumulados por gerações, os quais correm o risco de se perderem para sempre. Inclusive, grande parte dos protagonistas desta última leva de retomadas de territórios, realizadas sobretudo a partir da década de 1980, estão sendo flagelados pela pandemia. Caso emblemático é o dos Munduruku, cujos territórios se localizam entre o norte do Mato Grosso e sul do Pará, que dos doze indivíduos desta etnia que vieram a óbito, onze eram anciãos, dentre os quais: Amâncio ikô Munduruku, um dos fundadores da Associação

Indígena Pariri, e grande mentor da retomada de seu território ancestral, que hoje constitui a Terra Indígena *Sawre Muybu/Daje Kapape Eipi*⁵⁸.

Considerações finais

Cientistas do mundo todo situam a atual pandemia desta zoonose conhecida como coronavírus covid-19 (Sars Cov 2), em uma cadeia de eventos que relaciona a degradação ambiental e destruição de habitats selvagens com o comércio ilegal de animais, a poluição, a proliferação de espécies invasoras e, cada vez mais, com as mudanças climáticas⁵⁹.

Quanto às mudanças climáticas e o quadro maior em que elas se situam, geralmente designado como aquecimento global, gostaríamos de fazer uma rápida problematização filosófica. Afinal, recentemente a filosofia se apropriou de um conceito científico para se referir ao surgimento de uma nova era geológica do planeta, enquanto resultado das ações humanas, sobretudo a partir da revolução industrial, que vem a ser o de antropoceno. Fazemos aqui a ressalva de que mesmo concordando com o diagnóstico de que a humanidade alcançou de fato uma potência de impacto geológico sobre o planeta, e com a necessidade de um conceito para referi-lo, consideramos que do ponto de vista indígena, não faz o menor sentido falar em antropoceno.

Muito mais preciso seria, como sugere Donna Haraway⁶⁰, e outros pesquisadores antes dela, falar em Capitaloceno,⁶¹ no sentido de esclarecer que esta intervenção catastrófica no equilíbrio climático do planeta e seu impacto na biodiversidade não é causado pela humanidade enquanto entidade biológica específica, subentendida no conceito de *antropos*, por sua vez carregado de uma metafísica iluminista. Ou seja, não é a humanidade genérica, cuja legitimidade da diversidade ontológica muitos hoje se ocupam em defender, a responsável pelo aquecimento global e degradação da diversidade ambiental; mas sim um modelo de economia e de produção de mercadorias imposto a partir da ascensão da civilização europeia ao posto de potência política (econômica e militar) do planeta, e a conseqüente mundialização destas relações pelas centúrias seguintes. Afinal, como diz Davi Kopenawa,

58 Fonte disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2020/06/21/Como-a-morte-de-idosos-por-covid-19-abala-comunidades-ind%C3%ADgenas>

59 Estudo divulgado pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), ainda em março de 2020. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/surto-de-coronavirus-e-reflexo-da-degradacao-ambiental-afirma-pnuma/>

60 Haraway, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes* 2016. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4197142/mod_resource/content/0/HARAWAY_Antropoceno_capitaloceno_plantationoceno_chthuluceno_Fazendo_parents.pdf

61 A partir das ressalvas apresentada pelo historiador indiano D. Chakrabarty, em seu potente artigo "O Clima da História" acerca do desastre ambiental realizados pela União soviética e a China atual, talvez pudéssemos pensar que mais preciso ainda seria o termo 'industrialoceno', mas esse conceito, ao que se saiba, ainda não é defendido por mais ninguém além deste humilde autor.

“Toda essa destruição não é nossa marca, é a pegada dos brancos, o rastro de vocês na terra” (KOPENAWA, 2015, p. 407).

O fato é que, enquanto imersos nessa lógica da mercadoria, concretizada por uma, apenas uma das muitas possibilidades de ocupação humana da superfície do planeta, na qual os indivíduos, segundo Kopenawa: “por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido”. Por isso, “seu pensamento se esfumou e foi invadido pela morte. Fechou-se para todas as outras coisas”. Kopenawa encerra este raciocínio afirmando que, “foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios”. (KOPENAWA, 2015, p. 407)

Um dos muitos exemplos claros de que o modo indígena de habitar a superfície do planeta, ao invés de contribuir para o aquecimento global, na verdade luta contra ele, pode ser retirado do recente prêmio *Ashden Awards 2020*⁶², conferido à Rede de Sementes do Xingu, maior rede de comercialização de sementes nativas em nosso país, que surgiu como iniciativas das mulheres do Xingu e já regenerou territórios amazônicos e do cerrado equivalentes a 6,6 mil hectares. Iniciativa esta que foi selecionada em meio a cerca de 200 propostas de todo o planeta⁶³.

Outro exemplo muito recorrente vem a partir das fotos de satélites retiradas sobre a floresta amazônica, quando se correlaciona o mapa do desmatamento com o das reservas ou terras indígenas. Frente as estas imagens, a eficiência da proteção indígena das florestas, contra todos os interesses mercadológicos que a assolam: garimpeiros, madeireiros, agropecuários; é incontestável. E é neste sentido que Dario Kopenawa, liderança e filho de Davi, vem alertar para a importância desse tipo de serviço, ao afirmar que: “nós [yanomami] protegemos a floresta para todos. [E pergunta] Como vocês vão viver sem a floresta?”⁶⁴

Em um texto recente, escrito já durante a pandemia de Coronavírus, intitulado “O Amanhã não está à venda” (2020), Ailton Krenak define o vírus que nos assola como “um organismo do planeta respondendo a esse pensamento doentio dos humanos com um ataque a forma de vida insustentável que adotamos por livre escolha, essa fantástica liberdade que todos adoram reivindicar, mas ninguém se pergunta

62 Ashden é uma instituição de caridade sediada em Londres que trabalha no campo da energia e desenvolvimento sustentáveis. Seu trabalho inclui os prêmios anuais Ashden, advocacia e pesquisa no campo da energia sustentável e orientação e apoio prático aos vencedores.

63 A diversidade de atores, entre indígenas, agricultores familiares, técnicos e produtores rurais é de suma importância para a consolidação da Rede e os indígenas são parte essencial nessa articulação. A presença desses povos dentro da Rede é essencial para agregar diversidade e também enriquecer os resultados socioambientais obtidos”, afirma Dannyel Sá, assessor da ARXS no TIX desde 2012. Fonte: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-xingu/sementes-da-diversidade>. É possível conhecer um pouco do trabalho da Rede de Sementes ao assistir o curta-metragem Pi’õ rómnhá Ma’ubumrõi’wa – Mulheres Xavante Coletoras de Sementes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dSzE2QaVWYo>

64 ‘Como vocês vão viver sem a floresta?’. Dário Kopenawa pede apoio para tirar garimpo ilegal da terra Yanomami. Reportagem do jornal O Globo, em 05/06/2020. Fonte: <https://oglobo.globo.com/sociedade/como-voces-vao-viver-sem-floresta-dario-kopenawa-pede-apoio-para-tirar-garimpo-ilegal-da-terra-yanomami-2-24462983>

qual seu preço” (KRENAK, 2020, p. 6). O preço, por sua vez, estaria relacionado à “iminência de a terra não suportar nossa demanda” (KRENAK, 2020, p. 5).

Para encerrar estas breves linhas retomamos o fio de onde ele se iniciou, com as colocações de Ailton Krenak sobre o eterno retorno do encontro. A partir do qual constata que “o encontro e o contato entre as nossas culturas e os nossos povos, ele nem começou ainda e às vezes parece que ele já terminou” (KRENAK, 1999, p.28); interditado que está, que frequentemente esteve historicamente, por uma lógica progressista incapaz de dar-lhes ouvido. Ailton emenda esta reflexão com o seguinte alerta, bastante oportuno para o encerramento das reflexões tecidas até aqui:

me parece que esse contato verdadeiro, ele exige alguma coisa além da vontade pessoal, exige mesmo um esforço da cultura, que é um esforço de ampliação e de iluminação de ambientes da nossa cultura comum que ainda ocultam a importância dos antigos moradores daqui, os donos naturais deste território” (KRENAK, 1999, p. 28).

Com relação ao enfrentamento da pandemia, Krenak nos alerta que “para combater esse vírus, temos de ter primeiro cuidado e depois coragem” (KRENAK, 2020, p.9). E por fim, nos lança a seguinte reflexão, que hoje parece tragicamente respondida, através da imposição daquilo que tem se chamado de ‘novo normal’: “tomara que não voltemos a normalidade, pois, se voltarmos, é porque não valeu nada a morte de milhares de pessoas no mundo inteiro” (KRENAK, 2020, p. 14).

Muitas têm sido as iniciativas indígenas, não apenas para sobreviver a este meio milênio de ataques e violências, mas sobretudo para manter e buscar expandir a *boa vida* da qual são tenazes portadores. Quem tiver ouvidos e sensibilidade suficiente, saberá que com eles temos muito o que aprender e muito ainda por que lutar. E quem sabe, assim, reeditar em outros termos, esta grande oportunidade de aprendizado mútuo constantemente renovada pelo “eterno retorno do encontro”.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política* (Os *Pensadores*). Nova Cultural. São Paulo. 2000.

ALBERT, Bruce. **O Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma crítica xamânica a economia política da Natureza**. Série Antropologia, 174. Brasília. 1995.

CLASTRES, Pierre. **Liberdade, Mau Encontro, Inominável**; in *Arqueologia da Violência* (p. 107-120). Ed. Cosac&Naif. São Paulo. 2004

FONTES, Gustavo. **Pensamento ameríndio: cosmopolítica contra o etnocídio**. Griot: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 391-417, 2017.

KEHL, Maria R. *Relatório da Comissão Nacional da Verdade sobre Graves Violações de Direitos Humanos no Campo ou contra Indígenas. Texto 5: Violações dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas*. Comissão Nacional da Verdade – relatório – volume II – textos temáticos – dezembro de 2014.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami**. 1ª ed. São Paulo. Companhia das Letras. 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **Descobrimos os brancos**. In, *A Outra Margem do Ocidente*. (Org.) Adauto Novaes. Companhia das Letras. São Paulo. 1999.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **Xawara – O ouro canibal e a queda do céu**. Entrevista disponível em: https://www.indios.org.br/files/file/PIB_verbetes/yanomami/xawara.pdf

KRENAK, Ailton. **O Eterno Retorno do Encontro**. In, *A Outra Margem do Ocidente*. (Org.) Adauto Novaes. Companhia das Letras. São Paulo. 1999.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **Encontros**. Ed. Azougue. Rio de Janeiro. 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **O Amanhã não está à venda**. Ed. Companhia das Letras. São Paulo. 2020

LAS CASAS, Frei Bartolomeu de. **Brevíssima relación de la destrucción de las Indias Ocidentales, ou O Paraíso Destruído**. 2ª ed. L&PM Pocket. Porto Alegre. 1984.

LAS CASAS, Frei Bartolomeu de. **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1975.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a Civilização: Estudo de Antropologia da civilização**. Ed. Vozes. Rio de Janeiro. 1977.

SAHLINS, Marshall. **A sociedade afluyente original**. Tradução: Betty M. Laffer. 1972.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Ed. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 2008.

TIBBLE, Jean. **Marx selvagem**. Editora Annablume. São Paulo. 2013.

VIVEIROS CASTRO. E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. Ed. Cosac&Naify. São Paulo. 2002.

WALDRON, Travis. **A cruzada de missionários fundamentalistas na Amazônia e a ameaça de 'genocídio' durante a pandemia**. HUFFPOSTBRASIL. 26/04/2020. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/missionarios-indigenas-coronavirus_br_5ea08dd0c5b69150246c9427

Recebido: em setembro de 2020

Aprovado: em setembro de 2020

A RUÍNA DA REPÚBLICA E A BAIXA ADESÃO AO DISTANCIAMENTO SOCIAL

*Fabio Antônio da Silva*⁶⁵

Resumo

O artigo sustenta que a baixa adesão ao distanciamento social em tempos de pandemia é um sintoma da ruína de nossa república. Tomando como base para esse diagnóstico o pensamento republicano de Jean-Jacques Rousseau, procura-se mostrar que esse sintoma deve-se a um mal de origem, e que se mantém, em nossa república desde a sua primeira versão no final do século XIX até a atual configuração: a falta do fomento de uma virtude republicana capaz de colocar o bem comum acima dos interesses particulares.

Palavras-chave: Republicanismo; Rousseau; virtude; república brasileira.

THE RUIN OF THE REPUBLIC AND THE LOW ADHERENCE TO SOCIAL DISTANCING

Abstract

The paper maintains that the low adherence to social distance in times of pandemic is a symptom of the ruin of our republic. Taking as a basis for this diagnosis the republican thought of Jean-Jacques Rousseau, we try to show that this symptom is due to a disease of origin, and that it remains in our republic from its first version at the end of the 19th century until the current configuration: the lack of fostering of a republican virtue capable of placing the common good above private interests.

Keywords: Republicanism; Rousseau; virtue; Brazilian republic.

65 Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPR. Email: fabioasilva1983@gmail.com

Muitas pessoas não aderiram ao distanciamento social necessário ao combate da pandemia de COVID-19. No Brasil essa adesão tem tido níveis variáveis de acordo com o momento da pandemia e a região do país analisada, no entanto, tem se mantido abaixo do esperado para contê-la (MOREIRA et al, 2020). Não há uma causa que, sozinha, explique esse fato; podemos, no entanto, inferir algumas: a descrença na efetividade do distanciamento (FREITAS, 2020); o convencimento pelo discurso (inclusive do poder Executivo) que nega ou minimiza a pandemia de COVID-19 (CALLIARI, 2020); a impossibilidade de cumprir o distanciamento, seja por fazer parte do grupo de profissionais pertencentes aos considerados serviços essenciais, seja por não dispor de meios financeiros para se manter isolado em sua residência (o que faz com que se busque meios de sustento nas ruas)(PHELIPE; SOUZA, 2020); uma falta de preocupação com o contágio por não fazer parte do chamado grupo de risco; ou ainda, por julgar economicamente inaceitável a manutenção do distanciamento; entre outras.

Todas essas causas podem ser observadas isoladamente, ou ainda, como uma combinação delas; o presente artigo sugere que elas derivam de um descompasso entre o ideal republicano que subjaz nosso Estado de leis e a realidade que experimentamos. A baixa adesão ao distanciamento social seria, nessa medida, sintoma de um mal anterior à pandemia, mal que já está na base de nossa jovem república e que não tem sido devidamente tratado: a falta da centralidade de um bem comum que une os diversos interesses que compõem a república. O que hoje se advoga pelo apelo à solidariedade é aquilo que é indispensável a uma vida republicana plena, ou seja, não se pode pensar em república sem colocar a coisa pública, o bem comum, no centro das preocupações dos cidadãos (ou, em outras palavras, não se concebe uma república sem a vivência da virtude republicana).

Das várias concepções de “república”⁶⁶ e dos diversos republicanismos que derivam delas, pautamos nossa reflexão no republicanismo teórico francês (e, mais que tudo, aquele defendido por Rousseau) o qual se percebe a presença não só na nossa atual Constituição, como na nossa história política desde o século XVIII; o que não faz do Brasil uma república à francesa, como se verá, mas guarda esse ideal como horizonte.

66 “Uma república pode ter muitas faces. Dos 193 países que atualmente compõem a Organização das Nações Unidas (ONU), 149 se definem como republicanos, ou seja, 77% do total. Difícil, porém, é a tarefa de estabelecer com clareza o regime que os governa. A Coreia do Norte, por exemplo, é oficialmente chamada de ‘república democrática popular’, embora seja governada por uma dinastia, a dos Kim. O poder hereditário, que passa de uma geração a outra dentro da mesma família, é uma característica dos regimes monárquicos. A China se autodenomina igualmente uma ‘república popular’, mas é comandada por uma oligarquia de partido único, comunista na teoria e capitalista na prática, com escassa participação popular. A Inglaterra, com seu estável e secular sistema representativo, no qual todo o poder, de fato, emana do povo e em seu nome é exercido, poderia ser considerada hoje uma democracia republicana. Prefere, no entanto, ser chamada de monarquia parlamentarista, na qual a rainha exerce papel meramente figurativo. Brasil, Argentina, Alemanha e Estados Unidos são repúblicas federativas, mas cada qual tem o seu próprio sistema eleitoral, diferentes instituições e distintos graus de autonomia para os estados e províncias”(GOMES, Laurentino, 1889, São Paulo: Ed. Globo, 2013, pp. 28-29).

A partir da constatação dessa presença no ideário político brasileiro, passamos a um diagnóstico da república em ruínas quando o Estado, nas palavras de Jean-Jacques Rousseau:

[...] só subsiste por uma forma ilusória e vã, quando se rompeu em todos os corações o liame social, quando o interesse mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece – todos, guiados por motivos secretos, já não opinam como cidadãos, tal como o estado jamais tivesse existido, e fazem-se passar fraudulentamente, sob o nome de leis, decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular (ROUSSEAU, 1999, p. 200).

Nosso argumento central é de que a falta de adesão ao distanciamento social, em um momento de emergência não só nacional, mas mundial, é um sintoma da ruína da república e desse emudecimento da vontade geral enquanto desejo pelo bem comum frente aos brados das vontades particulares e do desejo de satisfação dos interesses individuais.

Republicanismos

No século XVIII as revoluções burguesas (a Revolução Americana de 1776 e a Revolução Francesa de 1789) formaram as bases das constituições republicanas modernas e contemporâneas, ambas fizeram com que o “republicanismo” – conforme designado pela historiografia contemporânea – tenha se tornado uma ideologia política muito presente nos séculos XIX e XX. John G. A. Pocock (2003) provavelmente foi um dos mais influentes autores responsável por fomentar, ao menos no âmbito acadêmico, a teorização desse republicanismo a partir da década de 1970, defendendo a existência de uma tradição presente no resgate feito pela renascença italiana do denominado “humanismo cívico” e que se desenvolveria em diferentes autores constituindo uma linhagem republicana que se mantém dos antigos até os revolucionários norte-americanos (especialmente Harrington); Quentin Skinner⁶⁷ deu continuidade a esse resgate anglófono colocando o foco no que o autor denomina republicanismo *neo-romano*: desvinculando o republicanismo da matriz aristotélica o autor pôs o foco no legado da tradição romana que teria se propagado no ocidente antes da filosofia prática aristotélica; a disputa se dá sobre a possibilidade de uma concessão compartilhada de bem comum e de uma ideia da comunidade política como lugar de realização do homem, o que Pocock aceita, ao passo que Skinner rejeita.

Historicamente o republicanismo se colocou como a posição contrária às monarquias, sobretudo em sua configuração absolutista, e a partir do século XIX se apresentou muitas vezes, mas não sempre, como um discurso contrário ao discurso liberal. É preciso lembrar que essa diferença nas duas doutrinas políticas não se reflete do mesmo

67 SKINNER, Quentin, *Liberdade antes do liberalismo*, São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

modo nos atuais partidos autodeclarados “republicanos” ou “liberais”: ao “republicanismo” identificamos aqui, conforme defendido pelos historiadores do pensamento supracitados, um linha de pensamento que compactua de princípios e valores presentes já na antiguidade (com Aristóteles e Cícero, por exemplo) e que se desenvolve com Maquiavel, Montesquieu, Rousseau entre outros; ao passo que o “liberalismo” identificamos como aquela linha que se desenvolve a partir de valores individualistas como os de Hobbes, Locke, Smith, Mill e outros.

Em 1806 o liberal Benjamin Constant⁶⁸ asseverava que o republicanismo de matriz rousseuniana era inviável em tempos modernos, uma vez que pressupunha uma liberdade que estaria restrita ao mundo antigo (CONSTANT, 2000). Nos anos sessenta do século XX essa leitura foi resgatada por Isaiah Berlin que chamou a liberdade antiga de “liberdade positiva” contraposta à liberdade moderna ou “liberdade negativa”: a “positiva” correspondente à liberdade que se experimenta pela participação política direta nas decisões públicas (participação no poder e auto legislação); a segunda, uma liberdade que corresponde simplesmente à ausência de interferência nas ações dos indivíduos (ou seja, no usufruto das posses particulares) (BERLIN, 2005, pp.134-75).

O argumento liberal se alinhou ao momento histórico de expansão do mercado capitalista global e conseqüente revolução industrial: a valorização das liberdades individuais e um mundo cada vez mais orientado para os mercados e para o consumo faziam essa liberdade política à moda antiga uma conquista que pareceu cada vez mais indesejada para os cidadãos modernos. A esse pensamento liberal se opôs, desde o final do século XIX, o pensamento marxista que dominou boa parte do discurso contra-hegemônico. Já na segunda metade do século XX o resgate da tradição republicana se apresentou como uma alternativa à resistência marxista.

Para Skinner a divergência entre liberais e republicanos não versa sobre o significado da liberdade, mas essencialmente sobre os meios necessários para conservar e garantir a liberdade mesma. Porém, Philip Pettit (2000), apesar de aceitar a leitura *neo-romana* de Skinner, se insere no debate insistindo numa distinta concepção de liberdade entre liberais e republicanos. Diverso do exposto por Berlin, no entanto, Pettit fala da liberdade republicana como uma terceira via entre a ideia de liberdade negativa e liberdade positiva: que reclama a oportunidade, bem como encaminha ao exercício⁶⁹.

A liberdade republicana é identificada por Pettit, nessa medida, como um princípio de não dominação, dominação que pode haver

68 Cujas ideias, reporta Laurentino Gomes: “inspiraram a introdução do Poder Moderador na Constituição brasileira de 1824 e tiveram grande influência na política do Primeiro Reinado” (GOMES, Laurentino, 1889, São Paulo: Ed. Globo, 2013, p.122).

69 É preciso convir que para o liberal Berlin “os conceitos ‘positivo’ e ‘negativo’ de liberdade desenvolveram-se historicamente em sentidos divergentes nem sempre através de passos reputáveis do ponto de vista da lógica, até que, no final do caminho, entraram em choque direto um com o outro” (BERLIN, Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade. p. 141).

mesmo sem a interferência efetiva, bastando pra isso que exista essa possibilidade da interferência arbitrária (alguém em condição de escravidão mesmo que viva sem interferência não é livre); bem como pode haver interferência sem dominação, na medida em que pode haver interferências que respeitem os interesses e opiniões das pessoas afetadas, ou então que são postas a serviço dos interesses destas pessoas (a lei pode ser assim uma interferência que não lesa a liberdade).

Skinner e Pettit tem dificuldade em aceitar Rousseau – alvo privilegiado de Constant e Berlin – como um republicano exemplar, preferindo coloca-lo ao lado de republicanos *neo-atenienses* como Pocock⁷⁰, ou pensadores *comunitaristas*⁷¹, ou ainda como um desvio populista na tradição republicana⁷². Porém, a liberdade como não dominação tal qual descrita por Pettit se encaixa muito bem à descrição da liberdade republicana que encontramos em Rousseau.

Ou seja, é difícil falar de um republicanismo como uma tradição unívoca de pensamento, mais preciso seria tratar de distintos republicanismos em distintos autores, e em distintos contextos. Em Rousseau, especificamente, trata-se de um ideário que se organiza em torno da noção de bem comum e soberania popular, articulando conceitos como liberdade, igualdade e reivindicando uma virtude dos cidadãos capaz de colocar o interesse geral acima do particular.

A partir desse ideal republicano, que em lugar de fortalecer a ideia de uma tradição estanque é expressão de um dos diversos “republicanismos” teóricos, vejamos brevemente o caso brasileiro com seu particular “republicanismo” prático.

A república brasileira

Desde a primeira constituição do país promulgada dois anos após a independência nacional, em 1824, quando cem deputados foram eleitos para a constituinte (dissolvida por D. Pedro I por julgar que elaboravam uma constituição ousada demais para suas pretensões como soberano), e, que acabou por dar amplos poderes ao imperador (em especial em seu artigo 98 que lhe definia como “poder moderador”)⁷³; passando pela primeira constituição republicana de 1891 (que

70 Autor para quem Rousseau foi o Maquiavel do século XVIII (POCOCK, *The Machiavellian Moment*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p.504).

71 Que enfatizam a importância das instituições sociais no desenvolvimento do significado individual e da identidade.

72 O que se deve a uma leitura equivocada de Pettit que confunde vontade geral com vontade da maioria (Cf. RENATO MOSCATELI, *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no século da luzes*, 2010, pp. 156-57).

73 E que, no entanto, pode ser digna de algumas considerações elogiosas: “A primeira Constituição brasileira, outorgada pelo imperador no dia 25 de março de 1824, era uma das mais avançadas da época na proteção dos direitos civis. ‘Embora tivesse imperfeições, era a melhor entre as de todos os países do hemisfério ocidental, com exceção dos Estados Unidos’, afirmou o historiador Neill Macaulay. Foi a mais duradoura constituição brasileira. Bem-sucedida ao organizar o estado e discriminar as fronteiras entre os diferentes poderes, sucumbiu apenas

veio legitimar a proclamação da república de 1889 e era claramente inspirada na constituição norte americana), além de todas as variações democráticas e autoritárias que ela encarnou no século XX, até a chamada “constituição cidadã” de 1988 (que serviu para legitimar o reestabelecimento do estado democrático de direito, após vinte anos do regime ditatorial militar); todas serviram como forma de legitimar as mudanças de regime e garantir certa estabilidade jurídica ao regime doravante vigente (LOPES, 2010).

Nossa última constituição é a que mais apresenta os princípios republicanos de inspiração rousseauiana: “Todo poder emana do povo”, lemos já no primeiro artigo, que articula “soberania” e “cidadania” próximo do que fizera o autor no século XVIII⁷⁴. Não se proporá aqui uma investigação exaustiva da presença do ideário republicano de Rousseau na constituição de 1988, comparando o texto da constituição e o texto das obras de Rousseau (COELHO; FARIAS, 2010), que provavelmente, mostraria, passada a impressão do artigo inicial, muitas diferenças além das semelhanças; para nosso intuito basta-nos que, para além da letra da constituição, o fato é que há um ideal de república democrática que norteia as chamadas repúblicas democráticas ocidentais como a brasileira, da qual certo compromisso cidadão com os valores da liberdade e da igualdade – que garantem a realização do bem comum – são uma condição fundamental para se reivindicar a legitimidade do poder por meio da soberania popular.

Em 1889, quando da Proclamação da República – como mostra o resgate do desapontamento do republicano Aristides Lobo, feito pelo historiador José Murilo de Carvalho – o povo assistiu “bestializado” um processo de mudança de regime que de modo algum representou uma ascensão da soberania popular: “o povo, que pelo ideário republicano deveria ter sido protagonista dos acontecimentos, assistira a tudo bestializado, sem compreender o que se passava, julgando ver talvez uma parada militar” (*apud* CARVALHO, 1987, p.9). Ainda que se possa questionar essa apatia popular com o processo político (conforme reconhecido pelo próprio historiador), naquele momento histórico (que pode ser considerado nosso primeiro golpe militar) – e (acrescentemos) em momentos subsequentes quando ouve mudança de regime como a revolução de 1930, que inaugurou o período getulista e a sequência de tentativas de golpes contra este, bem como o golpe militar de 1964 – foi na Constituinte, no final dos anos oitenta do século passado, quando tivemos uma expressão mais viva de uma ascensão da ideia de uma soberania popular.

No entanto, mesmo com as mobilizações geradas pelo movimento das *Diretas Já!* e a promulgação de uma constituição que ficou conhecida como *Constituição cidadã*, o difícil rearranjo das forças políticas

em 1891, substituída pela primeira constituição republicana” (GOMES, Laurentino, 1822, São Paulo: Ed. Planeta, 2010).

74 Cf. BRASIL, Constituição (1988), Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, [s.l.: s.n.], 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

que dominavam – e ainda dominam – o país, acompanhada de uma antiga tradição brasileira de conciliação – que acaba por não resolver suas contradições – constituiu uma república um tanto distante daquela proposta pela obra rousseauiana.

Um republicanismo liberal?

No Brasil do século XIX foram as pessoas identificadas com a doutrina liberal as principais defensoras de uma instituição republicana, e mais, era causa que contava com o apoio de muitos escravocratas, monarquistas frustrados com a abolição promovida – ou ao menos não impedida – pelo Império.

A defesa da república no final do XIX, apesar de ter forte influência francesa, visava muito mais a construção de uma república aos moldes da norte americana, e o que mobilizava a causa era mais as ideias do francês Auguste Comte que as do genebrino Jean-Jacques Rousseau. Especialmente os militares, responsáveis pelo golpe que proclamou a república se identificavam com a ideia de Comte de uma “ditadura republicana”⁷⁵.

Naquela época:

As maiores divergências relacionavam-se à fórmula de república a ser implantada no Brasil e ao caminho para chegar a ela. Os cafeicultores do oeste paulista e parte dos jornalistas, professores, advogados e intelectuais do Rio de Janeiro autores do Manifesto Republicano de 1870 sonhavam com uma democracia liberal e federalista, semelhante à dos Estados Unidos, com sufrágio universal e liberdade de expressão, que resguardasse, porém, os direitos de propriedade e o livre-comércio. Na ala mais radical dos civis, representada por Silva Jardim e Lopes Trovão, estavam os chamados jacobinos, admiradores da Revolução Francesa e defensores da instalação da República mediante insurreição popular nas ruas e até a execução da família imperial. Um terceiro grupo era formado pelos positivistas, seguidores da doutrina do filósofo francês Auguste Comte e que pregavam a instalação de uma ditadura republicana. Eram comandados no Rio de Janeiro por Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, e no Rio Grande do Sul pelo advogado Júlio de Castilhos. Essa corrente tinha grande influência no meio militar, onde se destacava o professor e tenente-coronel Benjamin Constant, líder da chamada “mocidade militar” (GOMES, 2013, pp. 116-17).

75 “A tarefa de reformar a sociedade, segundo a proposta de Comte, deveria ser levada a cabo por uma elite científica e intelectual situada na vanguarda dos três estágios evolutivos. Orientado pela ciência, consciente de seu elevado papel na sociedade positiva, esse grupo seria capaz de estabelecer e executar planos rumo a um futuro de paz e prosperidade gerais. A enorme massa da população, pobre, analfabeta e ignorante, teria de ser conduzida e controlada pela elite republicana, por ainda não estar pronta para participar ativamente do processo de transformação. A República, portanto, deveria ser implantada de cima para baixo, de maneira a prevenir insurreições e desordens populares que pudessem ameaçar a boa marcha dos acontecimentos” (GOMES, Laurentino, 1889, São Paulo: Ed. Globo, 2013, p.122).

A ditadura republicana foi a que prevaleceu e, a exemplo do que fariam na década de sessenta do século seguinte, o exército brasileiro assumiu o poder por meio de uma ditadura, com a promessa de que o poder retornaria aos civis. O que ocorreu, depois do auto golpe conhecido como Golpe de Três de Novembro, e que não impediu que Deodoro da Fonseca fosse forçado a renunciar após a Revolta da Armada, no mesmo mês, e sua ameaça de bombardear o Rio de Janeiro caso não renunciasse.

A eleição de Prudente de Moraes, primeiro presidente civil do país, não representou, no entanto, a efetiva execução de um ideal republicano pautado na soberania popular:

O antigo sistema de toma lá dá cá, inaugurado por dom João na chegada da corte ao Brasil mediante a troca de privilégios nos negócios públicos por apoio ao governo, manteve-se inabalável. Na prática, a República brasileira, para se viabilizar, teve de vestir a máscara da Monarquia. “A República”, observou Raymundo Faoro, “depois de dez anos de tropeços, descartou-se, como o Império [...], do mais sedicioso e anárquico de seus componentes: o povo.” (GOMES, 2013, p. 256).

No século XX do mesmo modo, após “golpes e rupturas entremeados por breves e instáveis períodos de democracia”, não se vislumbrou a execução desse ideal até os anos oitenta quando: “A Campanha das Diretas, que pôs fim a duas décadas de regime militar, abriu o caminho para que a República pudesse, finalmente, incorporar o povo na construção de seu futuro” (GOMES, 2013, p.256).

No entanto, hoje, mais de três décadas após esse acontecimento, essa parece, em muitos aspectos, mais uma promessa não cumprida de um futuro que insiste em não se realizar.

Mais que isso, se tomarmos, como propomos, a descrição da república feita por Jean-Jacques Rousseau e o fenômeno social da baixa adesão do distanciamento social durante o período de pandemia que vivemos, teremos muito mais a impressão de que estamos em uma república em ruínas que em uma república que ruma à estabilidade e efetivação de seus ideais.

A república de Rousseau: da fundação e da ruína

Antes de Rousseau, Montesquieu já havia, no livro III d’*O espírito das leis*, asseverado que o princípio dos Estados populares (ou seja, das repúblicas democráticas) é a virtude: a qual no “1º aviso” da obra é definida como uma virtude política, um amor à pátria, ou seja, um amor à igualdade (MONTESQUIEU, 1996, pp.3-4 e 32). Rousseau absorve muito das concepções do barão francês, no entanto, a definição do genebrino, que procura descrever os princípios do direito político para além do pretendido por Montesquieu (ou seja, para além das Leis

como são), fez dessa virtude parte de seu ideário deontológico (ou seja, de como as Leis devem ser)⁷⁶.

Para Rousseau seu predecessor francês foi hábil ao identificar a virtude política presente nas repúblicas como de um tipo específico de virtude que ama a igualdade, e que não se confunde com as qualidades morais necessárias ao homem de bem ou ao bom cristão, no entanto, Montesquieu teria negligenciado o fato desta virtude política ser um princípio basilar, não apenas nas repúblicas democráticas, mas em todos os Estados bem constituídos. A reforma de Rousseau na tipologia dos governos utilizada por Montesquieu se sustenta na afirmativa rousseauiana de que um Estado bem constituído é todo aquele em que o povo é soberano (assim qualquer forma de governo pode se adequar ao ideal republicano: podendo se constituir como uma república democrática, aristocrática e mesmo monárquica) o que para o Barão francês se restringiria aos Estados democráticos (ROUSSEAU, 1999b, p.151).

A partir de Rousseau toda soberania legítima é popular; só por ela se garante o exercício do poder político para que vise o bem comum, portanto, todo estado legítimo é republicano.

Não é sem razão que uma das principais inspirações intelectuais da Revolução Francesa⁷⁷ (bem como para os revolucionários norte americanos antes deles⁷⁸) tenha sido a obra de Rousseau e que se tenha visto sua virtude republicana reivindicada pelos revolucionários.

No pouco conhecido discurso *Sobre a virtude dos heróis* (1768) Rousseau, se valendo da origem etimológica – *virtus* significa *força* em latim – afirma que a virtude do herói é a força e vigor da alma (que se conjuga ao seu amor a glória), enquanto a virtude mais necessária ao

76 Mesmo que seja preciso concordar que essa oposição entre os dois autores “ainda que possa chamar a atenção para as diferenças inegáveis entre o pensamento dos dois filósofos, desestimula a busca pelos pontos comuns que há entre eles, cujo reconhecimento só tem a contribuir para o entendimento de suas ideias” (MOSCATELLI, Renato, Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no século da luzes, Porto Alegre: Edipucrs, 2010, p.321); para nosso intuito aqui é importante marcar essa diferença, pois, segundo Renato Janine Ribeiro: “Os filósofos do contrato anteriores a Montesquieu ou seus contemporâneos haviam afirmado que não há Estado, governo ou sociedade sem um contrato pelo qual em algum momento, os homens teriam avalizado o poder que sobre eles seria exercido: mas esta era uma tese jurídica, teórica filosófica, cujo objetivo era quer o de limitar o governo (como em Locke), quer o de conferir legitimidade a seus atos, mesmo os que hoje chamaríamos de autoritários (como em Hobbes). Montesquieu, porém, não é um contratualista; por isso, aliás, Rousseau critica, numa passagem célebre, em que lamenta ter nosso pensador cuidado das leis como são e não como deveriam ser, renunciando assim a fundar o direito e limitando-se a endossar as potestades que encontramos neste mundo (RIBEIRO, Renato Janine, Apresentação à MONTESQUIEU, CHARLES DE SECODAT, Baron de, O espírito das leis, São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. XXXIII).

77 *Du Contrat Social* sendo considerado na França o “Evangelho da Revolução de 1789” (DERATHÉ, Robert, Rousseau e a ciência política de seu tempo, São Paulo: Discurso Editorial, 2009, p.30).

78 Ainda que seja “comum que se ressaltem as divergências entre Rousseau e os federalistas norte-americanos, em especial as avaliações contrastantes do potencial democrático de unidades políticas pequenas e homogêneas”, é preciso convir que há um “terreno comum entre o primeiro e os últimos que costuma ser subestimado: as ideias de soberania imanente, república e federalismo” (SINGER, André, Rousseau e o federalista: pontos de aproximação, Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 51, p. 41–50, 2000).

cidadão é a justiça (ROUSSEAU, 2015). No *Do Contrato Social* (1762) percebemos que não é da virtude individual de heróis que depende a vida saudável de uma república, mas da virtude dos cidadãos (ROUSSEAU, 1999b, pp.115-17). No oitavo dos *Fragmentos políticos* (escritos encontrados no espólio de Rousseau publicados postumamente) fica claro que, em um Estado, a regra do justo e do injusto advém da vontade geral: ser justo, portanto, virtuoso, significa ter força e vigor na alma suficiente para não deixar nossas vontades particulares se sobreponem à vontade geral (ROUSSEAU, 2018).

Essas duas vontades presentes na sociedade não são necessariamente opostas, é desejável que nossas vontades particulares coincidam com a vontade geral, no entanto, o contrário também pode acontecer. Para Rousseau a vontade geral é aquela que visa o bem comum da sociedade, porém, isso não significa que as decisões da vontade geral beneficiam sempre a totalidade de seus membros. O bem comum pode estar na restrição de liberdades individuais, ou seja, podem ser contrárias a interesses particulares de um ou mais membros da sociedade⁷⁹. Os limites entre aquilo que interessa ao bem comum e o que deve ser exclusivo ao âmbito particular, da mesma forma, é objeto de decisão coletiva, portanto, determinado pela vontade geral que se expressa pelas leis. E o critério que norteia essa decisão está no fato de que interessa ao geral apenas aquilo que afeta o bem comum⁸⁰.

É natural, portanto, que algumas vezes a decisão da assembleia contradiga nosso interesse particular e, ainda assim, do ponto de vista moral, é papel de um cidadão justo aderir a lei aí instituída; uma vez que é graças ao Estado de leis que se institui a igualdade e liberdade civil⁸¹.

79 Para pensarmos de modo mais prático, lembremos da legislação que regulamenta o tabagismo em nossa república. Desde 1996 uma série de leis aprovadas no congresso nacional, portanto pelos representantes do povo brasileiro, vem restringindo o fumo em lugares públicos/fechados, bem como restringindo as propagandas de cigarros. Essas medidas tem diminuído o número de fumantes no país, bem como os efeitos na saúde dos chamados “fumantes passivos”, pessoas que não são efetivamente fumantes, mas nas quais a frequente exposição à fumaça de cigarros provoca doenças. Podemos dizer que essas medidas legais acabaram por restringir liberdades individuais de tabagistas que tiveram seus hábitos particulares afetados, porém, como a saúde pública se mostrava afetada por esses hábitos, se mostrou razoável a intervenção do Estado no interesse particular de tabagistas (bem como da indústria do tabaco) por tratar de tema que afeta o bem comum: a saúde pública. De outro lado a antiga legislação portuguesa que vigorou em terras brasileiras criminalizava a sodomia, crime retirado do Código Penal do Império do Brasil (assinada por Dom Pedro I em 1830) por tratar de âmbito do interesse particular que não afeta necessariamente o interesse comum.

80 Lemos no capítulo IV, do Livro Segundo, Dos limites do poder soberano: “Relativamente a quanto, pelo pacto social, cada um aliena de seu poder, de seus bens e da própria liberdade, convém-se em que representa tão-só aquela parte de tudo isso cujo uso interessa à comunidade. É preciso convir, também, em que só o soberano pode julgar dessa importância” (ROUSSEAU, *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999, pp.95-96).

81 Entre os exemplos que Rousseau nos dá a esse respeito no capítulo V do Livro Segundo, Do direito de vida e de morte, um é do condenado: é preciso, nesse caso, que o indivíduo se sujeite a sentença uma vez que é graças a observância ao conjunto das leis que a vida e a liberdade de todos os membros (inclusive daquele agora condenado) é garantida; outro é do soldado que entrega sua vida em nome da pátria na guerra, é preciso que o indivíduo se sacrifique,

Porém, o próprio Rousseau admite que essa virtude cívica necessária para a manutenção da vida republicana não é natural, ou seja, não nascemos com esse pendor coletivista. Por mais racional que seja essa ideia de, em sociedade, nos guiarmos sempre pelo bem comum, nossos instintos individuais tendem para que coloquemos nossos interesses particulares antes de qualquer outro.

No entanto, o hipotético estado de natureza, descrito por Rousseau em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* (1755) – em que o instinto individual (amor de si e piedade natural) nos bastava – se é que esse estado um dia existiu – não pode mais ser reconquistado dado o atual estado social da humanidade (ROUSSEAU, 1999a, pp. 3-163).

Em *Do Contrato Social* o autor apresenta uma solução para o problema que se estabelece entre natureza e sociedade, ou, em outros termos, natureza e cultura. Sua solução diz que é preciso que haja aquilo que o autor genebrino chamou de desnaturalização do homem: um permanente cultivo do bem comum reconhecido por todos como bem supremo da sociedade.

Esse talvez seja um dos maiores desafios para a instituição de uma república conforme idealizada⁸² por Rousseau:

A obra da legislação torna-se difícil menos pelo que é preciso estabelecer do que pelo que é preciso destruir, e o sucesso mostra-se tão raro dada a impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza associada às necessidades da sociedade. É verdade que todas essas condições dificilmente se encontram reunidas. Eis por que também vemos poucos Estados bem constituídos (ROUSSEAU, 1999, p.125).

Para se constituir um Estado regido por leis que realmente representem a vontade geral, ou seja, que visem o bem comum, é necessário uma configuração tal que só em momentos muito específicos da História ela seria possível. Todavia, o ideário republicano presente na obra de Rousseau (com seu combate ao poder arbitrário e a busca da legitimação do poder político pelo império da lei), como vimos, serviu como uma das importantes inspirações para a fundação das repúblicas modernas.

Essa solução republicana para a passagem da natureza para a sociedade apresentada em *Do Contrato Social*, entendida como artifício humano que cria um corpo político, vem acompanhada de uma parte um tanto vilipendiada da obra: os livros três e quatro, que tratam do funcionamento e da manutenção da vida desse corpo político.

nesse caso, pela liberdade da nação (Ibid. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999, pp.101-103).

82 Ainda que eu tenha reafirmado o caráter idealizado da república rousseauista, *Do Contrato Social* recorre a Estados históricos que comprovariam a exequibilidade de tal república e a aplicação de seus princípios: as antigas Esparta e Roma, e sua cidade natal (a moderna república calvinista de Genebra). Porém, também é verdade que o pensador tenha concepções um tanto idealizadas dessas mesmas repúblicas.

Para Rousseau todo corpo político artificialmente constituído – assim como o corpo natural – nasce, cresce e morre. Isso nos impede de esperar qualquer organização política eterna: se a degeneração do corpo é algo natural o que podemos é tomar medidas preventivas quanto à saúde desse corpo tornando-o tão longevo quanto possível.

Uma primeira leitura do *Contrato Social* nos permite ver que a natural degeneração se deve ao constante assédio exercido pelas vontades particulares (entendidas aqui como interesses de grupos ou indivíduos, facções minoritárias ou majoritárias, que não correspondem à vontade geral) sobre aquilo que chamaremos de interesse comum: o objeto da vontade geral.

A analogia entre a saúde do corpo político e do corpo humano é a imagem que Rousseau utiliza para expressar essa degeneração. Segundo nosso autor, um corpo político legitimamente constituído (ou seja, uma república) tem como base de sua fundação a liberdade – como bem inalienável dos membros desse corpo: é isso que torna esse corpo saudável, essa é sua energia vital. A ação livre produzida por tal corpo, por sua vez, obedece analogamente às mesmas causas dos atos livres de um indivíduo, qual seja:

- a necessidade de uma causa moral – que corresponde a vontade de executar determinado ato;
- e de uma causa física – que corresponde ao poder de realizar o ato desejado⁸³.

O poder legislativo corresponde, nesse sentido, à causa moral de uma ação livre produzida pelo corpo político, enquanto o poder executivo sua causa física. O poder legislativo pertence ao povo enquanto soberano, “cujos atos todos só podem ser leis” (ROUSSEAU, 1999b, p. 136). O poder executivo, de outro modo, não produz a lei. Por constituir um poder de atos particulares o executivo não produz atos que correspondam à universalidade que se pressupõe com a lei. Obedece, no entanto, as diretrizes estabelecidas pela vontade geral que se expressa por meio da lei. E, só quando os atos do poder executivo estão de acordo com tais diretrizes, podemos dizer que se trata de um “exercício legítimo do poder executivo” (ROUSSEAU, 1999b, p. 137).

Assim, o homem ou o grupo de homens encarregados da administração e exercício do poder executivo são aquilo que Rousseau define como Governo, Príncipe ou Magistrado. Não se tratam, como se pode observar, dos detentores do poder soberano, mas de “simples funcionários do soberano, [que] exercem em seu nome o poder de que ele os fez depositários, e que pode limitar, modificar e retomar quando lhe aprouver” (ROUSSEAU, 1999b, p. 137).

83 Quanto a estas duas causas Rousseau nos oferece a seguinte analogia: “Queira um parálítico correr e não o queira um homem ágil, ambos ficarão no mesmo lugar” (ROUSSEAU, CS, 3, I, 1999, p. 135)[CE.C., p.395].

É especificamente no CS, 3, X, que Rousseau nos mostra que essa degeneração do governo, que se liga a tendência das vontades particulares buscarem se sobressair no corpo político, que o faz perecer, e que essa degeneração se dá por duas vias: (a) a contração do governo e (b) a dissolução do Estado.

- a) O governo se contrai, nos mostra Rousseau, quando passa de grande para o pequeno número e portanto ele muda de forma (passando de uma democracia direta, para uma aristocracia, até chegar à uma monarquia tirânica).
- b) O estado se dissolve quando o governo usurpa o poder soberano agindo não mais segundo as leis expressas pela vontade geral, mas conforme a vontade dos membros do governo. Nesse caso o contrato social é anulado e os cidadãos que não fazem parte do governo “repostos de direito em sua liberdade natural” (ROUSSEAU, 1999b, p. 174).

Há, portanto, duas linhas de degenerescência governamental: (a) uma que se aproxima muito do tradicional ciclo das formas de governo⁸⁴; (b) outra que passa pela legitimidade dos atos governamentais, o que pode até fundamentar uma reivindicação de, digamos, um direito de resistência.

Porém, para além da degeneração do governo (que leva à contração do governo ou à dissolução do contrato), a qual corresponde a nossa sempre atual corrupção da classe política, queremos chamar a atenção para o primeiro capítulo do quarto livro do *Contrato Social*, onde vemos que há uma degeneração da própria vontade geral, que, devido ao assédio anteriormente referido, acaba por torná-la a expressão arbitrária de uma vontade particular.

A imagem da república em ruínas nos permite ver como um Estado ilusório é capaz de se manter com suas fraudes e decretos iníquos graças ao rompimento do liame social, quando todos opinam a partir de seus interesses particulares. Uma vez que a vontade geral dos cidadãos não pode mais ser identificada em meio às vontades particulares cada vez mais distintas.

Na república idealizada no *Contrato Social* o liame social que legitima o contrato está ativo enquanto uma vontade do corpo político é atualizada por artifícios como as assembleias regulares; e a opinião pública gerada a partir de seus princípios impedem a perpetuação de um governo ilegítimo (contrário à vontade geral). No entanto, mesmo nessa república ideal⁸⁵ – dado se tratar de artifício humano – Rousseau

84 O teórico italiano Norberto Bobbio, ao reconstruir essa tradição, ignora o papel de Rousseau na história da teoria das formas de governo, que se inicia bem antes de Políbio e sua teoria da anaclose, e a qual o genebrino deu pelo menos duas contribuições: o valor positivo, porém com reservas, dado à democracia e a admissão, ao menos no âmbito teórico, de uma monarquia republicana (A teoria das formas de governo, Brasília: Ed. UNB, 1997).

85 É preciso lembrar que esse aspecto ideal da república rousseuniana, como já dito, é atenuado por exemplos históricos que permitem o autor sustentá-la como um ideal realizável (nesse sentido Roma e Esparta serão seus exemplos privilegiados).

reconhece que o incessante (e, digamos, natural) assédio de vontades particulares faz com que a vontade geral degenera em uma ilusão que evidencia a ruína das repúblicas.

Vemos assim como essa relação entre vontade particular e vontade geral torna-se fundamental para entender o processo de ruína da república: para além da degeneração e usurpação do poder soberano pelo governo, em Rousseau, mostra-se central o processo de degeneração da própria vontade geral, quando boa parte dos cidadãos já não são capazes de ostentar a virtude republicana, ou seja, de colocar a vontade geral acima da vontade particular.

Querer o bem comum e querer o bem de consumo

Se, já na metade do século XVIII e no XIX o republicanismo proposto por Rousseau reivindicava uma cidadania que pareceu deveras exigente ao indivíduo moderno, após a revolução industrial e todas as revoluções tecnológicas dos séculos XX e XXI, essa reivindicação pareceu cada vez mais distante da realidade na medida em que a vida privada e a vontade particular cada vez mais se torna o centro das atenções dos cidadãos das repúblicas contemporâneas como a brasileira.

Constantemente afetados pelos meios de comunicação e pela publicidade que invadem o imaginário coletivo, nossa tendência nessa sociedade capitalista pós-industrial é de valorização dos feitos individuais e da ideologia empreendedora, uma cidadania que é reconhecida pelo poder de consumo, não pelo poder de participação política (aliás, o poder de participação política se converteu em poder de consumo e, portanto, econômico); nesses tempos cada vez mais determinados pelas cifras, lemas como o que mobilizou a Revolução Francesa (Liberdade, Igualdade e Fraternidade) parecem *démodé* ou sofrem uma dura resignificação que se afasta cada vez mais da ideia de um bem comum como princípio⁸⁶.

Nada parece mais antagônico a essa realidade que se experimenta que a valorização da coletividade, da sociedade como unidade e do sacrifício individual em prol do bem geral. Na nossa atualidade republicana, curiosamente, esse tipo de discurso parece caber apenas a religiosos e gurus holísticos, não a pessoas preocupadas com o destino político das nações.

O fato dos indicativos econômicos serem correlacionados com os indicativos de reeleição dos presidentes nas repúblicas contemporâneas deve-se ao fato de que os eleitores preocupam-se primeiramente com poder de consumo antes de qualquer liberdade republicana, em especial em um país como o nosso em que poder comer diariamente parece um privilégio.

86 A igualdade é agora uma meta, não um princípio. Lembrando a definição de Montesquieu para a virtude republicana como "amor à igualdade", digamos que vivemos em uma república onde esse amor é aquele vulgarmente definido como "amor platônico": em que o amante nunca desfruta realmente do objeto desse amor.

Não se pode negar que uma diminuição na nossa gritante desigualdade social passa por um planejamento e políticas econômicas capazes de gerar riqueza para ser distribuída, no entanto, todo o discurso “economês” propagado por grande parcela da classe política tem servido para asseverar a desigualdade e alijar os direitos da população: aos cortes dos direitos dos trabalhadores (chamados de desoneração das folhas de pagamento) seguidos de promessas de aumento do emprego vemos, repetidamente, um aumento no número de desempregados. Durante a pandemia a falsa dicotomia colocada entre salvar a economia e salvar vidas escancarou essa lógica nefasta que orienta o julgamento das elites nacionais e de seus seguidores.

A pandemia e a demanda pela solidariedade

Contra essa lógica de uma sociedade altamente individualizada e consumista, a pandemia de COVID-19 apresenta uma condição em que só a desaceleração da economia e um comprometimento geral com o distanciamento social tornam possível conter o avanço da doença e das mortes.

Contra a indiferença daqueles que não tomam os cuidados necessários ou não demonstram empatia pelos mais afetados pela pandemia, apela-se a um sentimento de solidariedade.

Essa demanda reivindica (como fizera a *fraternidade* para os revolucionários franceses) aquele dever moral tão necessário à vida republicana que em Rousseau víamos definido como virtude.

Como fomentar essa virtude em um contexto descrito há pouco como do império do bem de consumo sobre o bem comum?

A dificuldade encontra-se, sobretudo, na complexa lógica republicana que depende de um povo imbuído de uma virtude republicana para a efetivação de tal ideal e que, ao mesmo tempo, propõe um contínuo fomento de tal virtude que geraria um ciclo virtuoso capaz de manter o liame social que fundamenta o bem comum. Nossa república parece, ao contrário, reproduzir um ciclo vicioso em que instituições corrompidas geram cidadãos corrompidos que retroalimentam esse ciclo.

A dificuldade deve-se, como escreveu Rousseau, “menos pelo que é preciso estabelecer do que pelo que é preciso destruir” (ROUSSEAU, 1999), e o raro sucesso que essa empreitada alcança talvez se deva como lemos a “impossibilidade de encontrar a simplicidade da natureza associada às necessidades da sociedade” (idem).

As contradições entre o ideal republicano, uma herança escravocrata/autoritária e o capitalismo pós-moderno

Nossa república não conheceu desde sua proclamação em 1889 até a constituinte de 1988 um momento fundacional no qual a maioria dos cidadãos estivesse imbuída de tal virtude cívica orientada para

um bem comum. Pelo contrário, toda nossa história é marcada, desde o período colonial, pelo signo da desigualdade, da dominação, da estratificação social e de interesses corporativos que minaram o liame social e fizeram da unidade nacional uma ilusão a serviço de uma elite econômica que parece não se incomodar em manter o país como um dos mais desiguais do mundo (WSR, 2020)⁸⁷.

Como vimos, o processo republicano brasileiro não foi capaz de apagar as mazelas dos séculos de escravidão e do ímpeto autoritário de uma elite militar e econômica, pelo contrário, acabou por legitimá-los e mantê-los até hoje.

Ainda que seja necessário reconhecer uma série de avanços durante o período republicano (como o direito universal à educação e à saúde), a posição de autores como Michel Maffesoli afirma que a “saturação do indivíduo autônomo, ativo, dono de si e do mundo que foi o pivô essencial do paradigma moderno” seria um sinal da pós-modernidade (2010, p. 93); para nós, brasileiros da nova república (diferente do autor europeu do pós-guerra) esse indivíduo do paradigma moderno não é algo superado, antes uma promessa que ainda não se cumpriu.

Nada será como antes?

Com o histórico racista e autoritário (que marca muitas de nossas chagas sociais) e o eminente colapso ambiental para o qual o capitalismo avançado nos conduz, esse descompasso entre o ideal republicano e a realidade brasileira forma uma tríade problemática que se retroalimenta.

Nesse momento de pandemia por mais que essas mazelas sociais estejam sendo mais expostas, a falta da virtude republicana nos encaminha para uma continuidade da “ilusão” onde a vontade particular se pavoneia sob o título de bem comum e a república segue seu processo de ruína.

Por mais que se possa explicar a baixa adesão dos brasileiros ao distanciamento social a partir de uma análise psicológica, propusemos aqui avaliar o fenômeno como mais um sintoma de nossa moléstia política e moral de origem.

A partir de nosso diagnóstico o prognóstico é claro: ou nossa nação se converte em uma pátria⁸⁸, ou estaremos fadados aos governos, cada vez mais autoritários, que seguirão com seu ilusório republicanism o qual, em verdade, privilegia os interesses particulares dos que dão sustentação para seus projetos de poder.

87 Disponível em: <<https://www.un.org/development/desa/dspd/world-social-report/2020-2.html>>.

88 “Os romanos usavam dois termos distintos: patria e natio; patria indica a ‘res publica’, ou seja, a constituição política, as leis e o modo de viver que delas deriva (e, portanto, é também uma cultura); natio indica o lugar nativo e aquilo que está ligado ao lugar, como a etnia e a língua” (BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio, Diálogo em torno da república, Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2002, pp. 23-24).

Ainda que seja necessário admitir que a obra de um pensador como Rousseau que viveu há mais de dois séculos deva ser relativizada, dado o processo histórico subsequente e as mudanças ocorridas no mundo e na percepção que temos desse mundo; seus princípios de soberania popular, liberdade, igualdade e virtude se mostram (seja qual for a matiz republicana adotada) inevitáveis para a efetivação de uma república que de fato vise o bem comum.

Uma república composta por cidadãos verdadeiramente republicanos não deveria depender de decretos para que houvesse adesão ao isolamento social (o qual visa o bem comum); como vemos, tal virtude não está dada.

REFERÊNCIAS

BERLIN, Isaiah. **Rousseau e Outros Cinco Inimigos da Liberdade**. Lisboa: Gradiva, 2005.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Brasília: Ed. UNB, 1997.

BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. **Diálogo em torno da república**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2002.

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>.

CALLIARI, Marcos. 85% dos brasileiros acreditam que situação de pandemia se normalizará até junho. 2020. Disponível em: <<https://www.ipsos.com/pt-br/85-dos-brasileiros-acreditam-que-situacao-de-pandemia-se-normalizara-ate-junho>>.

CARVALHO, José Murilo. **Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

COELHO, Heloíse Montagner; FARIAS, Thieser da Silva. As influências do pensamento político de Rousseau na Constituição Federal de 1988. **Anais do 2o Encontro Internacional História & Parcerias**, 2019. Disponível em: <https://www.historiaeparcerias.rj.anpuh.org/resources/anais/11/hep2019/1570407021_ARQUIVO_2808d-852cf102dc05612c8443fc4c241.pdf>.

CONSTANT, Benjamim. **Principes de politique**. Arcueil: Numilog, 2000.

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a ciência política de seu tempo**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

FREITAS, Carolina. Maioria no Brasil não acredita que isolamento vá conter vírus, diz pesquisa. **Valor Econômico**, v. 27/03, 2020. Disponível em: <<https://valor.globo.com/politica/noticia/2020/03/27/maioria-no-brasil-nao-acredita-que-isolamento-va-conter-virus-diz-pesquisa.ghtml>>.

GOMES, Laurentino. **1822**. São Paulo: Ed. Planeta, 2010.

GOMES, Laurentino. **1889**. São Paulo: Ed. Globo, 2013.

LOPES, Júlio Aurélio Vianna. A Carta de 1988 e a tradição constitucional brasileira. **Fundação Casa de Rui Barbosa**, 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/20.500.11997/830>>.

MAFFESOLI, Michel. **Saturação**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2010.

MONTESQUIEU Charles de Secondat, Baron de. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MOREIRA, Natalia de Paula Maria; OLIVEIRA, Letícia Claro de F.; CANTARELLI, Luiz Guilherme Roth; *et al.* COVID-19: Políticas públicas e as respostas da sociedade. **Rede de Pesquisa Solidária, Boletim no 4 de 30 de Abril**, 2020. Disponível em: <http://oic.nap.usp.br/wp-content/uploads/2020/05/Boletim-nº4_PPS_4_30abril.pdf>.

MOSCATELI, Renato. **Rousseau frente ao legado de Montesquieu: história e teoria política no século da luzes**. Porto Alegre: Edipucrs, 2010.

PETTIT, Philip. **Republicanism**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

PHELIPE, André; SOUZA, Renato. Mesmo sob o risco de infecção, 11 milhões de brasileiros ainda trabalham. **Correio Braziliense 30/03/2020**, Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/economia/2020/03/30/internas_economia,841138/mesmo-sob-o-risco-de-infeccao-11-milhoes-de-brasileiros-ainda-trabalh.shtml>.

POCOCK, John G. A. **The Machiavellian Moment**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

ROUSSEAU, Jean-jacques. Fragmentos Políticos: Do Estado de Natureza e Do Pacto Social. **PROMETEUS**, v. 26, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a questão: Qual é a virtude mais necessária ao herói e quais foram os heróis que não possuíam essa virtude? **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 27, p. 183-198, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v2i27p183-198>>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político**. Coleção Os. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

SINGER, André. Rousseau e o federalista: pontos de aproximação. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 51, p. 41-50, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452000000300004&lng=pt&tlng=pt>.

SKINNER, Quentin. **Liberdade antes do liberalismo**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

Recebido: em agosto de 2020

Aprovado: em outubro de 2020

CRISE DEMOCRÁTICA E A DEMOCRACIA COMO FORMA DA EXPERIÊNCIA POLÍTICA MODERNA EM TOCQUEVILLE E STUART MILL

Maria Isabel Limongi⁸⁹

Resumo

Partindo do diagnóstico de que a Democracia moderna está em crise, busca-se refletir sobre o conceito, identificando-se três de suas raízes iluministas, as quais se faz remontar de maneira emblemática a três autores do Iluminismo europeu: Montesquieu, Rousseau e Hume. Apresentado os contornos gerais desse mapa, passo a considerar como Tocqueville e Stuart Mill desenvolveram, a partir da raiz humiana, um *certo* conceito de Democracia, que me parece o mais fértil para presentemente nos situarmos a favor dela, em teoria e na prática, diante da crise atual.

Palavras-chave: Democracia; crise; Hume; Tocqueville; Stuart Mill

DEMOCRATIC CRISIS AND DEMOCRACY AS THE FORM OF MODERN POLITICAL EXPERIENCE IN TOCQUEVILLE AND STUART MILL

Abstract

Based on the diagnosis that modern democracy is in crisis, I reflect on the concept, identifying three of its Enlightenment roots, which

89 Professora adjunta do DEFI/UFPR. Bolsista de produtividade 1D do CNPq. Email: belimongi@yahoo.com.br

are emblematic of three authors of European Enlightenment: Montesquieu, Rousseau and Hume. Once the general contours of this map is presented, I consider how Tocqueville and Stuart Mill developed, from the Humian root, a *certain* concept of Democracy, which seems to me the most fertile to stand for it, in theory and in practice, given the current crisis.

Key-words: Democracy; crisis; Hume; Tocqueville; Stuart Mill

Tem-se falado muito e não sem razão numa crise das democracias modernas. De fato, os sinais de deteriorização das instituições democráticas, construídas a intervalos ao longo dos séculos XIX e XX e espelhadas com mais ou menos sucesso pelo mundo, são inconteste, numerosos e fortes o suficiente para nos lançar numa zona de incerteza e insegurança quanto ao seu destino, no Brasil e alhures. Se o fim se confirma, a Democracia terá sido vencida por forças endógenas. À diferença do golpe clássico do século XX, em que tanques invadem as ruas anunciando a ruptura e impondo a nova ordem pela força, as democracias do século XXI parecem estar morrendo por dentro, e aos poucos (RUNCIMAN, 2019; LEVITSKY & ZIBLATT, 2018) – eu diria: por descrédito e inanição. As democracias do século XXI parecem incapazes de entregar o que prometem.

E, no entanto, não podemos conceber de outro modo nossa experiência política. Como localizar em outro espaço que não o democrático nossas relações civis? Como compreender e julgar nossas práticas políticas senão a partir de uma cultura democrática? Que outros valores poderiam orientá-las? De quais outras maneiras poderiam organizar-se? Nesse aspecto, enquanto uma maneira de conceber e experimentar a vida política ou a dimensão política da existência, a Democracia parece mais viva do que nunca. Daí que as forças contrárias não ousem afirmar-se senão em seu nome ou, ao menos, sem afrontá-lo diretamente e valendo-se de suas instituições. Daí também que os prognósticos do fim da Democracia sejam distópicos. Não apenas não conseguimos conceber nada de melhor para colocar em seu lugar, como não conseguimos conceber de outro modo nossa experiência política.

Assim, parece que estamos diante de um paradoxo: as democracias estão morrendo por descrédito e, ao mesmo tempo, não conseguimos acreditar em outra coisa. Para enfrentar ou ao menos circundar esse paradoxo, eu gostaria de começar por destacar três chaves a partir das quais pensar a Democracia moderna. Seu nascimento, como se sabe, data da primeira metade do século XIX, quando então a democracia se desenhou na Europa e na América, na prática e em teoria; em obras como *A Democracia na América* de Alexis de Tocqueville (1835-40) e *Considerações sobre o governo representativo* de John Stuart Mill (1861) podemos observar o conceito em estado nascente. Mas o moderno conceito de Democracia deita raízes no pensamento político do século XVIII, quando a Liberdade estava associada às Repúblicas e às Monarquias constitucionais, e quando o conceito de Democracia era ainda empregado em

seu sentido clássico, em conformidade com a tipologia aristotélica dos regimes, como o “governo dos muitos”. A Democracia dos modernos, herdeira da República e da Monarquia constitucional, é um conceito bem mais complexo e de todo modo bastante diverso da Democracia dos antigos. Penso ser possível identificar ao menos três de suas raízes iluministas, as quais se pode fazer remontar de maneira emblemática a três autores do Iluminismo europeu: Montesquieu, Rousseau e Hume.

No que se segue, vou apresentar essas três raízes da Democracia para desse modo esboçar um mapa a partir do qual refletir sobre o seu conceito e pensar sua crise atual. Apresentado os contornos gerais desse mapa, passo a considerar como Tocqueville e Stuart Mill desenvolveram a partir da raiz humiana um *certo* conceito de Democracia, que me parece o mais fértil para presentemente nos situarmos a favor dela, em teoria e na prática, diante da crise atual.

Raízes iluministas da democracia moderna: Montesquieu, Rousseau e Hume

Uma primeira raiz da Democracia pode-se fazer remontar a Montesquieu e consiste na ideia de balanço dos poderes, como garantia contra a dominação e o arbítrio. A partir dessa referência, a Democracia será pensada enquanto *forma de governo* – não mais simplesmente o governo dos muitos, como para os antigos, mas uma complexa engenharia institucional capaz de garantir a presença balanceada de interesses e perspectivas distintas, dos diversos corpos ou partes da cidade nas diversas funções de governo. A Democracia será nesse caso gestada no interior de uma linhagem republicana, que remonta a Harrington e conduz ao *Federalista*, passando por Montesquieu, no curso da qual procurou-se pensar um modelo institucional capaz de garantir a presença balanceada das diversas partes sociais e políticas no governo. As instituições tipicamente democráticas, como as eleições periódicas, o sufrágio universal e os partidos políticos, somaram-se às republicanas buscando aperfeiçoá-las na produção desse balanço.

Uma segunda raiz da Democracia moderna remonta a Rousseau e consiste no princípio da Soberania popular enquanto fonte normativa do sistema de Direito público e privado em que consiste o Estado. A distinção entre Soberania e governo, que remonta a Hobbes e Bodin e perfaz o coração do *Contrato Social* de Rousseau (Cf. TUCK, 2015), organiza a distinção entre Estado e governo, sendo a Soberania o princípio instituidor e organizador do Estado. Assim, em referência a este grande “dogma” da Democracia que é a Soberania Popular (Cf. TOCQUEVILLE, 2014. I. p. 65), a Democracia moderna é pensada enquanto *forma de Estado*, num sentido inteiramente novo em relação ao antigo, sendo doravante irreduzível a uma forma de governo. A Democracia dos modernos remete a todo um conjunto normativo, enlaçando os indivíduos num corpo coletivo e abstrato, um sistema de direitos e obrigações recíprocas, fundado em princípios de justiça e sobreposto

aos interesses individuais e de grupo, a que denominamos Estado. Daí porque pareçam sempre insuficientes e minimais as definições de Democracia que pretendam reduzi-la a um sistema de disputa pelo governo. Como forma de Estado, a Democracia é um conceito bem mais carregado do ponto de vista normativo.

Há ainda uma terceira raiz do conceito moderno de Democracia que se pode fazer remontar a Hume (ainda que um pensador raramente lembrado quando este é o assunto) e consiste numa maneira de pensar a gênese histórica das instituições políticas em sua relação com o campo das forças sociais, num processo em referência ao qual se poderá então pensar a Democracia enquanto uma *forma de sociedade*. A Democracia é, nesse caso, a forma política da sociedade comercial, caracterizada por uma distribuição mais igualitária e dinâmica da propriedade e do poder social, mas também por um certo sistema de opiniões, certas maneiras de pensar que lhe são próprias – as maneiras, as artes, as ciências, a religião, a moral, formas da opinião sobre as quais se assentam em última instância todo governo, como sintetiza Hume num bordão que toca o coração do pensamento democrático contemporâneo: “o governo funda-se tão somente na opinião” (HUME, 1985, p. 32, grifo meu). A ideia é que das formas sociais decantam-se certas instituições, que não apenas respondem às dinâmicas sociais, como podem lhes dar novas direções, sendo as instituições políticas de todo modo inteiramente relativas às formas sociais correspondentes. Se a relação entre ordenamento político e campo social esteve no horizonte de todo o pensamento político do século XVIII (Montesquieu e Rousseau não tratam de outra coisa), ela assume com Hume (e de forma inaugural, pois Hume a pensou antes mesmo de Montesquieu e Rousseau, e de forma independente) um caráter dinâmico, ao mesmo tempo em que mais radical, na medida em que seu olhar se dirige para o processo social e histórico de instituição da ordem legal e política e que ele interdita pensá-la fora dessa relação. É disso que se trata na *História da Inglaterra*. É também disso que se trata em *A democracia na América* de Tocqueville.

Se isso é verdade, cabe contestar e abandonar de vez a equivocada imagem que se colou em Hume – a de um monarquista, conservador, contra-revolucionário (Cf. BONGIE, 2000), que deixou passar sem apear o cavalo das revoluções democráticas que logo teriam lugar na Europa e na América. Hoje encontra-se bem mapeada a importância de Hume para o movimento intelectual que culminou na revolução americana (Cf. SPENCER, 2005; 2017) e é possível que haja estudos tratando de sua relação com Tocqueville, embora eu não os conheça. Mas, é certo que Tocqueville, como todos em seu tempo, leu a *História da Inglaterra* e que Hume exerce sobre ele ao menos uma influência indireta. E se levarmos em conta o que Stuart Mill diz acerca de *A Democracia na América*, a saber, que se trata “o primeiro livro de filosofia escrito sobre a Democracia, tal como ela se manifesta na sociedade moderna” podemos medir a importância desta terceira raiz iluminista do moderno conceito de democracia.

O “momento humiano”, o passo em que Tocqueville segue a trilha aberta por Hume, está na maneira com que pensou a forma constitucional inteiramente nova da democracia moderna como o avesso inseparável de uma determinada forma social, de tal maneira a já não ser mais possível abstraí-la e pensá-la nos quadros de uma tipologia dos governos posta de antemão, como um dado da natureza ou da razão, uma espécie de ideia reguladora da análise histórica e sociológica, como me parece ser os casos de Montesquieu e Rousseau. É justamente esse passo (que eu diria “humiano”) que faz nascer em Tocqueville a ideia de Democracia como a forma da experiência política moderna.

*

No primeiro sentido da Democracia destacado acima – a Democracia enquanto forma de governo de que tomam parte os diversos poderes sociais – a Democracia está em crise, ainda que possa haver certa divergência quanto a sua gravidade. Se tirarmos uma radiografia do momento presente, é preciso admitir que não conseguimos um modelo institucional que garanta o balanço republicano. Houve avanços, mas também enormes retrocessos, prevalecendo o sentimento de que, nesse sentido, a Democracia talvez jamais tenha sido. As relações de dominação seguem existindo quando não se aprofundando, as diferentes funções institucionais avançam frequentemente umas sobre as outras, os poderes sociais não se contrabalançam e não se limitam reciprocamente, as forças sociais dominantes não são contidas. As instituições tipicamente democráticas que se somaram às republicanas, tampouco foram eficientes em propor uma boa distribuição do poder político e social. A democracia enquanto forma de governo parece desse modo não entregar o prometido – e um olhar otimista, como aquele que, por exemplo, regozija-se com o poder social e político recentemente conquistado pelas mulheres, logo se vê contestado pela persistência de outras formas de dominação da quais a de gênero é inseparável.

No segundo sentido – enquanto forma de Estado – a Democracia também está em crise. Mas, nesse caso, trata-se de uma crise permanente, inserida em seu DNA, já que o arcabouço normativo do Estado democrático é reconhecidamente um dever-ser e não um ser. Rousseau explora com maestria a tensão entre a forma jurídica do Estado e as realidades sociais, concretas e históricas a que se aplica; e Kant leva ao extremo a ideia de que normas e fatos pertencem a domínios distintos e de problemática conciliação. Mas, a crise impõe-se igualmente para o Estado democrático em sua dimensão normativa e abstrata. De um lado, há o capitalismo globalizado escapando inteiramente à sua capacidade de regulação; de outro, a própria ideia de Estado é posta em questão sob a suspeita de que articulou-se historicamente como um enorme dispositivo de opressão, exclusão e em meio a necessárias bolhas de exceção.

Mas no terceiro sentido, enquanto forma de sociedade, a Democracia não está em crise – ou melhor, ela já nasce em crise, na medida

em que Hume e Tocqueville estão de olho nos dilemas e armadilhas que brotam do campo social – tais como o fanatismo religioso e a dívida pública, para Hume, a tirania da maioria e o despotismo, para Tocqueville – pondo em risco o ordenamento institucional, que não se encontra nunca suficientemente seguro e jamais inteiramente estabilizado diante dos processos históricos e das dinâmicas sociais que os sustentam.

Por isso mesmo, gostaria de convidar a pensar a Democracia e sua crise a partir dessa última chave. Não que as outras não sejam importantes. Mas, pensar a crise contemporânea da Democracia exclusivamente como crise do governo ou como crise do Estado é de certa forma fomentá-la, pois reforça a ideia, que é parte da crise, de que a Democracia não entrega o que promete. Ao passo que se pensamos a Democracia a partir dessa terceira via, com foco na zona de indeterminação e incerteza que liga as instituições legais e políticas ao campo social e vice-versa, nós podemos cultivar um olhar ao mesmo tempo menos alarmista e mais dramático para a crise, renovando de todo modo nossas energias para enfrentá-la e focando no que parece ser preciso focar: precisamente na passagem, a via de mão dupla levando da sociedade às instituições (ou Estado) e vice-versa, para a qual Hume foi um dos primeiros a dirigir o olhar e a situar a reflexão política.

Tocqueville

O que Tocqueville denomina o “dogma da Soberania Popular”, que segundo ele deu vida à Democracia americana, é menos o fundamento lógico do Direito público e mais uma opinião partilhada, uma maneira como os homens num determinado contexto compreenderam a própria experiência política e agiram politicamente, produzindo instituições condizentes com suas formas de vida e maneiras de pensar. É um componente do que Tocqueville denominou o *estado social* americano, seu ponto de partida para tratar da Democracia.

A noção de “estado social” perpassa toda *A Democracia da América*, sendo utilizada repetidas vezes por Tocqueville para descrever o projeto geral da obra e sua estrutura interna. Assim, na advertência do livro II, o autor esclarece que, enquanto que no livro I tratou-se de mostrar que “os americanos têm um *estado social* democrático que lhes sugeriu naturalmente certas leis e certos costumes políticos”, no livro II trata-se de mostrar que “esse mesmo *estado social*, além disso, fez nascer entre eles uma série de sentimentos e opiniões que eram desconhecidos nas velhas sociedades aristocráticas da Europa” (TOCQUEVILLE, 2014, II, p. XI, grifos meus). No capítulo 3 da primeira parte do primeiro livro, que tem como título “o *estado social* dos anglo americanos” trata-se de apresentar a expressão ao leitor e fixar seu sentido.

Tocqueville chega ao conceito depois de descrever as circunstâncias concretas, históricas e acidentais em que nasceram e floresceram as colônias inglesas que se tornaram um dia os Estados Unidos da América, a começar pelas circunstâncias físicas e geográficas, e, além disso,

as circunstâncias morais específicas sobre as quais foram fundadas as colônias da Nova Inglaterra – o berço da democracia da América, de acordo com ele. Quem eram esses colonos? Como chegaram ao novo mundo? O que lá buscavam? O que pensavam? Qual sua religião? Quais suas práticas? – temas de que trata no capítulo dois. Quando então, no capítulo 3, se introduz a noção de estado social é como mais uma e a mais importante dessas condições concretas e históricas sobre o fundo das quais Tocqueville se dispõe a pensar a democracia na América.

Assim, o estado social não consiste propriamente nos acidentes geográficos e nos costumes particulares que subjazem à forma de governo, mas está, mais precisamente, no que poderíamos denominar a *estrutura política do social*, que acompanha essas circunstâncias, mas não se confunde com elas. Esta estrutura consiste numa certa relação entre as classes ou uma certa balança dos poderes sociais, tal como insistiu Harrington, a título da condição material preliminar do equilíbrio republicano, de cujo esquema, àquela altura já bem disseminado (fazendo-se presente não apenas na *História da Inglaterra* de Hume como no livro III da *Riqueza das Nações* de Adam Smith), Tocqueville parece se valer.

A relação de parentesco entre economia política e pensamento democrático nascentes se atesta quando se observa o tratamento conferido por Adam Smith à lei da progenitura na sustentação do sistema feudal. Segundo Smith, tal lei teria contribuído para o atraso do desenvolvimento da sociedade comercial europeia, em comparação com as colônias da América, em que uma tal lei não vigorou (Cf. SMITH, 1981, III, 4, p. 422-24). Nos mesmos termos, Tocqueville enfatiza a importância da lei das sucessões vigente na América, impedindo a concentração da propriedade fundiária nas mãos do primogênito. E faz disso o núcleo de sua explicação da experiência democrática americana. A importância desse tipo de lei, escreve ele, não deve ser subestimada: “elas pertencem na verdade à ordem civil, mas deveriam ser colocadas a frente de todas as instituições políticas por que influenciam incrivelmente sobre o estado social”.

É com esse sentido preciso, então, – enquanto a estrutura política do corpo social – que a expressão “estado social” aparece no início do capítulo III: “O estado social é a *causa primeira* da maioria das leis, costumes e idéias que regem a conduta das nações” (grifo meu) (id. I, p. 55): ou seja, ele é algo mais fundamental, que se apresenta como a condição das leis e da própria sociedade, das idéias e costumes que a animam.

Contudo, como mostra Lefort (LEFORT, 1986), Tocqueville não pára aí; diríamos, ele não se contenta com observar uma certa relação entre a forma política e a distribuição da propriedade. Ele hesita, explorando os paradoxos dessa posição, e interessando-se pelas transformações simbólicas que acompanham a reestruturação do campo social, reorganizando as estruturas de poder. Nessa hesitação, e em toda atenção que Tocqueville dedica às maneiras, sentimentos e formas de pensar americanas, pode-se reconhecer os ecos do bordão humiano – “o

governo funda-se tão somente na opinião” – em complemento à teoria da balança da propriedade de Harrington, como maneira de capturar a realidade social sobre a qual as formas de governo se assentam.

Stuart Mill

Mal saídos do prelo os livros 1 e 2 de *A Democracia na América*, John Stuart Mill os resenha e os apresenta entusiasticamente ao público inglês, como já observado, como “o primeiro livro de filosofia escrito sobre a Democracia, tal como ela se manifesta na sociedade moderna” e uma “das mais notáveis produções de nosso tempo” (MILL, 1977(a), p. 57). Ao que acrescenta: “a importância das especulações do Sr. Tocqueville não deve ser estimada pelas opiniões que adota, sejam elas verdadeiras ou falsas. O valor de seu trabalho está menos nas conclusões do que no modo de chegar a elas” (MILL, 1977(b), p. 251). O ponto que encanta a Mill e para o qual ele chama a atenção do público inglês é sobretudo o olhar sociológico e histórico do observador francês para as instituições políticas americanas, o seu método – *como* Tocqueville fala do assunto, mais do que *o que* ele diz sobre a Democracia.

Não que Mill não se interesse pelo conteúdo do conceito, que de acordo com ele começa a se delinear pela primeira vez nas páginas de *A Democracia na América*. Não que não esteja atento às minúcias com que ali são descritas as instituições americanas. Do livro 1, interessa-lhe sobretudo a descrição das estruturas descentralizadas de governo local. Do livro 2, os perigos que circundam a nova forma de experiência política: a tirania da maioria (a opinião majoritária coibindo as minorias como uma força que se forma e atua no seio da própria sociedade) e o despotismo (o isolamento, a fragmentação, a indiferença cívica e incapacidade de ação, que fazem da igualdade democrática uma forma de servidão). Mas Mill, querendo inspirar nos ingleses um olhar menos aristocrático e mais benevolente para com as instituições e a sociedade americanas, esforça-se por matizar o olhar pessimista de Tocqueville, quando este lhe parece exagerar os defeitos e problemas, deixando à sombra os recursos de que a Democracia dispõe para enfrentá-los.

O próprio Tocqueville aponta para esses recursos, como a participação política, o associacionismo, o governo local, a circulação das ideias e a liberdade de imprensa, além da compreensão apurada dos processos sociais e históricos, orientando as decisões de governo. Mas não mobiliza a partir daí – como Mill entende ser preciso e como ele próprio fará – os preceitos normativos de acordo com os quais vislumbrar de que modo as instituições políticas podem operar sobre o estado social democrático, evitando suas patologias. Para isso, o olhar de Mill retém, como a mais valiosa lição de Tocqueville, o seu modo de abordagem – menos a análise descritiva das instituições e da sociedade americana propriamente dita e mais a maneira de pensá-las em sua relação com o estado social. Com isso, Mill encampa o projeto de Tocqueville – como enfrentar os perigos do processo democrático? – e

dobra as apostas, acrescentando ao olhar sociológico por ele elogiado uma visada político-institucional sobre a Democracia, com o intuito de diminuir seus riscos e torná-la “bem regulada” (MILL, 1977(a), p. 54). O projeto redundará duas décadas depois em *Considerações sobre o governo representativo*, em que se trata de ligar o conceito tocquevilliano de Democracia à noção de representação política. Com isso a Democracia (cujo conceito Tocqueville teria deixado impreciso, segundo o resenhista) passa a ser definida como um *governo representativo*.

Sabemos que, durante a primeira metade do século XIX, o caráter da representação – se democrático ou aristocrático – esteve em disputa (Cf. ROSANVALON, 2000). Mill aposta na representação como maneira de ampliar a participação (Cf. PATEMAN, 1992) e, por essa via, distribuir o poder político. Para ele, a representação não é apenas uma instituição da Democracia, mas um operador dela, um instrumento de democratização, uma vez que a Democracia é, para ele, assim como para Tocqueville, um *processo*. Nesse sentido, não cabe à representação apenas *refletir* a diversidade social no Parlamento, como um espelho sincrônico, mas, dar expressão e identidade política aos grupos, produzir diferenças, engendrar ações e operar sobre a sociedade, transformando-a, dinamizando-a, pondo-a em movimento. A representação opera assim de maneira a evitar a homogeneização do campo social e neutralizar a dominação de classe, de gênero e de raça. Ela *põe em marcha* a Democracia.

Já se disse da representação política que ela opera como um elemento de passagem entre o lado de dentro e o lado de fora das instituições democráticas (Cf. URBINATI, 2006). É precisamente esta *passagem*, na qual o método de Tocqueville ensinou a situar a experiência democrática, o que interessa a Mill. Para além de Tocqueville, porém, Mill propõe-se a pensar a engenharia institucional do governo representativo, de maneira a ampliar a representação e a participação, regulando a Democracia; e critica Tocqueville por ter deixado sem solução a questão da escravidão e sequer ter mencionado a da sujeição das mulheres (MILL, 1977(a), p. 55). No lugar disso, Mill pergunta-se pelas formas de transformação social e de inclusão política das quais se fez o teórico e para as quais militou, como se vê, por exemplo, em *A Sujeição das Mulheres* [1869], onde argumenta a favor da participação política das mulheres, ao mesmo tempo em que da transformação das estruturas sociais de dominação masculina. Além das formas de dominação raciais e de gênero, Mill esteve atento às de classe, preocupando-se com as condições de representação da classe trabalhadora, bem como com as garantias sociais e econômicas de sua autonomia. No eixo desses processos, ao mesmo tempo sociais e políticos, para os quais milita e os quais teoriza, situa-se a representação, operando como o ponto de passagem entre o campo social e o institucional, o elemento a partir do qual estes se transformam reciprocamente.

Como nota Nadia Urbinati, com o “‘*Governo Representativo*’ [1861] Mill está pensando a estrutura institucional da *Liberdade* [1859]” (Cf.

URBINATI, 2002, p. 171). Isto porque as instituições do governo representativo promovem, ao mesmo tempo em que se beneficiam da pluralidade e da diversidade subjetiva que Mill denomina Liberdade e que consiste para ele numa forma de ação, uma energia criativa e formadora do *Self* (Cf. DELAQUA, 2018). O fato de que o governo representativo seja a contraparte institucional da Liberdade é o mais forte argumento de Mill a seu favor. A Democracia passa desse modo a comprometer-se com um certo progresso moral e ganho civilizatório, incorporando um conteúdo normativo que não estava presente nas análises de Tocqueville.

As apostas de Mill, ao que tudo indica, foram muito altas. O governo representativo não se mostrou capaz de transformar as estruturas de dominação de classe, de gênero e de raça, revelando-se, além disso, inteiramente impotente diante do crescimento exponencial da desigualdade, produzido pelo capitalismo globalizado. Contudo, os desafios e as potencialidades da Democracia ainda se situam, assim me parece, para nós, como para ele, precisamente nesse espaço de indeterminação, em que as formas sociais se entrelaçam às formas políticas, de maneira a determiná-las e serem determinadas por ela – o campo da sociologia política que Hume e Tocqueville ajudaram a conceituar e cuja contraparte institucional Mill convida a pensar.

Referências

DALAQUA, G. **O Desenvolvimento do Eu, Ética, política e Justiça em John Stuart Mill**. Ed. UFPR, 2018

HARRINGTON, J. **The Commonwealth of Oceana**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HUME, D. **Essays Moral, Political and Literary**. E. Miller (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

HUME, D. **The History of England** (6 vols). Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

LEFORT, C. **De l'égalité à la liberté**. In: *Essais sur le politique*, Paris: Seuil, 1986.

LEVITSKY, S.; ZIBLATT, D. **Como as Democracias Morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MADISON, JAY, HAMILTON, **The federalist**, Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

MILL, J. S. **De Tocqueville on Democracy in America I**. In: *Collected works*, vol. XVIII. University of Toronto Press, 1977 (a).

MILL, J. S. **De Tocqueville on Democracy in America II.** In: *Collected works*, vol. XVIII. University of Toronto Press, 1977 (b).

MILL, J. S. **On Liberty.** In: *Collected works*, vol. XVIII. University of Toronto Press, 1977 (c).

MILL, J. S. **Considerations on Representative government.** In: *Collected works*, vol. XIX. University of Toronto Press, 1977 (d).

MILL, J. S. **The subjection of women.** In: *Collected works*, vol. XXI. University of Toronto Press, 1977 (e).

MONTESQUIEU. **L'Esprit de lois.** In: *Oeuvres*, Paris: Seuil, 1964

PATEMAN, C. **Participação e teoria democrática.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ROSANVALLON, P. **La démocratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France.** Paris: Gallimard, 2000.

ROUSSEAU, J-J. **O contrato social.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RUNCIMAN, D. **Como a democracia chega ao fim.** São Paulo: Todavia, 2019.

SMITH, A. **An inquiry into de Nature and causes of the wealth of nations**, 2 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1981

SPENCER, M. G. **David Hume and the Eighteenth-Century America.** University of Rochester press, 2005.

SPENCER, M. G. (ed.) **Hume's reception in early America.** New York: Bloomsbury Academic, 2017.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na américa.** 2. vols. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

TUCK, R. **The sleeping sovereign: the invention of modern democracy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

URBINATI, N. **Mill on Democracy.** Chicago: University of Chicago Press, 2002.

URBINATI, N. **Representative Democracy.** Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Recebido: em agosto de 2020

Aprovado: em setembro de 2020

FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO, TEOLOGIA E O CORONAVÍRUS: TECENDO OS SENTIDOS DESTE MOMENTO

Elizeu da Conceição⁹⁰

José Aguiar Nobre⁹¹

Resumo

Em um cenário mundial dominado pelo medo e pelas incertezas por causa da tragédia pandêmica do coronavírus, tem surgido uma série de dúvidas e questionamentos sobre o sentido da vida. Uma coisa já é certa, com o confinamento, a Mãe Terra, a Casa Comum da humanidade, está se regenerando. Com o número de voos cancelados pelo mundo a fora e a diminuição da poluição, bem como, do consumo desenfreado, é certo que, paradoxalmente, o Cosmo respira melhor. E isso acontece exatamente num tempo em que respirar pode ser letal. As pessoas se perguntam como devem se proteger e, em face disso, por todos os lados, eclodem indagações de carácter existencial sobre o sentido de tudo isso que está vivendo a humanidade. A presente pesquisa objetiva refletir sobre as perguntas pelo sentido da vida e que são levantadas em face à pandemia Covid-19. Do ponto de vista formal, indaga-se: a Filosofia e a Teologia têm uma palavra relevante sobre este momento? Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, cujos resultados esperados circunscrevem-se ao fato de entender que, como ciências atreladas ao processo

90 Pesquisador de doutorado em Teologia Pastoral pela UPS-Roma. Mestre em teologia pela UPS-Roma, com especialização em Pastoral Juvenil (2017). Vigário Paroquial da Paróquia Santa Croce, Roma. E-mail: uezile2008@gmail.com

91 Pós-doutorado em Filosofia (UFPR). Pós-doutorado em Educação (PUC-Campinas). Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral, (PUC-RJ). Membro da Sociedade Latinoamericana de Filosofia de la Educación (ALFE); Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). Docente da Faculdade de Teologia da PUC-SP. E-mail: nobre.jose@gmail.com

educacional, tanto a Filosofia quanto a Teologia são desafiadas a oferecerem elementos que possibilitem uma genuína formação humana integral. Desse modo, argumenta-se que as pessoas têm a oportunidade de saírem da pandemia mais humanizadas, contribuindo assim, para que o mundo eivado de crises humanitárias, políticas, sanitárias, econômicas, religiosas e ecológicas, seja mais saudável.

Palavras-chave: Filosofia. Teologia. Coronavírus. Humanidade. Educação.

PHILOSOPHY OF EDUCATION, THEOLOGY AND THE CORONAVIRUS: WEAVING THE MEANINGS OF THIS MOMENT

Abstract

In a world wide scenario dominated by fear and by the uncertainties caused by the pandemic tragedy of Corona-Virus, a series of doubts and questionings about the meaning of life have risen. One thing is for certain, with the, Mother Earth, the common home of Humanity is regenerating. With the number of airplane flight canceled worldwide, the decrease of pollution as well for the unbridled consumption, it is certain that, paradoxically the Cosmos is "breathing" better. That is happening exactly in a reality in which breathing can be lethal. Are people wondering how they should protect themselves? In face of this, from every side, questions of existential character, about the meaning of life and all that humanity is passing through hatch. The following research has as objective to reflect the about the questions for the meaning of life and are asked in face of the Covid-19 pandemic. From the formal point of view is questioned: does the Philosophy and the Theology have a relevant word about this moment? It is about a bibliographic research, which the expected results circumscribe to the fact of understand, that like the sciences connected to the educational process, both the Philosophy and the Theology are challenged to offer elements that allows a genuine and completely human formation for that humanity rise up more humane and strengthened in a world poisoned by humanitarian, political, sanitary, economic, religious and ecologic degeneration.

Keywords: Philosophy. Theology. Coronavirus. Humanity. Education.

Introdução

Através dos olhares teológico e filosófico, pelos seus próprios objetos formais: Deus e a razão, entende-se que a humanidade não deverá ter o medo ou o desastre como palavras finais. O ser humano racional e religioso, que diz que a fé transporta montanhas – embora jamais se tenha visto tal fenômeno – sabe que “para Deus tudo é possível” (Mt

19,26), inclusive apresentar-se como frágil. Aqui se propõe a escrita deste texto, com elementos que brotam dos sentimentos colhidos neste tempo de incertezas, pois se sabe que, qualquer palavra ou tese com ares de certezas, em face da pandemia do Covid-19, de suas origens e do seu findar, já merece descrédito. É deste ponto de vista que, como que às apalpadelas, observando e interpretando gestos, movimentos e acontecimentos, que se esforça para que seja possível uma palavra minimamente equivocada, partindo das perspectivas da Filosofia da Educação e da Teologia, sobre a realidade mundial vivida, a partir da eclosão pandêmica do Coronavírus.

Percebe-se, claramente, que a atmosfera que se respira, nestes tempos, é aquela marcada pelo medo e pela angústia. No âmbito da filosofia, observa-se que o medo é um “fenômeno psicológico forte de caráter afetivo, marcado pela consciência de um perigo ou objeto ameaçador determinado e identificável. Difere da ‘angústia’, onde o objeto ameaçador não é identificado” (JAPIASSÚ, 2006, p. 189). No contexto pandêmico, pelo fato do objeto ameaçador não ser identificado, se faz presente a angústia. Ela é assim compreendida como um

mal-estar provocado por um sentimento de opressão seja de inquietude relativa a um futuro incerto, à iminência de um perigo indeterminado mas ameaçador, ao medo da morte e às incertezas de um presente ambíguo, seja de inquietude sem objeto claramente definido ou determinado, mas frequentemente acompanhada de alterações fisiológicas (JAPIASSÚ, 2006, p.11).

Através da sua linguagem própria, a teologia apresenta uma distinção entre o vocábulo medo e o temor. Pondera-se que o ‘medo’ se distingue do ‘temor’, argumentando que este é algo positivo, que é necessário ter sempre um pouco de temor, porque circunscreve-se à reverência pelo Outro, ao respeito à complexidade da realidade, à deferência do Desconhecido. Neste período de pandemia que revela algo misterioso, a humanidade é desafiada a experimentar o temor de Deus, entendido como a confiança em Deus. Este jamais deixará o ser humano abandonado à própria sorte. “Pai Santo, protege-os em teu nome, nome que me deste, para que sejam um, assim como somos um. Não rogo que não os tire do mundo, mas que os protejas do Maligno” (Jo 17, 12.15).

Em face ao inesperado tempo atual, marcado por uma terrível pandemia que ceifa tantas vidas mundo afora, evidenciam-se as categorias da esperança, do cuidado, da fraternidade e do questionamento. O ser humano hodierno é questionado sobre os sentidos deste momento. Trata-se de dias que reivindicam uma sagacidade em ajustar o olhar para além das aparências. É um movimento que perpassa o intransponível, em uma via de mão dupla que vai da crueza dos acontecimentos reais ao olhar místico e razoável, cuja essência mesma da vida humana e planetária possa ser percebida e defendida incondicional e universalmente. Trata-se, pois, de um processo sinuoso em que a humanidade é desafiada a trilhar, perpassando a lógica da fraternidade universal.

Entre introdução e considerações finais, o presente texto reconhece que este é um tempo de questões, muito mais do que de respostas e por isso está assim subdividido: (i) um pouco de contexto e problematizações; (ii) o que a Filosofia da Educação e a Teologia têm a dizer neste momento?; (iii) a fragilidade da existência humana e ambiental; (iv) a hierarquia dos valores; (v) do óbvio ao extraordinário: onde está Deus?

Um pouco de contexto e problematizações

No contexto atual, parece inevitável a união de forças mundiais no estabelecimento de estratégias de combate orquestrado ao Coronavírus. No entanto, paradoxalmente, o que se vê é justamente o isolamento de nações e o fechamento em suas próprias fronteiras, de modo que o inimigo não é apenas o vírus, mas as pessoas de outras nações. Não se quer com isso, questionar a orientação sanitária. Já no início da crise, algumas pessoas ao quererem estocar alimentos, por exemplo, revelaram falta de sensibilidade e compromisso com o outro. A pandemia do Covid-19, mais do que trazer dificuldades, está revelando os problemas abissais que já habitavam na sociedade. Evidencia a crise: política, socioeconômica e religiosa, dentre outras. É notável, que, mesmo que o vírus e suas consequências possam, em breve, serem explicados pelas ciências da saúde, no entanto, o descontrole da pandemia e as suas consequências respingam no sentido existencial, que continua à espreita da novidade e do sentido do viver.

Argumenta-se que, diante de um mundo dominado pelo poder econômico, com tantos avanços técnicos e científicos, o Covid19 evidencia o limite da vida. A criatura humana não tem o controle absoluto da sua existência. Ao deixar o mundo atônito e confinado, inevitavelmente, fez com que a humanidade se colocasse no seu lugar e se questionasse pelo sentido da sua existência. Deixa entrever então, que razoável e misteriosamente, à realidade sempre escapa algo de inexplicável e misterioso. Isto é, o inesperado, o imponderável e mistérico, diuturnamente, vão tecendo os sentidos desse momento.

Durante a experiência de confinamento, as pessoas vão definindo protocolos do existir. Inúmeros profissionais da saúde lutam para salvar as vidas da morte imediata e muitos cientistas se dedicam à busca de uma vacina que possa debelar tamanho mal. Desse modo, a humanidade evidencia que o medo é um limite que ela deve vencer e que a desafia no uso da criatividade. Ela não se curva perante a letalidade do inesperado. No entanto, com as notícias de que uma indústria farmacêutica produzirá a vacina de combate ao Covid-19, mas que a disponibilizará primeiro aos EUA, por causa do seu grande financiamento é algo decepcionante. Uma vez que a fórmula descoberta seja eficaz para controlar a epidemia e favorecer a sobrevivência da espécie humana, deveria ser disponibilizada indistintamente a todas as indústrias farmacêuticas, para que a produção fosse suficiente a todos os seres humanos.

Se, por um lado, há quem diga que as ciências darão conta dos problemas referente à doença, presente no mundo (mal físico), por outro, lado há que reconhecer que, em face de um mundo que tem nas mãos a sua autonomia, esta precisa ser usada com responsabilidade, empatia e fraternidade. É preciso reconhecer que a própria liberdade humana se mede quando ela é usada de forma responsável, sem qualquer tipo de egoísmo, caso contrário vira servidão. Sem este entendimento, o ser humano pode usá-la de modo equivocado. Por exemplo, ao explorar egoisticamente os recursos naturais, extingue a capacidade do planeta de se regenerar e isso, se entende como mal moral, (pecado) e também como um mau uso da liberdade. Sabe-se que o ser humano, ao ser chamado à existência, recebeu a função de cuidar e guardar o planeta. “O Senhor Deus colocou o homem no jardim do Éden para cuidar dele e cultivá-lo” (Gn 2,15). Ora, se o ser humano não exercer a sua vocação do cuidado e do cultivo responsável do planeta, pode provocar o descontrole ambiental e impor ao cosmo todo tipo de sofrimento. Não se pode descartar que a própria pandemia tenha vindo de uma falta de nutrientes para natureza se proteger. E os sofrimentos não foram fabricados pelo além, mas as atrocidades todas elas do tempo presente, mediante a violência e o trauma precisam ser combatidas, em vista de uma vida plena para todos.

Indubitavelmente, vivemos o século da violência e do trauma, essa dupla inseparável, assim como o XX foi o século do mal-estar ‘na’ e ‘da’ cultura. De certa forma, violência e trauma são derivações diretas do mal-estar localizado por Freud. Evidentemente, não afirmo com isso nada de novo: as décadas passadas nos conduziram ao estado de coisa que agora presenciamos. Em uma época em que a figura paterna se liquefaz e surgem prováveis arranjos de representação do pai, tudo se torna incerto: quem se acreditava estar no controle, detendo a Lei, parece ter perdido seu posto, seja este alguém Deus, o Estado, o herói social. Para muitos, a irrelevância das proibições que tentam ser estabelecidas na sociedade, somadas às fragilidades das construções éticas, refletem uma cultura devastada pelo gozo perverso (MESSIAS, 2019, p.98).

Argumenta-se que, fruto da má ação humana provocadora da violência e do trauma, hoje a natureza se encontra devastada, maltratada, descuidada. Não é novidade reconhecer que em uma sociedade que não se leva em conta, a não ser o lucro a qualquer custo e a exploração desenfreada da natureza, para ela tudo está certo. Sendo assim, pondera-se que:

A sociedade de consumo não vê como problema a degradação do meio ambiente, a diminuição dos recursos naturais, a responsabilidade para com as gerações futuras, as consequências da devastação do *hábitat* humano para os mais pobres. Por detrás da mesma está uma racionalidade de cunho utilitarista

que busca produtividade e eficácia a todo custo por meio de uma ciência técnica que desvaloriza tudo o que não se alinha com seus objetivos (MIRANDA, 2016, p. 11).

Nesse sentido, seria possível conceber “a má ação como o resultado de uma escolha deliberada” (JAPIASSÚ, 2006, p. 176) e, assim, a afirmação da vida fica comprometida. Em face de tais ponderações, “basta observar que o descobrimento da autonomia das realidades mundanas, ao mostrar sua consistência, mostra também o cunho infranqueável de seus limites, o caráter estritamente inevitável do mal no seio de um mundo finito” (QUEIRUGA, 2006, p. 19). Em vista de tudo isso, entende-se que a humanidade, embora ameaçada, é conscientemente de ser possuidora do uso da razão para se dedicar ao bem, à defesa e cuidado da vida. Portanto, do ponto de vista filosófico e, em interlocução com a mediação teológica, também se está diante de uma humanidade que crê na salvação. Não uma salvação pós vida biológica, mas uma salvação que já tem aqui o seu início. Ou seja, o ser humano hodierno é desafiado a entender que a sua condição de finitude não é estática. “Aqui trabalha com o que é tão somente pressentido e de longe adivinhado pela inteligência, ainda que seja firme na confiança do coração, dentro da lógica da fé. A finitude não ficou anulada, pois não se perde nem rompe a identidade mais íntima das pessoas salvas” (QUERIRUGA, 2011, p. 225).

Percebe-se que, muitas vezes, através das redes sociais, se espalha o medo pelo modo como divulgam certas notícias que, ao invés de informar ou formar, geram pesadelos em muitas pessoas. Uma frase famosa, atribuída a Franklin Delano Roosevelt, (*alhures*), é que “a única coisa da qual devemos ter medo é do próprio medo”. Pensa-se de modo concreto nas pessoas que avançam nos supermercados para comprar tudo que é possível, por medo do vírus, pessoas que não conseguem dormir por medo, pessoas que adoecem por medo.

Mas, se pode colher uma boa mensagem em tudo isso? O que será possível aprender a partir deste momento? E Deus, onde está, Ele diz algo para a humanidade ameaçada? Será uma oportunidade também para uma mudança no cenário político, de modo que se passe a valorizar mais uma ética do cuidado do que uma economia que oprime e mata? A Filosofia e a Teologia têm uma palavra relevante para este tempo de pandemia?

O que a Filosofia da Educação e a Teologia têm a dizer neste momento?

É evidente que tanto a Filosofia da Educação quanto a Teologia não pretendem dar respostas às calamidades que costumam acontecer. Contudo, como ciências que se debruçam sobre o sentido da existência, elas serão sempre desafiadas a fomentar uma reflexão frente a tais situações. Nesse sentido, a expressão *theo-loghia*, que, literalmente quer

dizer “palavra sobre Deus”, ou seja, uma mensagem divina, desabrocha como chave de leitura para este momento. O teólogo Clodovis Boff afirma que, em si mesma, a “criação é um grito articulado por um Criador. A teologia nada mais faz senão recolher esse grito e articulá-lo racionalmente” (BOFF, 1999, p. 78). E, com este vírus se espalhando por todo mundo, se ouve um grito de toda humanidade pedindo por uma mensagem de Deus, pedindo por uma solução. Como a Teologia é a ciência que procura entrar no mistério divino para revelar à humanidade uma boa mensagem, a presente reflexão se propõe a ir em busca de tal novidade. Na história, esta ciência é entendida como *teodiceia*, ou seja, procura justificar Deus perante a existência do mal. Então, a reflexão teológica se depara com aquele eterno problema: é compatível Deus e o mal? E no momento atual, as pessoas colocam esta pergunta de outro modo: mas por que Deus, que é onipotente, não aplaca o sofrimento de seus filhos, eliminando este vírus? Até mesmo o Papa Francisco, em uma conversa com estudantes do ensino fundamental, afirmou que quando estiver diante de Deus, a primeira pergunta que fará é “por que as crianças sofrem?” (PAPA FRANCISCO, 2017).

Vale dizer que diante destes questionamentos, aqui não se busca por respostas precisas, nem por receitas prontas. Busca-se pelo que é possível aprender de um momento como este. A Teologia se torna, então, um instrumento para a compreensão de uma mensagem divina à humanidade. E pode ser entendida em dois pontos principais: o primeiro se refere à *fragilidade da existência humana*. O ser humano deve ser consciente que, depois de viver uma certa embriaguez, possibilitada pela técnica e a ciência em geral, ele pensa que pode quase tudo, que tem em mãos o poder de ser e de existir ilimitadamente. Contudo, chegou o momento de se deparar -, de forma desvelada e simultaneamente universal -, com a sua realidade frágil e finita. Atônito, o ser humano constatou-se que, de um momento ao outro, ele pode não mais existir. A segunda mensagem da teologia é também uma advertência à consciência de que *existem outros valores*. Quando a criatura humana vê se desfazer certos valores: como por exemplo, tolhida a sua liberdade de ir ao trabalho, ao parque, à igreja, depara-se com uma “crise secular”. “O que basicamente é uma crise secular de dimensões gravíssimas tem, em muitos casos, nos remetido de volta às nossas crenças religiosas, forçando-nos a tentar transpor o hiato entre o que professamos e a maneira pela qual agimos, ou antes, a integrar a nossa fé e a nossa maneira de viver” (CONSELHO PONTIFÍCIO DE JUSTIÇA E PAZ, 2005, p. 120). E, essa maneira de viver, se efetiva na medida em que a humanidade começar a questionar sobre os valores que realmente valem a pena cultivar. Ou seja, quando ela reconsiderar a sua hierarquia de valores para cuidar e zelar da vida. Quando o ser humano chegar a este ponto, sabe-se que ele tem em mente a fragilidade e a vulnerabilidade da existência humana e ambiental e os caminhos para conservar a vida digna para todos.

Já que a experiência que se vive é estranha e, em muitos, causa sentimentos e emoções talhados pelo medo e pela angústia, se faz

necessário recorrer ao sentido de reverência pelo mistério presente na natureza. Sendo assim, o tempo presente reivindica entender que “não há separação entre Terra e humanidade; [elas] formam uma única entidade. [...]. Essa visão de totalidade nos torna humildes e ao mesmo tempo orgulhosos por nos sentirmos parte do universo, aquele ser pelo qual o próprio universo se sente, se pensa e venera a Fonte Originária de todos os Seres” (BOFF, 2018, p.115). O fato é que a humanidade, na época pandêmica, experimenta uma realidade de expectativas em face ao imponderável. E, a busca pelo sentido de vida deverá despertar a consciência de que o próprio ritmo da natureza requer do ser humano “uma atitude de admiração, de respeito, de contemplação de um Deus cuja primeiríssima revelação foi a d’Aquele que cria, que transforma algo novo ou original em um ser” (CONSELHO PONTIFÍCIO DE JUSTIÇA E PAZ, 2005, p. 119).

Ao serem questionadas, na sua essência, consciente e ou inconscientemente, as pessoas vão transitando entre medo e temor. Resta dizer, que mesmo em face do desastre, ele não tem a última palavra perante o mistério da vida. Nesse sentido argumenta-se que:

A verdade é que a vida é graça e desgraça, é sonho e morte, é peso e eternidade, céu e inferno, grande interrogação e certeza de plenitude final. O grande desafio consiste em diminuir as sombras amedrontadoras do mal, que causam infelicidade e desencontro, e revelar a *‘imago Dei’* que estrutura intimamente cada pessoa, de forma perfeita e transparente. A morte é apenas um casulo que se rompe, deixando emergir, radiante, a crisálida e a borboleta (BOFF, 1991, p. 40).

Nas perspectivas filosófico-teológica, o ser humano não se deixa aprisionar nem no medo e nem na angústia, mas na esperança. Em vista disso, vale ressaltar que, “hoje em dia a vida humana está realmente correndo risco. Ela não corre risco porque está ameaçada pela morte. Sempre foi assim. Ela está em perigo porque não tem sido mais amada” (MOLTMAN, 2014, p. 58). E, a falta de amor pela vida faz com que ela seja levada de qualquer jeito, sem planejamentos e realizando ações sem perspectivas de um cuidado consigo e com o outro. Entende-se que diferente do temor, o medo e a angústia fazem a humanidade realizar tarefas, muitas vezes de modo inesperado. O que aqui se diz, está à vista mediante os inúmeros gestos e ações humanas no período da pandemia. Quando poderiam aproveitar para ler, meditar, descansar. E, isso é captado, ao observar as pessoas que só sabem ficar irritadas no confinamento. Nota-se também pela proliferação das inúmeras *lives*, tanto musicais quanto religiosas/celebrativas e ou reflexivas, que, quando saturadas, perdem o foco dos sentidos da vida. Vale reconhecer, o valor da arte, da literatura, da música que tem sido evidenciado como mediações para gestos concretos de solidariedade e fraternidade. Argumenta-se que, neste tempo, se por um lado, revelam sentimentos e certezas de que as pessoas se sentem ameaçadas tanto física, quanto

psicológica e ou espiritualmente, por outro lado, revelam também que a humanidade, de posse do uso da razão e de sua força misteriosa, é proativa e jamais será dominada passivamente.

Teologicamente, este gesto e força humana na luta contra a pandemia do Covid19, pode ser reconhecido como graça divina. Graça divina porque, não obstante aos sinais de morte, a força das pessoas para a luta parece se redobrar. “Tudo é graça, já dizia um personagem de Bernanos, na desgraça de sua bebedeira”. (BOFF, 1991, p. 40). Entende-se que, sem a força misteriosa que é pura graça divina, as pessoas se fechariam em si mesmas e seriam incapazes de debelarem tamanho mal, ou mesmo de continuarem lutando contra ele. Nesse sentido, compreende-se que “a graça é o voltar-se – imerecido, inesperado e incompreensível – do amor de Deus ao homem, conduzindo-o à salvação na comunhão de vida com Deus, desvelando e vencendo libertadoramente a oposição a Deus enquanto prisão do homem a si próprio” (PESCCCH, 1993, p. 328).

Em face ao problema do mal no mundo contemporâneo, argumenta-se que:

[...] o problema do mal afeta desde sempre a humanidade, ainda que às vezes a teologia tenha podido esquecê-lo. Nosso tempo, no entanto, não o pode permitir: Auschwitz e o Gulag sublinham-no com tal violência, que não é mais possível esquivar-se de seu desafio. Desafio universal e perene, porque Auschwitz e Gulag são de alguma maneira o mundo. É possível rezar depois de Auschwitz? É possível crer em Deus perante o panorama que nos esmaga com guerras e genocídios, com crimes e terrorismo, com fome e exploração, com dor, doença e morte? Dietrich Bonhoeffer, grande diagnosticador desde o próprio olho do furacão, anunciou a resposta que está exigindo nosso tempo: ‘Só o Deus sofredor pode salvar-nos’. Mas, para além da simples proclamação, entre a pergunta e a resposta resta ainda amplo vazio que clama por mediação teológica. Porque, essa afirmação só é válida se se situa com plena consequência dentro de novo paradigma de um Deus não intervencionista e delicadamente respeitoso da autonomia do mundo (QUEIRUGA, 2006, p. 17).

Na filosofia, por sua vez, filósofos discorrem sobre a temática do mal, como exemplo, o filósofo Paul Ricoeur, que procura dialogar com as respostas dadas pela tradição. Para ele, o mal é um enigma que o ser humano deve assumir no quadro da dimensão trágica da existência. Ou seja, o mal protagoniza a dimensão trágica da vida porque evidencia os limites das respostas teóricas e obriga a humanidade a encontrar outros modos de relação. Para Paul Ricoeur, o mito adâmico “revela ao mesmo tempo esse aspecto misterioso do mal. Quer dizer, que cada um de nós o começa, o inaugura [...], também cada um de nós o encontra, ‘já aí’, nele, fora dele, antes dele. [...] o mal está ‘já aí’. Ao transferir à origem do mal para um passado longínquo, o mito descobre que na situação do homem, isso já aconteceu” (RICOEUR, 1978, p. 279). Deste modo, não é a pessoa que começa o mal, mas o continua.

Na interpretação deste filósofo, o mal, além do aspecto religioso, toma uma dimensão ética, em dois sentidos: primeiro em relação à questão da liberdade e num segundo sentido, em relação à questão da obrigação. Sendo que a visão ética do mal é retomada na liberdade, uma vez que ele é fruto ou invenção dessa. Assim, “o mal tem a significação de mal porque ele é obra de uma liberdade; eu sou autor do mal” (RICOEUR, 1978, p. 421). Contudo, se a liberdade qualifica o mal como “fazer”, ele acaba por ser o revelador da liberdade. Então, “o mal é uma ocasião privilegiada de tomar consciência da liberdade” (RICOEUR, 1978, p. 422). Mas, na filosofia, essa temática não permanece na simples definição, ela toca à dimensão essencial da metafísica. Sendo assim, argumenta-se que:

Entende-se por metafísica a passagem da ontologia ao transontológico, àquilo que se situa além do ser, na realidade, o outro. A ontologia é fenomenologia; é o *logos* ou pensamento acerca daquilo que aparece (o fenômeno, o ente) desde o fundamento (o ser). Além da fenomenologia abre-se o caminho da epifania: a revelação (ou apocalíptica) do outro por seu rosto, que não é um mero fenômeno ou manifestação, presença, mas epifenômeno, vicário, pegada ou rastro do ausente, do mistério, de um além do presente. A ontologia (fenomenologia) dá lugar à metafísica (epifania apocalíptica do outro). A manifestação do ente se realiza a partir do horizonte do fundamento ou do ser do sistema; a epifania se realiza como revelação daquele que realmente decide além do horizonte do mundo ou da fronteira do Estado. Manifestação não é revelação; presença não é exposição ou traumatismo. A libertação não é uma ação fenomênica, intra-sistêmica; a libertação é a *práxis* que subverte a ordem fenomenológica e a transpassa numa transcendência metafísica que é a crítica total ao estabelecido, fixo, normalizado, cristalizado, morto (DUSSEL, 1986, p. 64).

Com estes breves acenos teológicos e filosóficos, pondera-se sobre as dimensões da fenomenologia – do que está acontecendo na atualidade – e da epifania – que se revela através do fenômeno –. As duas dimensões conclamam por uma libertação, no sentido de entrar no profundo da questão humana. Questão hoje desvelada, mas que não pretende apenas voltar à “normalidade”, mas alcançar novos patamares do sentido da vida e da dignidade humana.

A fragilidade da existência humana e ambiental

Vale recordar que a natureza não é ilimitada, mas como criatura, está em movimento constante de degeneração e regeneração, é vulnerável. Contudo, como toda criatura, está talhada numa dinâmica de constante renovação. Da mesma forma, são os seres humanos que, paradoxalmente, carregam em si grandes potencialidades e fragilidades. Essas características demonstram que não são deuses, mas criaturas, ou

melhor, seres humanos necessitados de crescerem sempre na necessária consciência dos seus limites, virtudes e fragilidades.

Argumenta-se que o reconhecimento da fragilidade da criação é o antídoto contra a prepotência que ainda reina em muitos seres humanos. Sabe-se que todos são limitados e frágeis e o destino comum da humanidade reivindica o reconhecimento da necessidade de uma fraternidade universal.

Somos chamados a portar ao mundo a urgência, realista e utópica a um só tempo, dessa lógica fraternal. Lógica que conta, por um lado, com a cruz da história, sujeitando-se à paciência das mediações e até mesmo a seu eventual fracasso; e, por outro, não cede à resignação nem renuncia à urgência. [...]. Tornar presente de alguma forma a força desse apelo, unindo-a aos esforços de todas as pessoas de boa vontade, sem dúvida constitui o melhor modo de testemunhar nossa fé em Deus pai-mãe criador e a melhor contribuição que podemos dar a esse mundo em busca da iluminação de um futuro que gostaríamos que fosse mais igualitário, livre e fraternalmente mais humano (QUEIRUGA, 2006, p. 58).

E, nesse sentido, também as ciências são desafiadas a essa utopia. Não faz sentido, nestes tempos, por exemplo, pensar em uma vacina que chegue apenas para quem tem condições de a comprar. Após todo este susto e surto pandêmico, indaga-se: quando a vacina estiver pronta, faz sentido ela não ser disponível para todos? Cabe à Teologia e à Filosofia, por exemplo um sério questionamento àqueles que querem fazer distinção de pessoas. Certamente que, sem a ciência não seria possível superar uma pandemia como esta, contudo, a mesma ciência é desafiada a abraçar a lógica da fraternidade. Sabe-se que se faz necessário reconhecer os limites para que seja dado espaço à dinâmica natural da existência. Ela, que está em contínua evolução, limita tal evoluir se não estiver em genuína comunhão com toda natureza e com todos os seres humanos. Pois sabe que, cada criatura, independente da sua condição, pode contribuir com todo conhecimento e desenvolvimento da humanidade. O destino comum a todos torna-se auto implicativo. Isto é, a pandemia, ao colocar a humanidade em pé de vulnerabilidade, reivindica o cuidado universal de toda a criação. Pondera-se que a humildade no reconhecimento da própria fragilidade, evidencia a força e a arma mais potente para que o ser humano seja capaz de combater o medo. Ao assim proceder, indubitavelmente, dissipa-se a prepotência, que colocam em becos sem saída, os seres humanos desumanizados na contemporaneidade.

Argumenta-se que a criação divina não foi um ato completo no princípio de tudo, mas é um ato contínuo de todos os tempos e lugares. A humanidade é desafiada a continuar colaborando no processo criador, pois “o ser humano é criado criador” (GESCHÉ, 2003, p. 53). O teólogo Andrés Torres Queiruga faz lembrar que a criação não é uma palavra com descrição estática ou conceito abstrato de algo que

aconteceu em um único momento histórico, mas argumenta que o ato criacional possibilita entender que a criação não é algo que aconteceu no início dos tempos e depois cessou. Assim ele pondera:

Não, a criação não é ato único e certo, que nos ponha no ser e depois nos abandone à inércia da própria perduração. A criação é algo permanente, o apoio vivo do nosso ser em cada momento da existência. O não existir por nós mesmos, porque em nós não está a razão de nosso ser; este está sendo continuamente sustentado por Deus, que no-lo está constantemente entregando. Sem a viva e perene presença do ator-criador simplesmente não seríamos” (QUEIRUGA, 1993. p. 85).

Como é possível observar, o Criador dá à criatura humana a capacidade de ser protagonista do cuidado da criação, mas sem a tirania de roubar da terra e dos seus semelhantes os seus próprios recursos. Entende-se que é na soma e na harmonia dos recursos naturais com os humanos que a humanidade será capaz de vencer qualquer luta em favor da vida. É quando o ser humano se coloca como colaborador e não como usurpador dos bens da criação, que ele desenvolverá a sua teleologia. “O mandamento de ter de crescer e multiplicar dá continuidade a essa ideia de que o mundo está inacabado e que o ser humano é chamado, por isso mesmo, a encontrar aí o espaço, o campo onde vai poder se expandir e aperfeiçoar todas as coisas; no fundo, tornar-se humano” (GESCHÉ, 2003, p. 72).

Se a Filosofia da Educação e a Teologia ajudam o ser humano a reconhecer as suas virtudes, fragilidades e humildade como força criada por Deus, estará de posse de um grande poderio. Mediante o cabedal de conhecimentos que possuem, poderá favorecer aos seres humanos hodiernos, a aquisição do sentido da vida, educando a todos para o coletivo. E, ao fazer isso -, perante tantos discursos religiosos que assustam hoje, ou que prometem libertação repentina e mágica -, ao orientar as pessoas a praticarem o bem extirpando preconceitos, desconstruirão muitos males que ameaçam a vida. Desse modo, serão desmistificados qualquer tipo de engodo. E, isso só acontece, quando “o problema ético tiver sido recolocado na luz de um querigma que não condena, mas faz apelo à vida” (RICOEUR, 1987, p. 283).

Nesse sentido, argumenta-se que o mais importante consiste em recordar que o ser humano é *húmus*, feito da terra, e por isso precisa viver a humildade. Vale recordar ainda à humanidade que, não obstante os sinais de morte, ela carrega em si, um sopro divino, e isso lhe faz transcender à realidade de dor e de medo. É da sua natureza e vocação -, mesmo que sem qualquer prática religiosa -, a capacidade da meditação. Nesse sentido, é desafiada a contemplar a face de um Deus que se une a toda à criação para combater o mal. Pois “Deus nos cria para a felicidade em comunhão com ele, chama a todos e desde sempre: não houve desde o começo do mundo um só homem ou uma só mulher que não tenham nascido amparados e promovidos por sua

revelação e por seu amor incondicional” (QUEIRUGA, 2006, p. 33). E, é tendo em mente este zelo de Deus pela sua criatura que a humanidade é desafiada a um ajuste de foco naquilo que realmente importa para que a sua vida tenha sentido. E, o ser humano se torna, enfim, realizado. Nesse processo, ele procura eleger uma hierarquia de valores.

A hierarquia de valores

Percebe-se que muitas pessoas se questionam, principalmente em tempos fortes que lhe ameaçam, sobre a atuação de Deus na história humana. Por isso, as indagações pelo sentido do momento atual são mais do que naturais e necessários. Quando os questionamentos veem alimentados pela fé e nutridos de um grau de razoabilidade, são filosófico-teológicos. É possível afirmar que aquele que pergunta por Deus já é um teólogo. “Toda pessoa de fé, na medida em que busca entender a razão do que crê, é, a seu modo e à sua medida, teóloga” (BOFF, 1998, p. 17). E, sabe-se que um teólogo não fica pensando nas coisas abstratas que estão fora deste mundo ou desta realidade, como se Deus morasse em uma instância superior ou separada. Pelo contrário, argumenta-se que, necessariamente, o teólogo pensa e questiona a realidade histórica, buscando um sentido que o ajude a enfrentar tal momento, pois ele sabe que a manifestação de Deus se dá no dinamismo da história. Nesse sentido, a partir do ponto de vista da teologia cristã, entende-se, que, para a humanidade enfrentar uma epidemia como a do coronavírus, se faz necessário inspirar-se em Jesus de Nazaré. Ele, pelo seu próprio modo de proceder, ensinou aos seus discípulos que é necessário ter uma esperança na vida. O seu modo de agir e ensinar, fez com que os seus seguidores não fossem indolentes no esperar, mas sagazes no esperar. Ou seja, ao olhar para o exemplo de Jesus de Nazaré com os seus, a humanidade hodierna é desafiada a reconhecer um valor na luta, e não apenas na vitória final. Na busca por este sentido, a presente pesquisa propõe, naturalmente, uma chave de reflexão sobre os valores da existência humana que realmente importam.

Vale ressaltar que, quando se fala de valores, não se entende imediatamente nos valores morais. Mas em questões mais profundas. A vida e o seu sentido último precedem qualquer discussão ética, principalmente quando assume o seu caráter metafísico e espiritual. Ou seja, defender uma moral sem base metafísica, é se degradar em moralismo estéril e sem compromisso com a defesa de vida digna para todos. Em face da fragilidade da criação, dispor-se a falar de valores é compreender que a vida “é” ou “contém” valor, que ela é importante, preciosa, que se sustenta a partir de uma Fonte Superior, “pois tudo o que é frágil precisa de um suporte” (BOFF, 2014, p.119). Nesse sentido, estar em comunhão com o Mistério é defender a vida. Por isso, valorizar a simplicidade da casa e da família diz muito para o ser humano.

Não se entende, que a Filosofia da Educação nem a Teologia possam estabelecer uma hierarquia de valores válida para cada um

dos seres humanos em particular, mas põe a criatura humana em pé de igualdade. No sentido de que todos são indistintamente merecedores de respeito pelo simples fato de existir. Por isso não é o que se faz aqui, eleger uma hierarquia de valores religiosos que devem ser seguidos por um determinado grupo em detrimento de outros. Entende-se que “Deus não cria homens e mulheres ‘religiosos’; cria simplesmente homens e mulheres” (QUEIRUGA, 2006, p. 28). Ao olhar para o sentido da criação que a humanidade desenvolveu na contemporaneidade, os valores encontram-se invertidos. Há um deslocamento de eixo, quando se tem, por exemplo, a questão óbvia que jamais necessitaria ser posta em uma sociedade genuinamente humana: “salvar a economia ou a vida”? Quando diante dos telejornais se depara com questão desta natureza, se constata facilmente, que, na sociedade atual, a organização da vida e do sentido do humano perpassa, principalmente, pelas ocupações remuneradas no grande desejo de acúmulo. O humano está a serviço do lucro e não o contrário.

Em suma, o mercado inculcou na humanidade contemporânea, que a vida ganhará um sentido mais amplo à medida que o ser humano dispuser de bens para consumir. E sem se dar conta, vive-se uma hierarquia de valores muito bem estabelecida pelo mercado. Nesse sentido, argumenta-se que, neste tempo de coronavírus, chegou o momento de o ser humano retomar aos antigos hábitos, às velhas brincadeiras, aos sonhos e fantasias engavetadas. Quiçá reencontrará os valores pelos quais vale a pena viver. Desse modo, redescobrirá do óbvio ao extraordinário o local aonde realmente Deus escolheu para morar. Indagará onde realmente está a razão e o sentido do existir humano, e que perfaz, inclusive, o seu caráter. Nesse sentido, entende-se “a natureza imutável do caráter como perspectiva finita, não-escolhida, de nosso acesso aos valores e do uso de nossos poderes” (RICOEUR, 1991, p. 144). Saberá, então, que Deus reside no local imutável do ser humano, no seu mais profundo ser.

Do óbvio ao extraordinário: onde está Deus?

Nestes tempos de pandemia, alguns humanos da aldeia global estão vendo, por exemplo, as igrejas e escolas fechadas. Não há visão mais equivocada. Existem Igrejas e Escolas domésticas aonde genuinamente deve fomentar a refinada meditação e educação. Em se tratando de religião, o seu tempo litúrgico mais importante (quaresma e tempo pascal) passou suspenso de celebrações oficiais, nos templos, mas elas aconteceram nas casas. De igual forma, as instituições educativas, no vigor do seu tempo de ensino, também tiveram suas aulas presenciais suspensas, mas nem por isso a educação foi suspensa. Num gesto sagrado e educativo, as Escolas e as Igrejas, em colaboração com as autoridades sanitárias, cancelaram todas as suas atividades que aglomerassem pessoas para colaborar no combate à transmissão do coronavírus.

Mas, a pergunta “Onde está Deus?” continua. Jesus também fez a mesma pergunta (Mt 27, 46) e Paulo teve a ousadia de responder: “na

Cruz” (Gl 2, 20). Sabe-se que não existe uma resposta racionalmente convincente para essa pergunta. Mas, o que a teologia leva a afirmar, de forma direta e sem qualquer medo de equívocos, é que Deus está nas pessoas crucificadas por este vírus. É um Deus que se deixa contaminar para estar “do lado” dos que sofrem, a exemplo de Jesus que “estendeu a mão e tocou no leproso” (Mt 8,3).

Sabe-se que Deus, mediante as pessoas que hoje cuidam diretamente dos doentes, se abaixa e se faz pequeno para confundir os prepotentes, mas sobretudo para erguer os caídos. Deus toca a realidade histórica com a mão humana. E aquilo que parecia normal, se revela como extraordinário. Nos gestos corajosos de profissionais cheios de compromissos e ciência de sua tarefa neste mundo, está Deus. Ele age de forma extraordinária no ordinário da vida. Deus está aí presente nessa história e sofre os males com as suas criaturas. “A cristologia atual descobriu, com efeito, a armadilha ao compreender que não está a verdadeira divindade de Jesus em sua negação do humano, mas muito pelo contrário, em sua genuína plenificação: só porque era Filho de Deus, pôde Jesus de Nazaré ser tão plenamente humano” (QUEIRUGA, 2006, p. 42). A pessoa de Jesus de Nazaré põe Deus a descoberto. Sem Jesus Cristo a humanidade seria analfabeta de Deus. Seus gestos e ensinamentos, revelam que diante de Deus não deve existir rico ou pobre, privilegiados e carentes, favela ou *alphaville*, mas apenas filhos no Filho. Deste ponto de vista, todos devem receber os mesmos cuidados. Tristemente a pandemia revelou a face horrível da desigualdade. Para os hospitais de campanha vão as escórias da sociedade e, para os hospitais particulares -, que mais parecem hotéis de luxo do que locais de tratamento -, vão os abastados.

A “normalidade” da atual sociedade, consiste nos ricos obterem sempre os privilégios e os pobres permanecerem com as sobras. Este desenho de “normalidade” não encaixa nos valores deixados por Jesus de Nazaré. Com a atitude divina, revelada em Jesus, a humanidade é desafiada a mudar. Tristemente, as mesmas lógicas e raciocínios da realidade pandêmica em relação à saúde e seus privilégios se aplicam aos sistemas educacionais. Deus não privilegia uns em detrimento de outros e convoca a sua criatura humana a aprender d’Ele: “aprendei de mim que sou manso e humilde de coração” (Mt, 11, 29). Não resta dúvidas de que Deus cuida de forma carinhosa do ser humano, sobretudo daquele que está crucificado pelas situações geradas por esta pandemia. Em face disso, a humanidade hodierna é desafiada a ajustar o foco das suas percepções, com um olhar místico e transponível para ver o extraordinário no ordinário dos acontecimentos.

Entende-se que, neste momento, o medo atrapalha, mas o temor de Deus orientar as pessoas todas, mesmo as que não estão vinculadas a qualquer confissão religiosa. Sabe-se que é a condição humana que se encontra vulnerável. Por isso, para não ficarem perdidos, sem sentidos para as suas vidas e desorientados, ao ser humano se faz necessário e urgente seguir todas as orientações daqueles que, com

competência profissional, procuram dar os direcionamentos e rumos a seguir. O Cardeal João Aviz argumenta que: “O testemunho mais eficaz que podemos dar é, antes de tudo, a obediência serena e convencida ao que nos é pedido pelos que nos governam, tanto a nível civil quanto eclesial, a tudo o que está preparado para a proteção de nossa saúde, tanto aos cidadãos privados como à comunidade” (AVIZ, 2020). E este é o primeiro compromisso como ser humano, como cidadão e como cristão. A fé e o uso da razão pedem responsabilidade e solidariedade do ser humano hodierno, uma vez que o seu destino comum implica este tipo de atitude.

Argumenta-se que a responsabilidade, iluminada pela fé e o correto uso da razão dão olhos límpidos para que a humanidade possa compreender o extraordinário ou o maravilhoso de cada dia, mesmo nos momentos mais difíceis. Não resta dúvidas de que, pelo fato de a natureza estar se regenerando, com a diminuição de poluição, só para citar um exemplo, contribuirá para uma melhoria da qualidade da vida como um todo. A começar pelo ar que o ser humano respira, pois, se faz necessário respirar, mesmo que para isso, dependendo do local, respirar se torna um risco.

Tem um dito oriental que diz: “o que tem de mais óbvio que o ar? Mas ai de nós se não respirarmos”. Ao suspender celebrações coletivas a teologia auxilia o ser humano neste momento, principalmente a ampliar o seu olhar e reconhecer a presença divina que vai muito além dos templos religiosos. Sem cair na ditadura do relativismo, vale reconhecer que em todos os lugares, os seres humanos, têm a oportunidade do encontro com Deus.

Enfim, para concluir a presente reflexão, do ponto de vista filosófico, indaga-se: como serão desenhadas as mensagens filosófico-teológica a partir da política? Do ponto de vista político, o que pode mudar, sobretudo neste momento em que o sentido do bem comum se perdeu? Como repensar os valores humanos em tempo de *Circuit breaker* ou colapso nos mercados mundiais? Como repensar a política econômica atual de modo que se interesse mais pelo valor do cuidado com pessoa e não apenas do acúmulo? São questões que ainda ficarão para uma longa, profícua e necessária discussão. O presente texto não tem a pretensão de fazer profecias e nem de desenhar perspectivas. Contudo, entende-se que haverá, indubitavelmente, uma nova forma de pensar e repensar o futuro da humanidade no mundo pós Covid19. Nesse espírito, há aqui uma palavra devidamente autorizada e que faz belo encorajamento para aprofundar o serviço conjunto. Nesse sentido argumenta-se que:

Não se trata de nos tornarmos todos mais volúveis nem de escondermos as convicções próprias que nos apaixonam, para podermos encontrar-nos com outros que pensam de maneira diferente. Se uma pessoa acredita que o Espírito Santo pode agir no diverso, então procurará deixar-se enriquecer com essa luz, mas acolhê-la-á a partir de dentro das próprias convicções e da

própria identidade. Com efeito, quanto mais profunda, sólida e rica for uma identidade, mais enriquecerá os outros com sua contribuição específica (QUERIDA AMAZÔNIA, n. 106).

Assim, em se tratando de uma possibilidade de o mundo se tornar mais saudável após a pandemia, se está a imaginar exatamente com as categorias da esperança, da caridade universal, da busca constante e consciente do sentido genuíno da realização humana. Entende-se que o ser humano somente será minimamente feliz, se ele captar o para que ele existe. Ou seja, qual é a sua missão neste mundo? E, a partir da Filosofia da Educação bem como da Teologia, entende-se que somente o ser que se dedica ao cuidado do seu semelhante e do cosmo, terá a alegria que a comunhão proporciona e realizar-se-á enquanto genuinamente humano.

Considerações finais

Dentre tudo que foi argumentado, se faz mister entende que, a partir do ponto de vista teológico-filosófico, quando se tem em mente que, ao longo da história, a humanidade sofreu com pandemias, ela nunca se deixou abater e amedrontar no sentido de se dar por vencida. Vale dizer que em face dos tempos desafiadores a humanidade é chamada a viver a serenidade e a responsabilidade. As doenças dos tempos passados nem todas desapareceram, mas, nem por isso o desespero tomou conta das pessoas. Hoje, sabe-se que o nível de medo e ansiedade está causando muita dor e sofrimento, de modo que as pessoas estão adoecendo sem ter Covid19. É importante ter equilíbrio, saber filtrar informações e evitar se embriagar de notícias.

No entanto, o que há de se defender veementemente, é a supremacia da vida perante os demais valores. Não existe outra opção de valor supremo que supere a vida. É dessa forma que a filosofia não se restringe a uma educação intelectual. E, com uma reflexão que não negligencia a pessoa e suas experiências, estimula sempre a uma investigação a favor da vida. É com esse modo de pensar que a filosofia e a teologia ajudarão a humanidade a construir significados para este tempo sem a pretensão de oferecer respostas prontas.

O tempo pós pandemia Covid19, inevitavelmente reivindica das pessoas um novo modo de viver, substituindo o consumismo e o egoísmo pela disponibilidade e o cuidado. A ética do cuidado deverá ter um grande espaço na vida humana. Entende-se que se está vivendo o século do cuidado com a natureza, pois o destino comum da humanidade está ameaçado se este cuidado global não se efetivar. O tomar consciência da relação fraterna como identidade própria dos seres humanos se desponta como uma evidente necessidade. Além da relação entre pessoas, pensa-se no amor mútuo entre o ser humano e a natureza que dela faz parte. A vida, de forma serena, dá sinais de que é uma necessidade e uma condição para que a humanidade volte

ao cultivo de uma Terra Sem Males. Reivindica-se hoje atitudes que exigem a construção coletiva de uma sociedade justa e em paz. Tudo isso parece grafias de uma mentalidade exageradamente utópica, pode até ser, mas sabe-se que sem utopia não se avança de um patamar para outro. O patamar destruidor e eivado de crises em que a humanidade se encontra, reivindica um movimento para a direção da vida plena para todos. Argumenta-se que sem os valores do Reino de Deus e sem a razoabilidade humana, dificilmente se encontrará o sentido do existir.

Da filosofia e da teologia, portanto, emanam um sentido de libertação, não somente uma libertação da catástrofe da pandemia coronavírus, mas sim de uma mentalidade fechada em si mesma. Entende-se que essa libertação é ponto primordial para o combate dos males que a humanidade e todo o planeta enfrentam nos tempos atuais. Portanto, é necessário passar da fenomenologia à libertação, ou seja, o fato de ler e compreender a situação contemporânea é apenas o primeiro passo. Reivindica-se a necessidade de reconhecer a epifania como revelação do rosto humano do pobre, da face devastada da natureza que conserva sempre uma exterioridade metafísica. Trata-se de uma descoberta do rosto transcendente, em cuja epifania começa a libertação real.

Referências

- AVIZ, João Bras de. **Carta aos consagrados e consagradas**. In. <http://www.congregazionevitaconsacrata.va/content/dam/vitaconsacrata/Avvisi/LETTERA%20MARZO%202020%20IT.pdf> (acesso 2 abril 2020).
- BOFF, Clodovis. Conselhos a um jovem teólogo. In. **Perspectiva teológica**, v.31. n. 83 (1999) pp. 77-96.
- BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**, Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- BOFF, Leonardo. **Seleção de textos espirituais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- BOFF, Leonardo. **Reflexão de um velho teólogo e pensador**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**. Na América Latian. São Paulo: Loyola, 1986.
- GESCHÉ, Adolphe. **O ser humano**. trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003.
- JAPIASSU, Hilton. MARCONDES, Danilo. Medo. In. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MESSIAS, Adriano. **Comunicação e Antropoceno: os desafios do humano**. São Paulo: EDUC, 2019.

MIRANDA, M. F. *Laudato Si: uma abordagem teológica*. In. **Revista de Teologia** (Buenos Aires), v. 52, p. 9-21, 2016.

MOLTMAN, Jürgen. **Há esperança para a criação ameaçada?** Trad. Levy Bastos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

PAPA FRANCISCO, **Encontro do Papa com os alunos das escolas do ensino básico**. In. http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/june/documents/papa-francesco_20170602_ragazzi-cavalieri.html. Acesso em 10 de junho, 2020.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal: Querida Amazônia**. São Paulo: Paulinas, 2020.

PESCHE, Otto Hermann. Graça. In. EICHER, Peter. **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993, p. 328.

RICOEUR, Paul. **O Si mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação do humano**. São Paulo: Paulus, 1993.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Um Deus para hoje**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

Recebido: em setembro de 2020

Aprovado: em outubro de 2020

O TEMPO HISTÓRICO PÓS-CATÁSTROFE: UMA LEITURA DE ADORNO SOBRE BECKETT

*Felipe Serafim Vieira*⁹²

Resumo

A proposta deste artigo é pontuar, num primeiro momento, leituras feitas por parte de uma tradição crítica do pensamento brasileiro que identifica, nos impasses de nossa história, características estruturais que interditaram o pensamento sobre nosso tempo futuro. Num segundo momento, vamos explorar a noção de “pós-catástrofe” encontrada no ensaio de Theodor Adorno sobre a peça *Fim de Partida* de Samuel Beckett, tendo em vista uma correlação com o tempo histórico do Brasil em 2020. O que significa viver num tempo pós-catastrófico? Como ele é inaugurado e quais suas consequências para a gestão da crise exigida pela pandemia de COVID-19? Estas são algumas das perguntas que tentaremos responder.

Palavras-chave: Adorno; Beckett; teoria crítica; catástrofe; covid-19

THE HISTORICAL TIME POST-CATASTROPHE: AN ADORNO'S READING ON BECKETT

Abstract

The purpose of this article is to point out, in a first moment, readings made by a critical tradition of Brazilian thought that identifies structural characteristics that prevented thinking about our future time in the

92 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR. Email: felipesfvieira@gmail.com

impasses of our history. In a second step, we will explore the notion of “post-catastrophe” found in Theodor Adorno’s essay on Beckett’s “Endgame”, in view of a correlation with Brazil’s historical time in 2020. What it means to live in a post-catastrophic time? How is it inaugurated and what are its consequences for the crisis management required by the COVID-19 pandemic? These are some of the questions that we will try to respond.

Key-words: Adorno; Beckett; critical theory; catastrophe; covid-19

Introdução

“Magog: O que acha? Qual vai ser a diferença entre a época antes da guerra e a de depois da guerra... assim por alto?”

Gog: Muito simples. Antes da guerra trabalhávamos das oito até as sete horas; depois, das sete até as oito.”

(Karl Kraus)

Ainda que seja, na maioria das vezes, irresistível traçarmos um paralelo entre o momento atual e *A Peste* de Albert Camus, que, de forma clarividente, descrevia não só uma pandemia viral mas também um caos social e político, podemos ver que o recurso à literatura como chave de explicação para os dramas do tempo do mundo vigente não para por aí; recentemente também *Crime e Castigo* de Dostoievski foi conduzido à baila (SILVA, 2019) indo além na astúcia combinatória entre os fatos virulentos da vida àqueles das narrativas literárias. No entanto, não se trata de demonstrar ponto por ponto como tal e qual obra responderá por nossas angústias e anseios. Iremos, antes, segundo a descrição clássica de Adorno nos voltar para a maneira que a obra de arte enlaça e configura (ora obedecendo, ora ultrapassando) as contradições imanentes da sociedade, codificando-as esteticamente de acordo com seu material, sua forma e conteúdo (Cf. ADORNO, 2012). Porém, temos de ter em vista que a obra resgatada aqui não é uma produção à luz dos acontecimentos que correm. Seria necessário, desta forma, sublinhar a correspondência entre as mediações sócio-políticas que alimentaram o caldo cultural no qual a obra foi produzida. Estamos a falar aqui de uma ambientação pós-catástrofe e a obra em questão é a de Samuel Beckett.

Beckett pode não iluminar em meio ao pesadelo como faz Dostoievski, nem ter a atualidade de sua obra reavivada de maneira inaudita como a de Camus, porém dela podemos depreender um diagnóstico de situação temporal, ou mesmo uma exposição de tendências que inviabilizam o tempo enquanto condição de possibilidade para satisfação de necessidades materiais, psicológicas, sociais – essas que conjuntamente possibilitam falar de uma “constituição de subjetividade”, que, no que lhe concerne, é necessária para pensarmos em termos de memória e perspectiva de futuro. Com a acreção da análise da historicidade material do teatro beckettiano a isso, poderemos trabalhar com o que Adorno

chamou de “sociedade pós-catástrofe” em seu ensaio sobre a peça *Fim de partida*, em contraposição ao que vem sendo ventilado nos grandes canais de mídia brasileira, assim como nos meios acadêmicos, como “novo normal”, ou “pós-normal”. Nesse sentido, a obra de Beckett nos auxilia a repensar a significação mais adequada à ideia de “fim”, não mais como um tempo de abertura para novas possibilidades, muito menos como tempo reconstrutivo, mas um fim em que não há mais um momento posterior encarado como o único tempo – de agora.

Antes, um esclarecimento: não podemos deixar de ter em vista que a articulação de uma obra literária com uma exposição teórica não se propõe a fazer simplesmente com que Beckett seja um mero exemplo das visadas de Adorno. De todo modo, o que a revisão destes autores nos faz ver é a relevância que somente a configuração literária de peças como *Esperando Godot*, *Fim de Partida*, ou mesmo de uma novela sua como *O Fim*, podem nos conceder os vínculos necessários que nos façam enxergar de forma mais aguda a situação política, ao mesmo tempo em que essa situação, por seu turno, ilumina a literatura. A partir disso dá-se outro tipo de visualidade à sua obra e a de seus problemas imanentes, sem reduzi-la a função de destino de uma ideia teórica. O recurso da literatura é inserido justamente num momento em que a teoria não expõe, ou expõe de maneira limitada, o problema que nos dispomos a trabalhar.

A catástrofe já aconteceu

“A história do capitalismo ainda está à espera de quem a narre na perspectiva de suas hecatombes.”
(Marildo Menegat)

Ora, não seria adequado começarmos uma discussão sobre o significado de uma experiência pós-catástrofe sem antes remeter à catástrofe ela mesma. Vemos como opinião corrente que o Brasil é um país construído a base de “milagres” – como nos remete Paulo Arantes citando Sérgio Buarque de Holanda (ARANTES, 2004), indo do ouro ao café, até a industrialização do país no século XX e, se pudermos expandir os exemplos, do crescimento econômico elevado entre os anos de chumbo da Ditadura Militar, passando pelo Plano Real, tendo por fim o “milagrinho” – termo utilizado por Laura Carvalho para descrever o *boom de commodities* acrescido do “maior acesso ao crédito e maiores investimentos públicos em infraestrutura física e social” (CARVALHO, 2018). Os exemplos se multiplicariam se nos voltássemos para o domínio da música: é o caso, por exemplo, do projeto utópico que Lorenzo Mammì identifica na Bossa Nova de João Gilberto (MAMMI, 1992)⁹³; do mesmo modo é esta a ideia central de Fernando de Barros e Silva em seu livro sobre Chico Buarque. No momento em que, na realidade,

93 A este respeito ver também o filme *Where are you, João Gilberto?* de Georges Gachot onde ele chega a dizer: “No Brasil, o tempo corre de maneira diferente. Como o ritmo da Bossa Nova”.

o paraíso brasileiro vacilava, a arte continuava dando-lhe o sustento e promovendo-o em seu imaginário.

Todas essas visões miraculosas, com maior ou menor grau de planejamento atribuído, se revelaram, em larga medida, miragens. No vaivém da dialética nacional que enxergava em nossa modernização um processo de atraso, os “milagres” brasileiros contribuíram para o engodo do mito do desenvolvimento econômico, assim como inicialmente nos mostra Celso Furtado. Tragando o Brasil para o interior de um raciocínio “etapista” onde passamos de país subdesenvolvido para país em desenvolvimento, almejando o panteão do núcleo orgânico do capitalismo (Cf. EISENSTADT; ROKKAN, 1973), as intervenções divinas foram encaradas como impulsionadoras que nos fizeram subir os degraus econômicos. Sem dúvida que esse corolário tem sua função, como explica Furtado:

A função principal do mito é orientar, num plano intuitivo, a construção daquilo que Schumpeter chamou de *visão* do processo social, sem a qual o trabalho analítico não teria qualquer sentido. Assim, os mitos operam como faróis que iluminam o campo de percepção do cientista social, permitindo-lhe ter uma visão clara de certos problemas e nada ver de outros, ao mesmo tempo em que lhe proporciona conforto intelectual, pois as discriminações valorativas que realiza surgem no seu espírito como um *reflexo* da realidade objetiva (FURTADO, 1996)

Trocando em miúdos, podemos entender que recorrer a um processo mitológico, ou uma narrativa ficcional de outra ordem, é justificado em termos de “visão”. O cosmos do mito é organizado de tal maneira que a realidade não pode se configurar. Porém, ele [o mito] é funcional no sentido de que as ilusões objetivas que cria acabam por iluminar o traçado entre os pontos que na realidade são obscurecidos. É de fato uma ideologia que produz uma percepção de alienação consciente. Recolocando o problema nos nossos termos: a junção do Brasil ao desenvolvimento tende a ser a conclusão de uma análise preenchida cnicamente.

Seguindo o fio de Furtado, veremos como é, na verdade, o conceito de “subdesenvolvimento” que será usado para definir adequadamente o resultado de uma determinada configuração – em sentido amplo, já que Furtado fala em “forma de vida” e não em economia de forma isolada – de um país na periferia do capitalismo. E ainda: o caráter de desenvolvimento do centro capitalista, que tem no seu horizonte um “projeto” (Cf. COHN, 2017), é inseparável da produção de subdesenvolvimento na periferia. Furtado demonstra isso pela análise de como a acumulação do centro reflete na periferia como aumento da desigualdade (FURTADO, 1996). Aparte a leitura de Furtado e de alguns outros autores⁹⁴ que encaram de maneira crítica o caráter *sui*

94 Gabriel Cohn relembra muito bem que autores como Bresser Pereira, Chico de Oliveira, Milton Santos e Florestan Fernandes (além do já supramencionado Celso Furtado) nunca deixaram escapar o “agulhão crítico” que o conceito de desenvolvimento ainda sustenta. Cohn vai

generis do desenvolvimento em nossas terras, podemos identificar na leitura “etapista” (seja ela de matriz weberiana ou marxista) do Brasil uma catástrofe interpretativa ou, ao menos, uma política econômica que nos levou para conclusões desastrosas⁹⁵. Contudo, um diagnóstico que esteja a contento da (de)formação do país pós-catástrofe não pode perder de vista os acontecimentos que nos trouxeram até aqui, indo além de suas querelas em torno das interpretações econômicas.

Deslocando o problema do subdesenvolvimento para um período mais atual, encontramos em Chico de Oliveira alguém que se debruçou sobre esse problema tão particular brasileiro por vezes se fiando, por vezes criticando Furtado; sem deixar de evidenciar suas conclusões sobre como ocorreu a catástrofe nacional. Em seu ensaio *O Ornitorrinco* veremos como isso ocorre. Cobrindo um longo período, mesmo que de forma bastante resumida, da história do Brasil, Chico faz o diagnóstico de um país que saiu da condição de subdesenvolvido, mas que, no entanto, continua reproduzindo os modelos de produção do subdesenvolvimento. O núcleo da conclusão de Oliveira está bem posta no seguinte trecho de seu ensaio no momento em que discorre sobre as oportunidades perdidas de resolução dos impasses impostos pelo nosso subdesenvolvimento:

A inserção na divisão internacional do trabalho capitalista, reiterado a cada ciclo de modernização, propiciaria os meios técnicos modernos, capazes de fazer “queimar etapas”, como os períodos Vargas e Kubitschek mostraram. O crescimento da organização dos trabalhadores poderia levar à liquidação da alta exploração propiciada pelo custo rebaixado da força de trabalho. A reforma agrária poderia liquidar tanto com a fonte fornecedora do “exército de reserva” das cidades quanto o poder patrimonialista (OLIVEIRA, 2013)

A não resolução dos impasses listados por Oliveira é devedora daquele acontecimento que marca nossa maior catástrofe recente: o golpe militar de 1964. Foi selado neste acontecimento, sempre segundo Oliveira, a incapacidade de acordo entre um “projeto emancipador” e o projeto de país pensado pela burguesia nacional. Mesmo que, durante os anos de ditadura, o país tenha seguido os rumos em direção a uma economia industrial nacional, a situação de “subordinação financeira” ao exterior se manteve, como expõe o sociólogo uspiano. A irresolução de nossos impasses de base geraria então a impossibilidade mesma do Brasil estar em pé de igualdade em termos de desenvolvimento

demonstrando ao longo de seu texto, ao passar por cada um desses autores, que o desenvolvimento tem mais a ver com “processo social” e menos com “processo de crescimento” econômico independente. A consequência dessa visão crítica sobre o conceito demonstra a maior seriedade que a “dimensão política” tem sobre a economia já que esta “não se limita a alguma modalidade técnica de planejamento”, abrindo uma brecha para escolhas conscientes por parte de seus agentes (Cf. COHN, 2017).

95 Nos baseamos, em larga medida, no texto *Estado e Desenvolvimento* de José L. Fiori.

tecnológico à maneira como a Terceira Revolução Industrial se impunha globalmente.

Isso é resumido pela conclusão de que a revolução molecular-digital da segunda metade do século XX nunca esteve no horizonte do Brasil, assim como mostra Roberto Schwarz em um prefácio iluminador ao livro de Oliveira:

A transformação do Brasil em ornitorrinco se completou, segundo Francisco de Oliveira, com o salto das forças produtivas a que assistimos em nossos dias. *Este foi dado pelos outros e não é fácil de repetir.* A Terceira Revolução Industrial combina a mundialização capitalista a conhecimentos científicos e técnicos, *os quais estão sequestrados em patentes*, além de submetidos a um regime de obsolescência acelerada, que torna inútil a sua aquisição ou cópia avulsa. Do ponto de vista nacional, o desejável seria incorporar o processo no seu todo, o que entretanto supões gastos em educação e infraestrutura que parecem fora do alcance de um país pobre e incapaz de investir. Nessas circunstâncias de neoatraso, os traços herdados do subdesenvolvimento passam por uma desqualificação suplementar, que compõe a figura do ornitorrinco (OLIVEIRA, 2013)

“Neoatraso” afinal “neosubdesenvolvimento”. É em *O Ornitorrinco* que Oliveira nos mostra como o subdesenvolvimento brasileiro deu mais uma volta no parafuso, mas agora menos como tragédia e mais como farsa. Menos como tragédia tendo em vista que – assim como salientado por Fernando Henrique Cardoso, citado tanto por Schwarz quanto por Oliveira – o nosso caráter subdesenvolvido selou sua condição com o Golpe de 64 assimilando a fórmula conhecida de sócio-minoritário do capitalismo, essa sim com caráter trágico, assim descrito por Chico: “o subdesenvolvimento não era, exatamente, uma evolução truncada, mas uma produção da dependência” (OLIVEIRA, 2013, p. 127). Visto que a desistência histórica da burguesia nacional foi uma escolha, Chico conclui que existia, por isso mesmo, uma “possibilidade aberta”. Outra escolha poderia ter sido feita, mas ficamos como ficamos. Ademais, a farsa que constituiu o “país em desenvolvimento” da época da redação d’*O Ornitorrinco*, além da impossibilidade endêmica de sua atualização em relação ao centro, é o fato de que sua reprodução está ligada ainda com as formas geradas pelo subdesenvolvimento: “o trabalho informal, que havia sido um recurso heterodoxo e provisório da acumulação, transforma-se em *índice de desagregação social*” (SCHWARZ, 2013, p.16). Tomando parte da ideia de que capitalismo e integração andam quase sempre juntos, as características do atraso brasileiro tornaram-se por si as características da nossa modernização. A catástrofe, nesse caso, é a funcionalidade do conjunto de fatores, a integração da desintegração.

Com os exemplos aqui dispostos podemos avaliar o que significaram, o que ainda significam, essas catástrofes brasileiras. Fica cada vez mais claro que são eventos em que não apenas suas conclusões,

mas seus processos em si mesmos são causas desastrosas geradoras de pontos de não retorno, que inviabilizam qualquer tipo de reconstrução ou retomadas. Assim, sua implantação não pode ser desvinculada de seu caráter programaticamente desintegrador. Como que numa dialética perversa, exatamente porque ela insiste em se autosuperar, o espírito do mundo encontra seu lugar e tem sua realização máxima na distopia. Enquanto tudo fica mais claro na medida em que a catástrofe atual coloca em evidência problemas estruturais de nossa sociedade que, outrora, para alguns, estavam num registro subterrâneo, aquele nosso mito caducou, não necessariamente o de “Brasil, país do futuro” em que catástrofes naturais são inexistentes e em que tudo se planta dá, mas o mito de que “as reformas lentas, porém graduais” (SINGER, 2012) podem ser retomadas e levadas adiante. Uma volta ao que antes era normal⁹⁶. Utopia retrospectiva para um cenário de distopia reinante.

Se a história do Brasil assim o é, definida muito mais pela progressão de suas catástrofes do que pelos interregnos milagrosos e os breves interlúdios de estabilidade, falar em progresso se configuraria de antemão como um escárnio. Assim como o é falar sobre como experimentamos este tempo do mundo e o modo como ele reverbera em nossa experiência cotidiana. Recuperados por Paulo Arantes em seu ensaio sobre *O novo tempo do mundo*, os conceitos de “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” de Reinhart Kosseleck servem à descrição de um tempo, inaugurado com a modernidade, em que a experiência, caracterizada como “passado atual”, pode ser acumulada de forma tal que a possibilidade de orientação das nossas ações atuais são geradoras de uma expectativa em relação ao futuro, o qual pode ser moldado com base naquilo que já aconteceu. Se essa relação aqui referida encontrou guarida num tempo histórico inaugurado pela Revolução Francesa, de acordo com o tipo de experiência que foi desfraldado e suas expectativas encetadas, há algo que hoje nos diferencia e que pode ser dito a partir desta mesma relação, assim como mostra Kosseleck:

[...] é a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferente, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico. Isto se pode apresentar com clareza [...] na estrutura de um prognóstico. O teor de verossimilhança de um prognóstico não se baseia em primeiro lugar naquilo que alguém espera. É possível se esperar também o inverossímil. A verossimilhança de um futuro previsto decorre, em primeiro lugar, dos dados anteriores do passado, cientificamente organizados ou não. O que antecede é o diagnóstico, no qual estão contidos os dados da experiência. Visto dessa maneira, o que estende o horizonte de expectativa é o espaço de experiência aberto para o futuro. As experiências liberam os prognósticos e os orientam (KOSSELECK, 2006, p. 313)

96 Por mais que no jargão dos comentaristas de economia de jornal se ouça descabros do tipo “novo normal”, ou mesmo “pós-normal” para descrever a situação posterior à pandemia, apenas o tempo dirá no que consistirá este suposto novo tempo do mundo.

Estamos hoje vivenciando uma outra tensão, argumenta Arantes a partir do esquema de Kossleck. Na mesma medida em que não há mais possibilidade de aprender com as nossas experiências, já que estas são catastróficas, fazer o prognóstico de um futuro possível baseado no passado é inconcebível.

A nova forma deste impasse sobre o “horizonte de expectativa”, explica Arantes em seu ensaio *Zonas de espera*, é marcada pela virada punitiva contemporânea do capitalismo. Mais notadamente localizadas nas zonas liminares em que habita o subproletariado mundial, uma nova forma de sociedade punitiva se forma e com ela são delimitados espaços nos quais uma determinada forma de experiência do tempo é sentida. Tendo a prisão como espaço de maior referência para sua tese, já que é o lugar por excelência em que a espera é a forma mesma da punição, Arantes nos mostra que a “virada” da virada punitiva significa um novo tipo de punição: punir para fazer sofrer. Num tempo em que as elites da sociedade são definidas pela sua velocidade e facilidade de locomoção, ficar em espera caracteriza um engodo para vida. A prisão é sua representação máxima, mas a espera como “fazer sofrer” é notada cotidianamente: nas “salas de espera”, no engarrafamento, na fila convencional daqueles que não detêm qualquer tipo de cartão “vip” ou “diamante”. Corroborando com o que dissemos ainda na introdução, vemos como essa determinada forma de experiência do tempo nos permite falar em constituições de subjetividades:

Soldando num bloco só a nova “pressa urbana” e a fila que a modula, ora acelerando, ora retardando, dosando a ansiedade dos que esperam, dóceis embora impacientes, certamente dessa *mise au rang* [...] decorrerão processos inéditos de subjetivação [...] a começar pelo tipo de “sujeito” moldado pela cultura do descartável que o *fast-food*, se não inventou, entronizou de vez (ARANTES, 2014, p. 163)

Poder se movimentar passa a ser entendido como fator de estratificação social, assim como investigar os controles do movimento significa desvendar uma nova forma de dominação – esta que por sua vez é responsável por um processo de cultura que nunca perderá de vista as novas formas de contenção social.

Com o perdão do esquematismo exposto acima nos adiantamos ao correlacionar o desaparecimento de um horizonte de expectativa em solo nacional, tendo em vista nossas catástrofes inviabilizadoras de qualquer ordem imaginativa de futuro, com o tema da espera, que é esse mesmo o insumo fermentador da obra de Samuel Beckett – seja em *Esperando Godot*, de forma mais explícita, sem em *Fim de Partida*, nossa peça de análise central.

Beckett e a pós-catástrofe

“*Clov*: Você acredita na vida depois da morte?”

Hamm: A minha sempre foi.
(Samuel Beckett)

Como comenta Fabio de Souza Andrade “as personagens de *Fin de Partie* estão às voltas com a tarefa de morrer, acabar de existir” (ANDRADE, 2001, p. 80). Se há um autor, ao longo do século XX, que se debruçou sobre a questão do fim de forma tão particular, este alguém foi Beckett. Não apenas pelo conteúdo apresentado de personagens moribundos e agonizantes, mas também na sua procura por adequar sua temática a construção formal do texto. Tal articulação representa enorme dificuldade e, alguém como Theodor Adorno, sabia muito bem disso. Adorno, autor com preocupação notória sobre os rumos da configuração artística no mundo do pós-guerra, reconheceu em Beckett os aspectos literários que coincidiam com suas intenções críticas da sociedade⁹⁷. Mesmo que as intenções do filósofo e a do escritor literário possam ser distintas, podemos ver a ressonância da famosa – e polêmica – sentença de Adorno sobre a impossibilidade da escrita poética após Auschwitz, como quando Beckett coloca as seguintes palavras na voz do narrador-personagem de sua novela *O Fim*: “Até mesmo as palavras nos abandonam, não é preciso dizer mais nada.” Veremos adiante como esta nova estratégia literária de encarar o problema do fim será frutífera para a maneira como Adorno buscou resolver problemas desenvolvidos ainda nos anos finais da Segunda Guerra, sobretudo no seu aforisma “Longe dos tiros” nas *Minima Moralia*.

Insistindo na aproximação entre os dois autores, os quais viriam a se encontrar em Paris no final de 58, veremos como no ensaio *Tentando entender Fim de Partida*⁹⁸, assim como nas obras *Dialética Negativa* e *Teoria Estética*, a influência de Beckett para Adorno foi decisiva. Diferentemente de Kafka, autor que Adorno se valerá para pensar a gestação do mundo administrado (*verwaltete Welt*), Beckett será quem melhor sintetiza a composição do estado da arte posteriormente aos horrores de Auschwitz, associando-o não apenas ao que Adorno chamará de “mutismo”, mas também à ultrapassagem da experiência da Guerra, mesmo que esta signifique a impossibilidade de elaboração de uma nova experiência:

Beckett, de um modo que só convém a ele, reagiu à situação do campo de concentração, uma situação que ele não nomeia, como se ela estivesse submetida à interdição das imagens. O que é se mostra, segundo ele, como um campo de concentração. Em um certo momento, ele fala de uma pena de morte perpétua. A única esperança emerge do fato de não haver mais nada.

97 Os fatos biográficos expostos neste trecho valem-se da biografia de Adorno escrita por Stefan Müller-Doohm.

98 Este ensaio de Adorno ainda não possui tradução para o português, optamos aqui por uma tradução livre de seu título. A edição consultada foi a de tradução inglesa ADORNO, Theodor. *Trying to understand Endgame*. In: *Notes to literature*. Tradução de Shierry W. Nicholsen. New York: Columbia University Press, 1991. pp. 24-275

E mesmo essa esperança é rejeitada por ele. A partir da fissura oriunda da inconsequência que se forja com isso, o mundo de imagens do nada vem à tona como algo que retém sua criação literária. [...]. Enquanto o mundo permanecer como é, todas as imagens de reconciliação, de paz e tranquilidade assemelham-se à imagem da morte. A menor diferença entre o nada e o que chegou ao repouso seria o refúgio da esperança, uma terra de ninguém entre os marcos de fronteira do ser e do nada (ADORNO, 2009, pp. 315-316)

A linguagem com a qual Beckett trabalha é aquela “afastada de toda significação” (ADORNO, 2008, p. 97), exatamente porque ela se vale de um mundo que jaz como resultado da barbárie. Se as personagens de Beckett parecem não dizer nada, ou, quando dizem, não expressam nada, deve-se ao seu mimetismo que não visa uma reconciliação, como bem observado no trecho acima. O sentimento predominante, portanto, é um sentimento de impotência – como alguém que se encontra desarmado numa *no man’s land*. Esta terra de ninguém, que seria o ambiente beckettiano por excelência, define-se como um microcosmos pleno de impossibilidades. As ações e falas tatibitate de suas personagens não são colocadas como uma suposta falta de sentido que se tornaria assim o próprio sentido, nem como um experimento de som puro, o qual o melhor exemplar seria a obra de Joyce, mas sim como uma paródia do drama tradicional. Seu balbuciar é um protesto contra os elementos discursivos da linguagem (do modo como poderíamos encontrar anteriormente as vanguardas históricas), assim como é um protesto sobre as consequências da catástrofe.

Mas, antes de prosseguir com a argumentação de Adorno, vamos posicionar a peça de Beckett. Publicada em 1957, a peça *Fim de Partida* nos apresenta quatro personagens: Hamm, Clov, Nagg e Nell, sendo estes três últimos submetidos às vontades do primeiro, que é cego e está sentado numa cadeira de rodas durante toda peça. Clov apresenta-se como seu subordinado imediato e colega, mas que insiste em ir embora e se desvencilhar de sua condição. Por último, Nagg e Nell, que vivem dentro de latas de lixos, ao longo da peça revelam-se como os pais de Hamm. O cenário onde tudo se passa é o interior de uma casa, mas o que está fora é por diversas vezes objeto de interesse de Hamm, ao qual ele pede para Clov descrições: “Clov: Como tudo está? Em uma palavra? É isso que quer saber? Só um segundo. (*Dirige a luneta para o exterior, olha, abaixa a luneta, volta-se para Hamm*) Cadavérico” (Beckett, 2010, pp. 76-77). Mais à frente um diálogo entre os dois nos revelará que ao ser perguntado pelo “horizonte”, Clov responde que está “Cinza”.

Predicar o “horizonte” como sendo algo “cinza” remete novamente ao conceito de horizonte de expectativa de Kosseleck, à maneira como Arantes o trabalha, na qual o contorno temporal torna-se preponderante. Há algo de indefinível na caracterização cinzenta do futuro. Uma impossibilidade patente de elaborar qualquer tipo de

perspectiva. No caso da representação de elementos do passado, os pais de Hamm, são condenados à lata de lixo da história; completamente esquecidos, eles já não conseguem mais articular suas experiências e tem que, por fim, se contentarem com as migalhas de biscoitos com que são alimentados pelo seu filho. É no rastro deste pensamento historiográfico que podemos especular sobre a dificuldade de fala das personagens beckettianas.

Se já destacamos aqui que a linguagem na obra de Beckett é marcada pela sua própria desintegração, vemos como isso é exemplificado tendo por assunto o tempo: “Clov: [...] Pergunto às palavras que sobraram: sono, despertar, noite, manhã. Elas não têm nada a dizer” (Beckett, 2010, p. 146). A impotência da linguagem é tomada para expressar a impotência de se posicionar diante de uma temporalidade. Notemos como isso aparece na *Teoria Estética* de Adorno quando ele diz que na obra de Beckett “A transcendência estética e o desencantamento encontram-se em unísono no mutismo” (Adorno, 2008, p. 97) é exatamente essa escrita sem significação que, na sua forma truncada e velada, acaba por conseguir falar daquilo que não se pode mais dizer. E, nesse sentido, Beckett inscreve-se por excelência no modernismo, já que, como observa novamente Adorno: “A arte é moderna através da mimese do que está petrificado e alienado. É assim, e não pela negação do seu mutismo, que ela se torna eloquente” (idem, p. 33). O que nos leva ao nosso ponto inicial sobre a catástrofe, precisamente por ser o material com o qual Beckett trabalha: o do rescaldo da destruição total, da aniquilação que faz com que o horizonte desapareça.

Vejamos agora este outro diálogo entre Hamm e Clov: “Clov: Não há mais maré. Hamm: Vá ver se ela está morta. Clov: Parece.” (Beckett, 2010, p. 119). A maré aqui colocada pode significar uma sorte de coisas. Afora sua definição oceanográfica, figurativamente, pode ser entendida como a força que impele as ações humanas conjuntamente com seus fluxos e refluxos, um movimento que se implica de forma necessária. Pois bem, esse movimento parece estar morto na peça. Se Beckett busca nesse simbolismo a confirmação do caráter estático do tempo, passamos a entender as características repetitivas de suas personagens. O tempo não passa, portanto nunca chegará a hora em que Hamm tomará seus medicamentos contra dor, os quais ele reclama a Clov uma porção de vezes, assim sendo condenado a viver em agonia. Em outras palavras, “a maré não vira” para as personagens de Beckett.

Aquilo que está fora de cena, de certa forma distante, já que é necessário o auxílio de uma luneta para melhor ser visto, assume-se que seja o verdadeiro cenário de uma catástrofe. A terra de ninguém, cinza, em que já não faz diferença se é noite, ou dia. De lá não há mais esperança de mudança e é de lá que se dá o tom estático do mundo. Atuando nesse cenário cercado pela morte e de ausência de movimento:

As personagens de Beckett se comportam precisamente de maneira primitiva, comportalmente apropriadas ao estado

de coisas pós-catástrofe, esse estado os mutila de modo que as personagens não podem mais agir de maneira diferente.⁹⁹

Assim é que Adorno nos concede o tempo histórico na qual a obra de Beckett é posicionada: na pós-catástrofe. Sendo que esse prefixo “pós” não significa um estágio posterior em que o que havia antes foi superado, ou completo. Significa, pelo contrário, que a catástrofe se tornou condição permanente e é carregada como um fardo. Se Adorno já notara que na peça *Os últimos dias da humanidade*, de Karl Kraus, seu título servia de descrição precisa para o saldo da Primeira Guerra Mundial, ele acaba por concluir que o saldo da Segunda deveria se chamar “após o fim do mundo” (ADORNO, 1993, p. 46).

Pode impressionar o fato de Adorno fechar este diagnóstico ainda em 1944. O que precisa ser entendido é como se inscreve na discussão da época em que já se elucubrava sobre como seria a vida após o fim da guerra. O que foi notado pelo filósofo frankfurtiano foi como as ideias de “reconstrução” estavam no ar:

O pensamento de que após esta guerra a vida possa prosseguir “normalmente” ou que a civilização possa ser “reconstruída” – como se a reconstrução da civilização por si só já não fosse a negação desta – é uma idiotice. Milhões de judeus foram assassinados, e isso deve ser mero entreato e não a própria catástrofe. O que afinal esta civilização ainda espera? E mesmo se a inúmeras pessoas ainda resta um tempo de espera, como imaginar que o que aconteceu na Europa não tenha consequências, que a quantidade de vítimas não se converta em uma nova qualidade de sociedade: a barbárie estará perpetuada (Ibidem, p. 47)

A noção de que uma volta à normalidade seria possível por meio de uma reconstrução do mundo anterior foi de fato predominante no imediato pós-Guerra na Alemanha, estendendo-se até a fase de

99 “Beckett’s characters behave in precisely the primitive, behavioristic manner appropriate to the state of affairs after the catastrophe, after it has mutilated them so that they cannot react any differently.” ADORNO, Theodor. *Trying to understand Endgame*. In: *Notes to literature*. Tradução de Shierry W. Nicholsen. New York: Columbia University Press, 1991. p. 251. É necessário um breve apontamento sobre como essa “escrita sem significação” pode ainda ser qualificada como mimética. No interior daquilo que poderíamos chamar de uma “teoria da expressão” que se esboça ao longo da obra de Adorno, vemos como o conceito de mimesis é tratado de forma bastante particular. A mimesis em Adorno não significa uma apreensão orgânica do exterior por meio da simples imitação, se trata muito mais de um impulso mimético que tem como destino os elementos coercitivos impostos à linguagem, como bem destacados no trecho dedicado a poesia de Paul Celan na Teoria Estética, em que é identificado o esforço de falar sobre o sofrimento sem, no entanto, se submeter a linguagem do sofrimento. O “mutismo” que permanece mimético é aquele em que os poemas de Celan “Imitam uma linguagem aquém da linguagem impotente dos homens, e até de toda linguagem orgânica, a linguagem do que está morto nas pedras e nas estrelas. [...] A linguagem do inanimado torna-se a última consolação da morte privada de todo sentido” (ADORNO, 2008, p.489). O que é dito para Celan serve igualmente para Beckett já que os dois partilhavam, segundo Adorno, do mesmo aspecto anorgânico na escrita. Com isso poderíamos concluir, portanto, que uma escrita que tem como pretensão “significar” algo é aquela que mimetiza a “linguagem impotente dos homens” e Beckett, nesse sentido, estava mais interessado em identificar os elementos que os faziam emudecer.

reformas nos anos 60 (Cf. MUELLER-DOOHM, 2005, p. 329). Adorno via nesse modelo de reconstrução uma missão fadada ao fracasso e, até mesmo, incapaz de obstruir os horrores que produziram o fascismo e o nazismo. Já em 1959, em sua palestra intitulada *O que significa elaborar o passado*, concluiu sobre como o fato de um *déficit* de elaboração resultou numa conformação com o existente, cavando as fundações para o renascimento de uma cultura autoritária. É essa lida malsucedida com o passado e com a catástrofe inauguradora do presente que a obra de Beckett é fundada. Agora, voltemos ao Brasil.

Estreava em 2016, realizada pela companhia Teatro Promíscuo, a peça *Endgame* de Beckett. Traduzida nesta ocasião por “Fim de Jogo”, com Renato Borghi, co-fundador do Teatro de Arena, na pele de Hamm e Elcio N. Seixas como Clov, a peça (encenada dentro do apartamento onde os dois residem no Rio de Janeiro) tem sido apresentada desde então. Em julho de 2020, reestrea no projeto de “Palco Virtual” do Itaú Cultural¹⁰⁰. Esta montagem, que segue à risca a tradução dos diálogos feita por Fábio de Souza Andrade, chama atenção pela opção da palavra “jogo” ao invés de “partida” em seu título. A mudança provoca um deslocamento significante. É verdade que se considerados os títulos originais em inglês e francês, “*Endgame*” e “*Fin de partie*”, assim respectivamente, abre-se margem para ambas as traduções, mas vejamos rapidamente como “jogo” e “partida” se diferenciam especialmente na configuração interna da peça.

Enquanto podemos encontrar em “partida” o ato de partir seja no sentido de corte (por exemplo, “partir” uma fruta em duas), seja no sentido de iniciar algo (como alguém que dá “partida” num carro), com “jogo” fia-se uma relação maior com a tradição teatral quando pensamos, por exemplo, num “jogo dramático” para nos referirmos à disposição do cenário em conjunto com os atores e atrizes, ou quando pensamos a partir do termo “*play*”, que no inglês refere-se à peça de teatro, mas também num jogar que ganha ares mais livres na brincadeira. O que poderíamos dizer que une “partida” e “jogo” é o seu sentido de disputa, quase como uma metáfora esportiva de jogo, ou partida, de futebol. Apesar disso ainda encontramos uma leve diferença que remete à partida como algo cindido e que, exatamente por isso, geraria o conflito, enquanto no jogo esse conflito teria como finalidade o entretenimento e a diversão. Com estas definições agora em mente, podemos encarar em que sentido elas são trabalhadas por Beckett, tendo em vista que o fim da partida, ou do jogo, nos ajuda a entender os encaminhamentos narrativos da peça, esses que, por sua vez, são atravessados por mediações históricas.

De acordo com Luciano Gatti, é possível o entendimento desta questão, sempre a partir de Adorno, pensando o fim da partida/jogo em relação à historicidade material da obra literária. Gatti observa

100 Gostaria de agradecer especialmente a Helena Maia pela referência desta montagem, a qual representou uma contribuição inestimável para o argumento final deste artigo.

como Adorno enxerga na peça de Beckett a parodização do drama tradicional – o que significa dizer que não há mais “unidade imanente de sentido” (GATTI, 2014, p. 589). Portanto, o fim da partida não significa apenas a dissolução dos conflitos (um vez que esses interditarium novos recomeços), este fim significa ao mesmo tempo fazer escárnio, seja do grande realismo, seja do caráter pedagógico do teatro de Brecht, que tentava se desvencilhar do ilusionismo do palco italiano ao mesmo tempo que removía o véu mistificador do capitalismo. Por meio desse recorte o fim do jogo passa a ser o fim do jogo dramático: a peça que é encenada num “abrigo” poderia significar o teatro como refúgio em meio ao mundo em ruínas, mas também uma condenação irônica do teatro, ao retratar como aqueles que lá estão restam inválidos, maltrapilhos, que só fazem repetir ações de cunho risível, como quando Hamm reclama um cachorro de mentira para fazê-lo carinho. O *fim*, portanto, é o término próprio aos sentidos das ações dramáticas teatrais; o arco de uma possível revolta da personagem de Clov, que é vilipendiada ao longo da peça, não resulta na transformação de sua condição ao final, mas sim na repetição de seu acomodamento.

A peça, originalmente publicada em 1958, aclimatou-se muito bem no cenário europeu do pós-Guerra ao evidenciar questões de difícil articulação para época, como foi o nosso intuito de demonstrar anteriormente. Não obstante seu posicionamento preciso diante de seu tempo, vemos uma correlação patente com a situação do mundo atual e, mais especificamente, com o Brasil. Um país que, formado na somatória de catástrofes, se encontra condenado aos arroubos autoritários de um presidente que, ocupando o cargo máximo do executivo brasileiro, tem suas ações direcionadas para a implosão das próprias estruturas do Estado. No momento em que a atual pandemia de Coronavírus (COVID-19) tem matado praticamente mil pessoas por dia no país, temos apenas um ministro da saúde interino. Devido ao tipo de contágio do vírus os colégios e as universidades estão fechados, apenas com aulas remotas, tendo a pasta do ministério da educação sido ocupada por dois nomes durante esse período, sendo que boa parte do tempo a pasta permaneceu vaga. A gestão da crise é catastrófica.

Confinados em casa durante uma quarentena que já conta muito mais do que 40 dias, nos resta assumir a condição das personagens de Beckett, isto é, esperar impotentemente. O retrato dessa vida cronicamente inviabilizada explica-se, em larga medida, pelo cenário pós-catastrófico em que estamos entocados. Se encararmos as montagens das peças de Beckett como sintoma da catástrofe permanente, encontraremos um exemplo curioso vindo de Susan Sontag. Em 1993, em meio a uma guerra civil que fervia a região dos Bálcãs, Sontag é convidada por Haris Pašović, diretor de teatro em Sarajevo e seu amigo, para encenar uma peça que seria escolhida por ela mesma. Não é sem surpresa quando a americana, que na época já era uma autora internacionalmente reconhecida e quem ocasionalmente dirigia peças de teatro, aceita o convite e decide montar *Godot* de Beckett. Há algo que acompanha a tensão criada

por suas obras e lhes dá um sentido. Seja durante a guerra, ou durante uma pandemia viral, o absurdo de seu teatro nos abate de forma a nos fazer pensar sobre a urgência da indiscernibilidade entre a condição transitória, ou permanente do tempo. A importância simbólica de *Fim de partida* inscreve-se justamente nesse momento do Brasil em que a pandemia logo de início fez uma vítima muito importante: o tempo. O tempo morto, o tempo do fim, é justamente a mediação histórica que tenciona as problemáticas de Beckett para o nosso estado. Seu entendimento sobre essa espera sem expectativa nos é fundamental para nos atermos ao pensamento do tempo do agora.

Partindo do diagnóstico de Adorno, na qual não há possibilidade de reconstrução de um mundo que endemicamente se autodestruíu, não podemos nos render ao fato de que no momento em que o Coronavírus deixar de ser uma ameaça mortal para humanidade e as atividades remotas voltarem a ser presenciais, não nos encontraremos num “novo normal”, ou num mundo “pós-normal”. Nada será como antes. No entanto, também, não deveríamos nos deixar seduzir por uma volta à normalidade, em razão de que essa era de fato o problema. Se for possível mais um recurso que corrobore com nosso argumento, podemos nos voltar para a psicanálise e encarar a catástrofe pelo seu outro nome: trauma. Em artigo intitulado *Descartes and the post-traumatic subject*, Slavoj Žižek discorre sobre o tema do estresse pós-traumático, demonstrando como, ao contrário do que se passa nos países centrais, a periferia do capitalismo nunca alcança esse momento do “pós”, posto que as violências perpetradas por aqui nunca cessam (ŽIŽEK, 2008, p. 11). O ponto desenvolvido por Žižek vislumbra as consequências que o não acontecimento desse tempo posterior ao trauma acarretam para constituição da subjetividade, chegando mesmo a dizer que “vivemos na época do fim da transferência” (Idem, ibidem, p. 16). Ao que nos interessa, mesmo que brevemente, seria demonstrar como os efeitos devastadores que este estado de trauma permanente, ou catástrofe, nos acometem. O fim da transferência seria para nós também o fim do afã de reconstrução, sem nenhum aprendizado incluso.

Referências

ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor. **Educação e emancipação**. Tradução de Wolfgang L. Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor. **Minima Moralia**. Tradução de Luiz Bicca. São Paulo: Editora Ática, 1993

ADORNO, Theodor. **Notes to literature**. Tradução de Shierry W. Nicholsen. New York: Columbia University Press, 1991.

ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. Tradução de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

ADORNO, Theodor. **Teoria Estética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

ANDRADE, F. S. **Samuel Beckett: o silêncio possível**. Cotia: Ateliê Editorial, 2001.

ARANTES, Paulo. **Novo tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.

BECKETT, Samuel. **Esperando Godot**. Tradução de Fábio De S. Andrade. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

BECKETT, Samuel. **Fim de Partida**. Tradução de Fábio De S. Andrade. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

BECKETT, Samuel. **Novelas**. Tradução de Eloísa A. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CARVALHO, Laura. **A valsa brasileira**. São Paulo: Todavia, 2018.

COHN, Gabriel. *Weber*, **Frankfurt: teoria e pensamento social 1**. Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

EISENSTADT, S. N.; ROKKAN, S. **Building states and nations**. London: Sage Publications, 1973. Vol. 1 e 2

FIORI, José Luís. Estado e Desenvolvimento. **a terra é redonda**. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/estado-e-desenvolvimento/>>. Acesso em: 4 de julho de 2020.

FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

GATTI, Luciano. Adorno e Beckett: aporias da autonomia do drama. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 130, Dez./2014, p. 577-596

KOSSELECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Tradução de Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006

KRAUS, Karl. **Os últimos dias da humanidade**. Tradução de Mariana Ribeiro de Souza. São José do Rio Preto, SP: Balão Editorial, 2017.

MAMMÌ, Lorenzo. 1992. “**João Gilberto e o projeto utópico da bossa nova**”. *Novos estudos Cebrap*, nº 34. São Paulo, novembro. 63-70

MENEGAT, Marildo. **A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe**. Rio de Janeiro: Consequência, 2019.

MÜELLER-DOOHM, Stefan. **Adorno: a biography**. Tradução de Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2005.

OLIVEIRA, Francisco. **Crítica à razão dualista: o ornitorrinco**. São Paulo, SP: Boitempo, 2013

SILVA, Fernando de Barros e. **Chico Buarque**. São Paulo: Publifolha, 2004.

SILVA, Fernando de Barros e. **Dentro do Pesadelo: O governo Bolsonaro e a calamidade brasileira**. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/dentro-do-pesadelo-2/>. Acesso em: 21 de maio de 2019.

SINGER, André. **Os sentidos do Lulismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SONTAG, Susan. **Questão de ênfase**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia da Bolso, 2020.

ZIZEK, Slavoj. Descartes and post-traumatic subject. **Filozofski vestnik**, Volume/Letnik XXIX, Number/Številka 2, 2008. 9-29.

Referências audiovisuais

FIM DE JOGO. Direção: Isabel Teixeira. Realização de Teatro Promíscuo. Brasil, 2020. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/secoes/agenda-cultural/palcovirtual/jogo-episodio-palco-virtual-2020>. Acesso em: 3 de julho de 2020.

ONDE ESTÁ VOCÊ, JOÃO GILBERTO?. Direção: Georges Gachot. Produção de G. Gachot; et al. Suíça; Alemanha; França: Gachot Films; Idéale Audience; Neos film, 2018. 1 DVD.

Recebido: em agosto de 2020

Aprovado: em outubro de 2020

O POSSÍVEL E O IMPOSSÍVEL: CONSIDERAÇÕES SOBRE ZONAS DE ESPERA

Eloyluz de Souza Moreira¹⁰¹

Resumo

A partir do conceito de *zonas de espera*, de Paulo Arantes, este artigo propõe algumas reflexões sobre a passagem do impossível ao possível, especialmente no que concerne a transformação da sociedade num sentido anticapitalista numa era neoliberal. Ressalta-se aqui o papel da imaginação nesse processo na medida em que ela também pode ter um lastro material.

Palavras-chave: zonas de espera. Paulo Arantes. neoliberalismo.

LO POSIBLE Y LO IMPOSIBLE: CONSIDERACIONES SOBRE LAS ZONAS DE ESPERA

Resumen

Desde el concepto de zonas de espera de Paulo Arantes, este artículo propone algunas reflexiones sobre la transición de lo imposible a lo posible, especialmente con respecto a la transformación de la sociedad en un sentido anticapitalista en una era neoliberal. Aquí, se enfatiza el papel de la imaginación en este proceso, ya que también ella puede tener un lastre material.

Palabras clave: zonas de espera. Paulo Arantes. Neoliberalismo.

101 Doutorando do PGFILOS/UFPR. Email: eloysmoreira@gmail.com

Acredito que essa seja a dinâmica fundamental. Transição. O ponto onde uma coisa se torna outra. É isso que faz de você, da cidade, do mundo o que são. É esse o tema no qual estou interessado. O ponto onde o diferente se torna parte do todo. A zona híbrida.
China Miéville, Estação Perdido

De que se trata

De repente, pelo menos para a imensa maioria de desavisados que não acompanha as publicações científicas sobre epidemiologia, o mundo se viu jogado numa imensa zona de espera. Não necessariamente a zona de espera ordenada pelo *#fiqueemcasa* – reservada a um grupo seletivo –, mas a zona de espera da incerteza sobre o que será da vida, uma espera obrigatória própria da impotência diante da onipotência avassaladora de um vírus.

Mas talvez seja justamente diante de uma situação como essa, quando algo que não estava dentro do possível acontece, que possamos considerar o que parecia impossível. É talvez nessas horas que a famosa e já batida (e muito interpretada filosoficamente) frase de Hölderlin – *onde cresce o perigo, cresce também a salvação* – ganha alguma concretude na experiência coletiva da realidade. É como se diante da pandemia – efetivação de algo que sequer aparecia para a maioria como possível –, a realidade sofresse alguma fissura, permitindo-nos enxergar algo para além do que está posto como normal.

Não é à toa que “voltar à normalidade” parece, cada vez mais, impossível diante não só de uma possível era das pandemias¹⁰², mas também diante do fracasso de políticas neoliberais no enfrentamento dessa situação, causando, exatamente por isso, debates como o da taxaço das grandes fortunas, que chegou a ser aprovada durante a pandemia num país origem do neoliberalismo¹⁰³. Nesse sentido, valeriam para nós as palavras de Adorno sobre a sociedade ocidental dos anos 1940:

Se fosse possível uma psicanálise da cultura prototípica dos nossos dias, se a predominância absoluta da economia não escarnecesse de toda a tentativa de explicar a situação a partir da vida anímica das suas vítimas, e se os próprios psicanalistas não tivessem, há muito, jurado fidelidade a esta situação, tal investigação revelaria que a enfermidade atual consiste justamente na normalidade (Adorno, 2001, p. 55).

É talvez diante dessa experiência de fracasso que se abrem as possibilidades para o que, até então, era impossível ou, digamos, anormal.

102 Um dos alertas é feito a partir do relatório da associação ambientalista *World Wide Fund for Nature* (WWF). Disponível em: <https://www.wwf.pl/sites/default/files/inline-files/report_en_biodiversity_and_pandemic_22_03_0.pdf>. Último acesso: 10/07/2020.

103 O debate ganha corpo por todo mundo, mas talvez impulsionado pelas recentes manifestações pré-pandemia, no Chile ele avançou rápido: disponível em: <https://exame.com/economia/chile-avanca-em-taxacao-de-fortunas-contrapandemia-faz-sentido/>. Último acesso: 10/07/2020.

No entanto, importante que se diga, não há aqui ingenuidade. De fato, não se pode, seriamente, defender que a pandemia é capaz de, por si só, alterar as condições materiais de produção da vida, como se, num passe de mágica, ela alterasse a ordem das coisas do capitalismo – como se fosse possível ignorar que nem a força da natureza pode destruir uma ordem que se impõe como a própria natureza¹⁰⁴.

Mas se já sabemos muito bem, desde Marx, que a ideia não é suficiente para mudar a vida¹⁰⁵, isso não significa que elas sejam de todo irrelevantes nos processos de transformação. As ideias também podem ser as marcas daquilo que se apresentam materialmente como possível, de modo que a fantasia, como diz China Miéville, faz parte do processo de transformação da realidade¹⁰⁶.

para Marx, a atividade produtiva humana, com sua capacidade de agir sobre o mundo e transformá-lo – o mecanismo próprio pelo qual as pessoas fazem história, embora não sob as circunstâncias de sua escolha –, está *baseada em uma consciência do não real* (Miéville, 2014, p. 113).

Novamente, estas considerações não se prestam à defesa da ideia como única força motriz de transformação, tampouco a garantir a possibilidade de realização daquilo que é imaginado. Trata-se, sim, de encontrar um espaço de possibilidade – aqui no interior de zonas de espera – para aquilo que, diante do existente, parecia impossível ou, ainda, trata-se de “criar um espaço mental que redefine – ou simula redefinir – o impossível” (idem, p. 114).

Do nosso tempo

Das várias mudanças da experiência da realidade que uma pandemia pode causar, uma das mais impactantes recai, certamente, sobre a experiência do tempo. Mas ainda podemos nos perguntar: que tipo de experiência do tempo – e, conseqüentemente, da realidade, tanto subjetiva quanto objetiva – estava posta antes da chegada do vírus e, por isso, foi a base de acomodação da nova temporalidade imposta pela pandemia?

Em 2014, Paulo Arantes nos apresentava um conjunto de ensaios que nos ajudam a responder essa questão. Não só pelo seu título mais

104 Tanto como uma “segunda natureza”, como diria Adorno (cf. 2009, p. 296) a partir do Lukács da *Teoria do Romance*, quanto como a natureza mesma, para um darwinismo social (cf. Dardot e Laval, 2016, p. 49-54), para ficar apenas dois exemplos de espectros políticos opostos.

105 Para ficarmos com poucas, mas inequívocas palavras, tomemos como exemplo a famosa tese 11 contra Feuerbach: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx, 2007, p. 535).

106 Miéville lembra o famoso trecho de comparação entre o trabalho dos homens e das abelhas em que Marx ressalta a particularidade: “no final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente” (Marx, 2013, p. 256).

que sugestivo – *O novo tempo do mundo* –, mas porque, de fato, quando organizados em constelação, os ensaios formam a imagem daquilo que, mesmo sem que tenhamos nos dado conta, já se impunha sobre nós de maneira acachapante como experiência da realidade. Isso se deve, de acordo com a tese geral do livro, remodelada a cada ensaio, ao fato de quase já não haver mais possibilidade de pensar a realidade para além daquilo que ela já é. Isso é exposto sob a ideia de que nosso horizonte de expectativas já não se constitui como algo distante e diverso, mas como algo quase indissociável da experiência atual da realidade. A experiência do possível é o que já é e, por isso, não haveria mais possibilidades para além das já dadas. Assim,

não obstante se tratar de uma temporalidade direcional, este movimento ascensional não conduz a um futuro qualitativamente diferente, quer dizer, embora reais e exponencialmente aceleradas, as transformações orientadas para o futuro, na condição de armadura abstrata de todo o processo, na verdade reforçam a necessidade do presente; como se trata de uma compulsão estrutural, a de empurrar o presente pra frente, essa forma de dominação através da dinâmica temporal que vem a ser o capitalismo tende paradoxalmente a se tornar cada vez mais “presentista” (Arantes, 2014, p. 72).

Isso não implica dizer que não haja mais transformação possível, mas que o processo de maturação para se construir a compreensão e se fermentar tais transformações já não possui mais o mesmo *tempo*. Com uma impressionante mobilização de elementos, tendências e eventos, e uma capacidade inigualável de apreensão da totalidade da ordem global sob o prisma da periferia, Paulo Arantes nos induz à percepção de que ocorrera uma transformação profunda no capitalismo global, cujas características giram em torno do que se convencionou chamar de neoliberalismo.

Quanto a isso, podemos dizer que a maneira como Pierre Dardot e Christian Laval (2016) desenvolvem a ideia de que vivemos sob uma nova razão do mundo vai ao encontro dessa percepção. Ainda que mais acentuadamente sob uma perspectiva econômica – sendo mais limitada, nesse sentido, diante da gama de elementos sociais mobilizados por Arantes –, a tese dos autores é a de que a normatividade neoliberal atravessa a vida dos indivíduos, conformando-os à lógica capitalista não por uma imposição, mas pelo assentimento (e até desejo) deles próprios. Não há um embate entre o desejo de liberdade e as imposições do trabalho exploratório, pois a liberdade no capitalismo neoliberal – ou seja, sob a nova razão do mundo – é conformada sob a lógica da concorrência mercantil.

Trata-se da mesma captura, por parte do neoliberalismo, da ideia de liberdade descrita da seguinte forma por Paulo Arantes, comentando e parafrazeando Dardot e Laval: “A novidade do neoliberalismo enquanto novidade do ‘governo’ das condutas (não confundir com

instituição estatal) é que ele não se define nem contra nem a despeito da liberdade, mas através da liberdade de cada um, no sentido de que todos se conformem por si mesmos a certas normas” (2014, p. 109).

O trabalho exploratório é imposto a si mesmo pelo sujeito e, cruelmente, isso representa para ele, como diz Byung-Chul Han (2015), a sua realização, de modo que não estar “submisso a ninguém” significa, na verdade, estar “submisso apenas a si mesmo” e, contudo, “a queda da instância dominadora não leva à liberdade”, antes leva a uma espécie de “liberdade coercitiva”. No fim das contas, a auto exploração é “mais eficiente que uma exploração do outro, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade”. Essa liberdade é paradoxal e a coerção se transforma em violência. Diante disso, “os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal.” (Han, 2015, p. 16-17). Essa nova ordenação da experiência da realidade – tanto subjetiva quanto objetiva – produz também o que Arantes chamou de zonas de espera, no interior das quais essa subjetividade neoliberal também é construída e reforçada.

Zonas de espera: sempre o mesmo

Parece estranho que se diga que num mundo cada vez mais dinâmico e acelerado, a espera seja cada vez mais acentuada. Diante disso, não surpreende que a *espera* – que, esboçando desde já o conceito de Paulo Arantes, resume-se ao ato de impotência diante de uma situação em que tudo que se possa fazer é aguardar – seja sentida como uma punição. Da espera enquanto expressão punitiva explícita no encarceramento prisional, passando pela agonizante triagem de campos de refugiados e cruzamento de fronteiras, até as intermináveis filas de benefícios sociais, há uma constante: quanto mais mobilidade, quanto menos se espera, mais bem localizado se está na escala das classes sociais. Se “fazer esperar já é punir” (Arantes, 2014, p. 150), o controle sobre tempo passa a significar, cada vez mais, uma definição de superioridade e de poder, formando algo como uma *microfísica da espera* (idem), retomando a compreensão foucaultiana de como se constroem as relações de poder.

Em outras palavras, se as mais diversas instituições guardam uma semelhança profunda com o modo de disciplinamento do corpo próprio das prisões, essa disciplina punitiva dos corpos se impõe também através da espera, da conformação a um tempo morto. De maneira geral, quem espera é o empregado, não o patrão; é o que não tem nada e precisa de assistência, não o que tem acesso a tudo; é o que transgredir a lei sem ter poder, não o que tem poder para transgredir a lei; quem espera é, enfim, o que sobrevive, não o que vive. Daí a ojeriza imediata da classe de cima à espera que, “alertados por um sexto sentido de classe”, tomam como que expressão de rebaixamento na sua posição social, “como se uma voz ousasse lhes ordenar: ponha-se no seu lugar

e limite-se a esperar, coisa que obviamente cheira à casa de detenção” (Arantes, 2014, p. 152).

Quem manda não espera, já quem obedece está imobilizado na rotina automatizada de afazeres que guarda, quanto mais baixo na escala social, cada vez menos poder de mobilidade instantânea, fruto da vontade própria. Quanto menos poder de decisão se tem sobre a própria mobilidade, mais próximo se está da ideia de máxima punição da imobilidade, a do encarceramento. Nesse sentido, mobilidade social, ascensão de classe, significa também, simplesmente, mobilidade, isto é, menos espera, mais controle do tempo, afinal, resumindo, “o tempo morto da espera punitiva é uma questão de classe” (Arantes, 2014, p. 151).

Ponto importante para o desenvolvimento destas reflexões é como essa caracterização das zonas de espera retomam o mote do livro de Paulo Arantes sobre nossos horizontes de expectativa: as zonas de espera são – dentre outras características que exploraremos adiante – de um tempo morto porque excluem a possibilidade do *novum*, desvanecem o horizonte numa névoa kafkiana de opções que não levam a lugar nenhum. As zonas de espera são, assim, uma espécie de escolhas pre-determinadas que conformam a experiência subjetiva ao presente, de modo que a escolha é uma ilusão de liberdade. Não é possível vislumbrar o diverso quando o existente é absoluto, trata-se de uma espera sem horizonte, que se tornou pura disciplina de adequação ao agora. Quanto a isso, sempre vale a pena lembrar a frase de Adorno sobre a liberdade: “livre só seria quem não precisasse se curvar a nenhuma alternativa, e no existir há um vestígio da liberdade de se recusar a todas elas” (Adorno, 2009, p. 191).

Inversão que confirma a regra

Vale ressaltar que dispor de controle sobre o próprio tempo pode incluir também uma experiência de espera, uma imobilidade, como a possibilidade de quebrar a rotina ou de esperar muito pelo voo no aeroporto, mas essa espera, obviamente, não consiste numa punição, mas num privilégio. É marca distintiva de quem controla seu próprio tempo e, por isso, pode “perdê-lo” como bem entender. Claro que à classe dominante também é imposta um tipo de espera pela ordem capitalista do mundo, aquela das agendas lotadas e dos compromissos intermináveis, por exemplo. Mais ou menos como diziam Adorno e Horkheimer (2006), ao interpretar o episódio das sereias da Odisseia e apresentar Odisseu como uma espécie de protoburguês: todos estão no mesmo barco, mas a posição de Ulisses ainda é a de mando (Cf. p. 36-42). Enfim, é reservado ao andar de cima o privilégio de, em várias situações, romper ou evitar a espera deliberadamente, pois a mobilidade se paga com dinheiro: “uma experimentada no polo dominante como um estorvo cuja eliminação também se compra e outra na base comprimida da pirâmide, que não obstante a sustenta, como um *surplus* de sofrimento que faz toda a diferença” (Arantes, 2014, p. 162).

Esse privilégio da mobilidade parece ter sido virado de ponta cabeça pela pandemia do novo Coronavírus, pois a relação da espera com a vida e com a morte se inverte. Hoje, poder esperar é o privilégio. É verdade que a humilhante espera na fila de auxílios ou atendimento do serviço público é ainda uma espera destinada ao pobre¹⁰⁷. É verdade que não esperar na fila é ainda uma mercadoria destinada só para quem pode¹⁰⁸. De modo que, nesse sentido, a pandemia ressaltou o poder de morte da desigualdade¹⁰⁹. Mas não é mais completamente válido, diante do vírus, que “pessoas que esperam simplesmente não existem” (Arantes, 2014, p. 172), pois a possibilidade de dispor do próprio tempo de maneira mais independente – poder esperar quando a mobilidade é a morte – fez com que a agonizante espera do “fique em casa” fosse sentida não como um rebaixamento ao andar inferior, mas como uma espera privilegiada. A Covid-19 gerou uma zona de espera que significa a vida, e poder esperar é para quem pode pagar. A espera se tornou repentinamente, diante do vírus, a mercadoria mais importante, e como todas as mercadorias vitais, é negada à base da pirâmide.

Assim, no fim das contas, ainda com base no texto de Paulo Arantes, essa particular inversão da categorização das zonas de espera não subverte, antes confirma a ordem geral de cunho punitivista que está no fundamento da formação de tais zonas no capitalismo contemporâneo. Se a tecnologia disciplinadora da espera é derivada do sistema prisional, e a sua essência punitiva promove uma inclusão baseada no sofrimento, como veremos, então a espera disciplina na medida em que, através do sofrimento, faz o corpo sobre o qual recai se acostumar com o seu lugar.

A subjetivação neoliberal

A pedagogia da espera é a de, num primeiro momento, explicitar a imobilidade e a falta de liberdade de quem está excluído, para depois, com requintes de crueldade, fazer uma absorção sádica ao sistema, através de uma “inclusão perversa” (Arantes, 2014, p. 172). Trata-se de acostumar as pessoas a, no limite, manterem-se à margem, ainda que sempre disponíveis, fora do alcance da ordenação jurídica

107 Passados quase três meses de pandemia no Brasil, mais de 10 milhões de pessoas ainda não tinham acesso ao auxílio emergencial, cujo nome não é por acaso, já que sem ele não há outra opção senão se arriscar insistindo numa rotina falsamente normalizada de trabalho. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2020/06/09/mais-de-10-milhoes-de-pessoas-ainda-nao-conseguiram-receber-o-auxilio-emergencial.ghtml>>. Último acesso: 10/07/2020.

108 No início de maio, em Belém, em meio à atividade doméstica passar como atividade essencial, pondo em risco desnecessário um grupo de trabalhadores já bastante precarizados, houve um aumento de procura por fretamento de UTI aérea, para levar pacientes para São Paulo ou Brasília, cujo valor chega a R\$ 120.000,00. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/sociedade/coronavirus-ricos-de-belem-escapam-em-uti-aerea-de-colapso-nos-hospitais-da-cidade-1-24412850>>. Último acesso: 10/07/2020.

109 Disponível em: <<https://portal.fiocruz.br/noticia/desigualdade-social-e-economica-em-tempos-de-covid-19>>. Último acesso: 10/07/2020.

que estabelece o que é o pertencimento à cidadania. “A rigor, a zona de espera funciona à margem do direito” (Arantes, 2014, p. 172), tal qual uma famosa espera infinita e disciplinada diante da porta da lei¹¹⁰. A relação de dependência dessa espera – afinal ninguém espera sem necessidade – revela seu caráter “inclusivo”. Lembrando que quem depende não possui alternativa, isto é, não vislumbra um horizonte, antes está preso ao que está dado como condição da existência.

A espera não é, nesse sentido, exclusão, mas integração subordinada, participação de quem pede permissão e que se vê constantemente jogado para fora da porta da lei, diante da qual se mantém erraticamente tentando retornar. Trata-se, enfim, de algo como um “eterno chegar” de quem nunca está realmente em casa, que nunca se sente pertencente, e cuja marginalização é realmente decisiva para a sua inclusão inconclusa ao mundo social.

Daí não fica difícil entender como essa engrenagem produz um *ethos* social de “obrigação humilhante do trabalho sub-remunerado” que se estrutura como um *workfare*, isto é, a transfiguração do horizonte que a assistência social representa – digamos, a porta do direito diante da qual se espera – em trabalho degradado, transferindo as responsabilidades pela inclusão perversa para o indivíduo. Em última instância, só o corpo disciplinado pela espera da inclusão marginalizada pode aceitar a exploração de si mesmo com certa naturalidade, ou até mesmo tomá-la como liberdade, afinal, se é para estar à margem, que dependa só de si mesmo. Nada mais, nada menos, que a nova razão do mundo, diriam Dardot e Laval.

Diante disso, poderíamos dizer que, para se chegar a esse ponto – de ativamente tomar seu completo desamparo como liberdade –, é preciso uma certa disciplina produtora de subjetividades, o que ficou caracterizado, por Arantes, pelo menos com relação às zonas de espera, como *microfísica da espera*. Em *A nova razão do mundo*, no entanto, Dardot e Laval nos dão um panorama mais amplo do longo processo de produção dessa subjetividade neoliberal, que “não é apenas uma ideologia, um tipo de política econômica. É um sistema normativo [...]” (2016, p. 8). Importante ressaltar como esse sistema mina continua e paulatinamente a ideia mais ampla de cidadania, atacando aquilo que se constituiu, também de maneira gradativa, a partir do século XVIII, como o direito à proteção social.

“Nada de direitos se não houver contrapartidas” é o refrão para obrigar os desempregados aceitar um emprego inferior, para fazer os doentes ou os estudantes pagarem por um serviço cujo benefício é visto estritamente como individual, para condicionar os auxílios concedidos à família às formas desejáveis de educação parental. [...] A figura do “cidadão” investido de uma responsabilidade coletiva desaparece pouco a pouco e dá lugar ao homem empreendedor. [...] Longe de ser “neutra”, a

110 “[...] o porteiro diz que não pode permitir sua entrada naquele momento. O homem reflete e pergunta, em seguida, se ele poderá entrar mais tarde. ‘Até é possível’, diz o porteiro, ‘mas agora não’” (Kafka, 2007, p.246).

reforma gerencial da ação pública atenta diretamente contra *lógica democrática da cidadania social*; reforçando as desigualdades sociais na distribuição dos auxílios e no acesso aos recursos em matéria de emprego, saúde e educação, ela reforça as lógicas sociais de exclusão que fabricam um número crescente de “subcidadãos” e “não-cidadãos” (Dardot e Laval, 2016, p. 381).

É justamente essa produção de subcidadãos que está em jogo na organização das populações a partir de zonas de espera e, mais do que isso, a desagregação da sociedade, isto é, do próprio sentido de *comum*¹¹¹. Não é à toa que a competição, a concorrência, é o núcleo dessa lógica de subjetivação. Com quem se compartilha um comum, a relação não se dá a partir da lógica da concorrência, mas da solidariedade. No ideal do neoliberalismo, no entanto, como já é bem sabido, essa solidariedade é um valor menor, pois não há sociedade, apenas indivíduos e suas famílias.

A desintegração desse laço social se daria concomitantemente a um esvaziamento da concepção de democracia – já que esta seria a condição para a cidadania tanto social, quanto econômica e política –, o que eles denominam, tomando o conceito de empréstimo de Wendy Brown, de *desdemocratização*. Trata-se, em última instância, de tornar a democracia inoperante sem destruí-la completa e abertamente. Se o indivíduo se torna, cada vez mais, um empresário de si mesmo, também o próprio Estado não pode ser mais do que uma empresa, que deve ser gerida por gestores buscando a eficácia. Diante disso tudo, o esvaziamento da noção de cidadania como uma garantia de autonomia proporcionada socialmente por seus próprios membros – uma liberdade social e coletiva, portanto – não afeta somente as relações de trabalho e a forma do Estado, mas a liberdade de maneira geral é ressignificada. “O neoliberalismo não destrói apenas regras, instituições, direitos. Ele também *produz* certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades” (Dardot e Laval, 2016, p. 15).

Se a própria concepção de democracia se esvai, a liberdade por ela garantida, bem como as restrições ao seu abuso também se esvaíam. Se a liberdade é individual, nunca um valor social, nunca uma liberdade política, então uma consequência disso é que o indivíduo pode ser livre – ao menos nessa noção reduzida e distorcida de liberdade – independentemente do regime político. Seja na democracia, seja num regime autoritário, bastaria garantir a ordem concorrencial, tomada como um dado natural, para que os indivíduos fossem livres. A liberdade individual concerne, especialmente, à propriedade, o que pode ser garantido em qualquer regime político. Desse modo, a democracia é um regime político como qualquer outro, que pode promover ou não a liberdade que realmente interessa.

Como já disse Hayek, “é possível para um ditador governar de forma liberal. E também é possível para uma democracia governar

111 Não por acaso o título do livro subsequente de Dardot e Laval: *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*.

sem liberalismo nenhum. Pessoalmente, prefiro um ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo”¹¹². É por isso que “o sistema neoliberal está nos fazendo entrar na era pós-democrática” (Dardot e Laval, 2016, p. 9). Nesse sentido, o neoliberalismo produziu suas justificativas para o autoritarismo e, não por acaso, teve o Chile de Pinochet como um de seus primeiros laboratórios.

Mas a anomia social e a desestabilização da democracia devem não só ser aproveitadas, mas também produzidas, de modo que a crise, para o neoliberalismo, não é seu fim, é uma forma de governo¹¹³. Diante disso, dizem nossos autores:

O sofrimento causado por essa subjetivação neoliberal, a mutilação que ela opera na vida comum, no trabalho e fora dele, são tais que não podemos excluir a possibilidade de uma revolta antineoliberal de grande amplitude em muitos países. Mas não devemos ignorar as mutações subjetivas provocadas pelo neoliberalismo que operam no sentido do egoísmo social, da negação da solidariedade e da redistribuição e que podem desembocar em movimentos reacionários ou até mesmo neofascistas. As condições de um confronto de grande amplitude entre lógicas contrárias e forças adversas em escala mundial estão se avolumando (2016, p. 10).

Essas duas possibilidades podem muito bem ser repostas nesse momento de pandemia. No Brasil é, certamente, uma questão candente, mas da qual não conseguiremos tratar nessas considerações. Mas se é certo que nada será como antes, isso pode significar uma sociedade mais autoritária, desigual e violenta, meramente agravando e aprofundando a lógica neoliberal que já se impunha antes da pandemia, ou uma sociedade capaz de reinventar seu horizonte de expectativas a partir de novas possibilidades que, agora, apontem para além de si mesma.

Zonas de espera: o impossível

No final do ensaio sobre as zonas de espera, Paulo Arantes nos apresenta uma centelha de otimismo que, para quem conhece o autor, sabe que lhe é pouco usual. As zonas de espera seriam, em grande parte, produto da estrutura de um “Estado Penal/Social”. Mas este tem uma razão para existir: se apresenta como uma “resposta ao crescimento da insegurança social” (Arantes, 2014, p. 190). Em outras palavras, trata-se de uma punição preventiva de uma “disciplina de espera que imobiliza os portadores daqueles riscos e perigos que se trata de expelir” (Idem, p. 192). Isso pode nos indicar que os riscos e perigos que a disciplina punitiva neoliberal procura conter não são plenamente controláveis,

112 Citado em Dardot e Laval, p. 182.

113 É dessa forma de governo por meio das crises de que trata Naomi Klein ao dizer que o neoliberalismo se vale de uma *Doutrina do choque*.

isto é, indica que as zonas de espera se apresentam como “painéis de pressão” sociais. Um barril de pólvora cuja faísca nunca se sabe de onde vem. É pensando nisso que Arantes procura nos lembrar que essa imobilização de “populações liminares” representa algo que

[...] historicamente, toda experiência liminar é indutora de processos de subjetivação. Foi assim, para dar um exemplo maior, com os primeiros “portadores” de uma escolha de conduta de vida “cristã” entre escravos, libertos e fugitivos na Roma antiga. Sem falar, para apenas mencionar um segundo caso de primeiro grandeza, na gênese subterrânea, nas zonas de espera na nascente sociedade industrial, de uma outra conduta de difícil “governo”, a vida operária (Arantes, 2014, p. 198).

Ainda que Arantes faça questão de não se comprometer, advertindo que isso não quer dizer que “o renascimento do horizonte do mundo – se ocorrer – se dará antes de tudo pelas veias abertas em suas zonas de retenção” (idem), não é possível negar o grau de concentração de força não só reativa, mas também construtiva presente nas zonas de espera, especialmente durante a pandemia, em que as contradições sociais se intensificam¹¹⁴.

São várias as manifestações, debates e organizações que se formaram como uma resposta vinda das zonas de espera, mas muito provavelmente os movimentos mais significativos tenham sido os protestos contra o racismo e a greve dos entregadores de aplicativos – o movimento antifascista também entraria nesse rol, caso tivéssemos tido tempo e espaço aqui para esse debate, o qual, certamente, não está desconectados dessas considerações sobre o capitalismo, como já vimos.

O que não podemos deixar de notar é que ambos os grupos estão encurralados em zonas de espera cada vez mais violentadas pelo neoliberalismo durante a pandemia.¹¹⁵ É verdade que não é possível garantir que há um novo mundo sendo gestado nas nossas zonas de espera cada

114 Vale ressaltar que mesmo antes da pandemia, vários eventos já apontavam para a ebulição dessas zonas de espera produzidas no capitalismo atual. Um desses eventos emblemáticos foram os protestos no Chile. Além de juntarem milhões de pessoas por semanas, conseguiram, mesmo diante da violência brutal promovida por agentes do Estado, fazer recuar as forças do governo neoliberal – lembrando para não se confundir “governo” com “instituição estatal”, ainda que neste caso tenha coincidência bem evidente. Os protestos se iniciaram por conta do aumento de passagem do metrô, mas ganharam força diante da violência da repressão policial. Foi quando as zonas de espera explodiram e exigiram mudança imediata e irrestrita da ordem social. “O neoliberalismo nasce e morre no Chile”, diziam cartazes e pichações à época. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/02/apos-4-meses-de-protestos-chile-nao-volta-a-normalidade.shtml>>. Último acesso: 10/07/2020.

115 Além do emblemático caso de George Floyd, assassinado por um policial branco enquanto estava desarmado e algemado, o assassinato por violência policial de populações periféricas cresceu, atingindo em sua maioria negros: disponível em: <https://cee.fiocruz.br/?q=Vulnerabilidade-da-populacao-negra>. Último acesso: 10/07/2020. Além disso, são a parcela da população mais vulnerável ao vírus: disponível em: <<https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,em-sp-risco-de-morte-de-negros-por-covid-19-e-62-maior-em-relacao-aos-brancos,70003291431>>. Último acesso: 10/07/2020. Já os entregadores estão em rotinas cada vez mais estafantes, com menos renda e com mais risco à saúde. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53258465>>. Último acesso: 10/07/2020.

vez mais evidentes – talvez, aliás, tenhamos mais motivos para acreditar que não. Mas o fato de, a partir delas, nós conseguirmos imaginar um outro mundo possível é muito significativo, pois só podemos fazê-lo se suas condições materiais já estiverem dadas. O impossível passa à dimensão da possibilidade mediante a luta material de populações encurraladas em zonas de espera e, nesse sentido, o possível possui um lastro material, não é mero devaneio. Quanto a isso, sempre vale a pena retomar uma abordagem da dialética negativa, que vai buscar no lugar negativo da experiência (no ainda não realizado) sua força concreta. Sobre isso, diria Adorno que:

Mesmo o pensamento que se opõe à realidade ao sustentar a possibilidade sempre derrotada, só o faz na medida em que compreende a possibilidade sob o ponto de vista de sua realização, como possibilidade da realidade, algo em direção a qual a própria realidade, mesmo que fraca, estende seus tentáculos (Adorno, 2013, p. 171).

Há algo de uma dialética negativa também em Paulo Arantes, já que as zonas de espera possuem também seu potencial materialmente posto de subversão da realidade. Diante da redução do horizonte de expectativas, ele fala em um “horizonte negativo de outro regime de urgência”, no interior do qual talvez se possa ver “a fisionomia mesma da Revolução, o Acidente original, em suma” (Arantes, 2014, p. 97).

Ainda que não deixe de ser significativo que a parte destas considerações destinada às possibilidades de transformação (anticapitalista) da realidade seja a menor e menos aprofundada, isso não indica apenas quão forte é o capitalismo na conformação da vida, e mesmo da imaginação, mas também que o novo é algo a ser construído, isto é, que o novo não está dado de antemão, como se pudéssemos antevê-lo no interior do sistema. Quanto a isso vale lembrar que mesmo Marx nunca apresentou muitas características da futura sociedade comunista, e em sua maioria eram características negativas: sem Estado, sem classes etc. E se, realmente, nada será mais como antes, que pelo menos pensemos desde já como pode ser, mesmo que para isso, precisemos recusar as escolhas já apresentadas e pensar o impossível.

Referências

ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, T. W. **Minima Moralia**. Lisboa: Edições 70, 2001.

ADORNO, T. W. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ARANTES, P. **O Novo Tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.

DARDOT, P. & LAVAL, C. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

HAN, B-C. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2015.

KAFKA, F. **O processo**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

MARX, K. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. **O Capital** (Vol. 1). São Paulo: Boitempo, 2013.

MIÉVILLE, C. *Marxismo e fantasia*. **Margem esquerda**, n. 23, p. 107-117, 2014.

Recebido: em setembro de 2020

Aprovado: em outubro de 2020

SEÇÃO II
INFORMATIVO NESEF

EM REPÚDIO AO DESRESPEITO ÀS PRERROGATIVAS DO DIREITO UNIVERSAL À EDUCAÇÃO NO ESTADO DO PARANÁ, COM A POLÍTICA DAS AULAS REMOTAS NO PERÍODO DE PANDEMIA

Coletivo do NeseF

Pai, afasta de mim esse cálice!
Chico Buarque e Gilberto Gil

Educação, direito de todos e dever do Estado. O Artigo 205 da Constituição Federal nunca foi tão desrespeitado. O contexto da atual política pública paranaense para a oferta da educação após o cancelamento das aulas presenciais, tem se configurado como mais um instrumento de exclusão e desigualdade social.

A Secretaria de Estado da Educação do Paraná organizou a continuidade da oferta durante o período de pandemia, com a transmissão de aulas gravadas por rede aberta de televisão (em multicanais da Rede Record, que não possui sinal de transmissão em todos os municípios do Estado), na disponibilização dos conteúdos via aplicativo Aula Paraná e *Google Classroom* e com as Trilhas de Aprendizagem, material para ser impresso para os estudantes que não têm acesso aos recursos tecnológicos necessários para o acompanhamento das aulas on-line.

Essas proposições não atendem a todos os estudantes da rede pública estadual de educação do Paraná, os quais apresentam, em um número bastante significativo, restrição de acesso às tecnologias digitais de comunicação. Embora haja a possibilidade de se fazer a impressão das atividades – que tentam suprir essa carência com relação ao acesso – os materiais disponibilizados, tanto virtuais, quanto físicos, são insuficientes para a aquisição dos conhecimentos e a aprendizagem que resulta desse processo tem sido inócua, senão nula.

Alheia à escuta dos docentes e pedagogos e às problemáticas inerentes ao processo pedagógico remoto, pouca ou nenhuma atenção tem se dado à saúde e aos problemas sociais e familiares dos estudantes. Tempo excessivo do uso de computadores e celulares, exposição de menores aos perigos no mundo virtual, além dos problemas sociais e emocionais causados pelo isolamento social e pela perda de emprego e renda de muitas famílias, estão presentes na realidade concreta, porém são ignoradas pelo atual Secretário e equipe gestora da SEED.

Os trabalhadores da educação têm sido submetidos a uma carga excessiva de trabalho, que supera, em muito, o número de horas que, legalmente, deveriam exercer. São pressionados e controlados diariamente de várias maneiras: decisões são tomadas, comunicadas e revistas diariamente. Além de administrar a profusão de informações e desmentidos, os docentes, que são o elo mais próximos aos estudantes, são obrigados a mediar a busca insana, da parte da SEED, NREs (Núcleo Regional de Educação), direções e respectivas equipes por resultados traduzidos, segundo eles, em acessos, que valem presenças (sic!) e realização de atividades para as quais são atribuídas notas. Aos professores cabe “tentar” manter os estudantes acessando o aplicativo Aula Paraná ou o Google Classroom, atualizar diariamente os registros de frequência e notas no Livro Registro de Classe On-line, interagir com responsáveis e estudantes, etc. Para tanto, a maioria utiliza recursos próprios de internet, telefonia e outros equipamentos.

Na segunda quinzena agosto, a SEED passou a exigir a realização de reuniões on-line com os estudantes, por meio do Google Meet, numa absurda interação sincrônica com os estudantes que tem acesso à tecnologia. Embora no dia 28/08/2020 o secretário de Educação do Estado do Paraná, após live realizada pelo Youtube, tenha recuado de sua intenta determinação de obrigar o uso síncrono do Google Meet, a constante cobrança por parte dos NREs e da equipe de tutoria, continuam. É constante o ranqueamento e exposição das escolas com os dados de acesso de estudantes e professores nas turmas no Google Classroom, da quantidade de reuniões on-line realizadas pelo Google Meet e de outros dados obtidos via aplicativos usados para controlar e medir acessos e movimentos dentro dos Apps Google. Nota-se uma discutível ligação entre o sistema estatal de dados educacionais, incluindo os dados dos funcionários, e o alcance da Big Data.

Apesar da precariedade das aulas remotas, o secretário de Educação e do Esporte insiste em afirmar em entrevistas frequentes, que

a oferta do ensino remoto pela rede estadual tem sido melhor do que a de muitos países europeus. Age como se não houvesse problemas, permanecendo alheio ao que estudantes, professores e responsáveis tentam denunciar.

Diante do exposto, afirmamos nosso compromisso com a educação pública e o respeito às peculiaridades de estudantes e trabalhadores da educação. Defendemos o direito à liberdade dos professores de desenvolverem seus planos de trabalho docente, o respeito aos pilares da gestão democrática e a autonomia das escolas, sobretudo nesse momento de Pandemia. Posicionamo-nos pela valorização das equipes pedagógicas e gestoras das escolas; pela oferta de estrutura adequada para acesso aos estudantes, tanto em vulnerabilidade social e/ou econômica, como das comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas, do movimento dos trabalhadores e escolas do campo e por políticas que considerem as especificidades locais. Em suma, denunciemos o caráter empresarial e autoritário assumido pela educação paranaense, reivindicando que a autonomia pedagógica, vislumbrada pela LDB 9394/96, seja a premissa democrática que norteie a escola pública e, principalmente, que ela receba do Governo do Estado do Paraná o respeito que merece e ao qual tem pleno direito.

Recebido: em agosto de 2020

Aprovado: em outubro de 2020

SEÇÃO III
ENTREVISTA

A NEGAÇÃO BOLSONARISTA SOBRE O COVID É UMA NOVA FORMA DE AUTORITARISMO HOMICIDA

Michael Lowy

O professor e diretor de pesquisas do *Centre National de la Recherche Scientifique* fala com exclusividade à Revista do NESEF

O professor, escritor e ensaísta Michael Löwy, diretor de pesquisas do CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*) em Paris, considerado um dos maiores especialistas em Marx, Benjamin, Lukács e Rosa Luxemburgo do mundo e autor de, entre outros, *A Teoria da Revolução no Jovem Marx* (reed. 2012), *O que é o Ecosocialismo* (2014), *Redemption and Utopia* (1992) e *A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin* (2020), aceitou o convite da Revista do NESEF para traçar um panorama sobre a realidade brasileira, afligida simultaneamente por duas doenças graves: o COVID-19 e o bolsonarismo. Sem meias palavras, Löwy aponta a estratégia “homicida” embutida na postura negacionista do governo federal e de seus apoiadores em relação ao coronavírus, feita de caso pensado para penalizar justamente as populações mais frágeis socialmente.

Mas não é apenas neste campo que o país padece de um mal de difícil erradicação: para Löwy, o híbrido entre discurso religioso e autoritarismo, assim como a aliança entre obscurantismo anticientífico e neoliberalismo, encontrou um inédito apoio popular que torna o bolsonarismo um caso ainda a ser completamente entendido no Brasil. Na entrevista, ele ainda comenta sobre a necessidade do resgate do pensamento revolucionário de Marx e Benjamin para traçar caminhos

que permitam ao pensamento e ação progressistas brasileiras uma convergência de lutas e estratégias que, para o autor, seria o único elemento possível de reunir a força necessária para deter a escalada autoritária que se faz presente no âmago da sociedade brasileira.

A Revista do NESEF, para esta entrevista, mobilizou a colaboração dos pesquisadores doutorandos Lucas Lipka Pedron, Barbara Canto, Izis Tomass e Gustavo Fontes (UFPR) e dos professores Camila Milek (SEED/PR), Paulo Vieira Neto (UFPR) e Benito Maeso (USP). Agradecemos a consultoria e coordenação técnicas do professor Emmanuel Appel (UFPR) sobre a obra de Löwy e os *inputs* para diversas questões da entrevista.

Revista do NESEF: Primeiramente, felicitações pelo Prêmio Walter Benjamin 2020. Dialeticamente, o que representa uma premiação destas – já que premiações são exemplos de ortodoxia acadêmica – para uma leitura não-ortodoxa (uma leitura do Sul do mundo, feita, em suas próprias palavras, por um “latino-americano”) de um pensador nada ortodoxo como Benjamin?

Michael Löwy: Obrigado, mas simplesmente o Júri é composto de pessoas pouco ortodoxas, algumas das quais escolheram de viver na América Latina. Isto deve explicar sua atribuição a mim do Prêmio deste ano.

Revista do NESEF: Sua tese doutoral tem como título *A teoria da revolução do jovem Marx*. Chama a atenção, também, o título de seu último livro (*A revolução é o freio de emergência*), que traz em primeiro plano o tema da revolução, como que fazendo um arco de Marx até Benjamin. Essa palavra, no entanto, é considerada maldita por muitos, que insistem em uma retórica reformista de um sistema que se apresenta em completo caos ou em revoluções que não abrangem a dimensão macrossocial. As leituras contemporâneas de Marx e, principalmente, de Benjamin, pilar do texto, fazem questão de colocar essa palavrinha bem longe dos holofotes. Mesmo estes autores, se colocados lado a lado, teriam conceitos de revolução que, hoje, talvez não deem conta da complexidade da realidade. Surge então a questão: de que revolução falamos agora – ou como é possível falar de revolução hoje? Qual ou quais os objetos históricos em relação aos quais seria possível organizarmos nosso pessimismo para aproveitarmos a porta estreita por onde pode vir o Messias, parafraseando o final das *Teses sobre o conceito de História*?

Löwy: Com efeito, existe uma grande proliferação de trabalhos sobre Marx ou Benjamin que não se interessam por sua vocação revolucionária. Reduzem Marx à um estudioso das contradições do capitalismo e Benjamin a um crítico literário particularmente sutil. Com isto se perde algo essencial de seu pensamento, que é precisamente o imperativo categórico de transformar o mundo, através de um movimento revolucionário das classes oprimidas.

Se queremos falar de revolução *hoje*, é indispensável partir das ideias de Marx e de Benjamin, mas precisamos integrar uma nova

dimensão: a crise ecológica, a ameaça de uma catástrofe sem precedentes, a mudança climática. Ela não está ausente dos dois grandes pensadores, mas toma hoje uma centralidade que não tinha no século 19 ou mesmo nos anos 1930. A porta estreita é a conjunção entre a crise social e a crise ecológica, mas nada garante que a Redenção revolucionária poderá passar...

Revista do NESEF: Recentemente, você apresentou um artigo que descreve os principais pontos do neofascismo apresentado pelo atual governo brasileiro e personificado por Bolsonaro. Percebe-se que à violência, agressividade, controle e nacionalismo são acrescentadas características que por vezes são até contrárias a estas, como o neoliberalismo que submete todos ao imperialismo americano e a falta de compromisso com a verdade. Isso torna escorregadio lidar com o neofascismo e os permite esgueirar por diversos discursos, que se contradizem. Dado este panorama, poderíamos dizer que há um núcleo duro ou uma agenda neofascista tão nítida como eram as agendas nazista e fascista? E, pensando que o aspecto autoritário e reacionário que se manifestou no Japão, na Hungria, EUA, etc. difere em aspectos importantes do fascismo dos anos 30, qual a semelhança estrutural que possibilita a comparação entre o fascismo e neofascismo?

Löwy: Como tratei de explicar no artigo em questão, o neofascismo não é a repetição do fascismo dos anos 1930: é um fenômeno novo, com características do século 21.

Por exemplo, não toma a forma de uma ditadura policial, mas respeita algumas formas democráticas: eleições, pluralismo partidário, liberdade de imprensa, existência de um Parlamento, etc. Naturalmente, trata, na medida do possível, de limitar ao máximo estas liberdades democráticas, com medidas autoritárias e repressivas. Tampouco se apoia em tropas de choque armadas, como o eram as SA alemãs ou o *Fascio* italiano.

Isto vale também para Bolsonaro: ele não é nem Hitler nem Mussolini, e não tem nem mesmo como referência a versão brasileira do fascismo nos anos 1930, o integralismo de Plínio Salgado. Enquanto que o fascismo clássico propugnava a intervenção massiva do Estado na economia, o neofascismo de Bolsonaro é totalmente identificado com o neoliberalismo, e tem por objetivo impor uma política socioeconômica favorável à oligarquia, sem nenhuma das pretensões “sociais” do fascismo antigo.

O que Bolsonaro comparte com o nazi-fascismo é o autoritarismo, o culto do chefe (*Duce, Führer*), a mitologia nacionalista reacionária, o ódio o “comunismo”, e a mentira grosseira como método de comunicação. Não é por acaso que um ministro de Bolsonaro citou frases de Goebbels em seu discurso (teve que se demitir depois dessa). Se pudesse, Bolsonaro estabeleceria uma ditadura com traços fascistizantes, mas não tem, por enquanto, condições para fazê-lo.

Revista do NESEF: Se o fascismo, para muitos, é subproduto de uma revolução fracassada (ou não-aproveitada), da perda de

oportunidade histórica de aproveitar uma crise do capitalismo, este neofascismo de hoje poderia ser pensado como a perda do quê em relação ao neoliberalismo?

Löwy: O neofascismo atual não resulta de uma revolução fracassada, nem de um perigo revolucionário que conduz as classes dominantes a optar por esta saída de extrema-direita. Até certo ponto pode ser explicado pelo fracasso das tentativas reformistas de superar o neoliberalismo sem romper com seus fundamentos socioeconômicos.

Revista do NESEF: O autoritarismo atual parece vinculado organicamente às vicissitudes do neoliberalismo e até certo ponto seria uma consequência visível de sua aplicação: no Brasil, o regime autoritário de Bolsonaro finalmente levaria a cabo as reformas tão desejadas pelos “liberais” de plantão. Podemos agora pensar esse processo como indício de uma mutação ou de uma crise no capitalismo – ou ao menos no projeto capitalista brasileiro?

Löwy: O desejo das classes dominantes de levar a cabo um programa neoliberal brutal não é nada novo, e muito menos uma crise ou mutação do capitalismo brasileiro. O “novo” é o apoio popular (55% dos eleitores) que este nefasto projeto conseguiu: algo sem precedente na história do Brasil. Felizmente este apoio esta derretendo como gelo no sol do meio dia. Sua crise e eventual colapso poderá levar, talvez, a uma contestação social ampla do neoliberalismo.

Revista do NESEF: Chama a atenção, como você mesmo pontua, o caráter obscurantista e anticientífico presente no consórcio neopentecostalismo e messianismo bolsonarista. Esta busca do sobrenatural, do telúrico e do transcendente como saída para a decadência e dissolução do tecido social pode ser encontrada tanto no Tradicionalismo de Steve Bannon e nos neopentecostais brasileiros (a forja que criou esta face do monstro que encaramos hoje) mas também em muitos discursos tidos como progressistas (isso em escala mundial, um certo híbrido entre a fuga para a Floresta Negra e o Bom Selvagem) e no já consagrado messianismo da vida social brasileira, para expandir o conceito além do campo da política e do Salvador da Pátria. Como seria possível uma crítica de base materialista se vivemos imersos no onírico e na superstição? Ou o materialismo chegou a seu limite como ferramenta para análise da sociedade?

Löwy: Como aponta com muita razão Roberto Schwarz, a combinação esdrúxula de “progresso” e atraso é uma característica da história do Brasil, desde a associação entre “liberalismo” e escravidão no século 19. Com a ditadura militar tivemos “desenvolvimento econômico” e destruição da democracia. E agora temos este sinistro casamento do ultra neoliberalismo com o obscurantismo dos neopentecostais e do próprio BolsoNero. O materialismo histórico explica como este “desenvolvimento desigual e combinado” é uma característica geral do capitalismo, em particular nos países periféricos. Isto nada tem a ver com o Bom Selvagem: para Bolsonaro os índios são “inimigos do progresso” a serem “neutralizados”, e a floresta deve ser “limpada” para a “boiada passar”.

Revista do NESEF: Ainda tendo a ideia do messianismo em foco, qual chave explicaria a adoração pelo Messias invertido que ainda mantém-se sólida em um grande percentual da população – ainda que a própria sobrevivência das pessoas que compõem este percentual esteja em risco devido à política genocida de Bolsonaro? Apenas a influência dos Malafaias e Macedos seria suficiente para explicar este fenômeno? A própria caracterização demonizada de Bolsonaro pela esquerda não indica também um retorno a um conceito distorcido de messianismo, seja pela adoração ao messias da guerra por parte das hostes bolsoafetivas, seja por uma certa esperança e espera por um messias na oposição? É pertinente ou viável voltar a disputar um campo revolucionário socialista no plano da mística (moderna ou contemporânea), pensando a partir dos termos inaugurados por Georges Sorel e reinterpretados por Carlos Mariátegui, ao propor um paralelo entre os espíritos revolucionário e religioso?

Löwy: O apoio ao Jair Messias Bolsonaro está em baixa, mas ainda tem uma base social considerável. Sem dúvida o sustento dos neopentecostais é uma parte da explicação, mas não é suficiente. Para mim ainda esta faltando uma análise convincente deste fenômeno.

Mariátegui, referindo-se a Sorel, mas com uma perspectiva bem mais radical, insiste na dimensão “mística” da revolução socialista, isto é, a fé no combate emancipador, o compromisso com a causa dos explorados, a disposição heroica a por em risco a própria vida. No Brasil, a fé religiosa do cristianismo da libertação é uma das mais importantes fontes dos movimentos sociais de luta anticapitalista. Mas nem para Mariátegui, nem para os teólogos da libertação, não se trata de esperar por um Messias revolucionário. O Messias da emancipação popular é o próprio Povo.

Revista do NESEF: Uma das questões mais proeminentes nesse período é sobre o que caracterizaria de fato o estado de exceção, em especial em tempos de pandemia. Seja por uma suposta restrição de liberdades individuais, seja pela expansão da atuação repressora do estado em comunidades e grupos historicamente marginalizados, os limites do controle, vigilância e opressão social parecem estar em xeque. A realidade brasileira, onde o acirramento do autoritarismo negacionista de Bolsonaro, conciliado com a recusa da implementação de medidas de contenção da pandemia, parece expor uma mudança de paradigma para pensarmos o estado de exceção, que por aqui sempre pareceu ser a regra. Quais regras poderiam caracterizar o estado de exceção hoje?

Löwy: A população pobre e negra da periferia brasileira vive em um estado de exceção há muitos anos (senão séculos!). Com a crise do coronavírus aparece uma nova forma de autoritarismo homicida: a recusa de tomar as medidas mínimas necessárias para conter a epidemia, partindo da ideia absurda de que “inevitavelmente 70% da população vai ser contaminada” (Bolsonaro dixit). O que significaria, com a taxa de mortalidade atual, milhões de mortos. É uma espécie de “darwinismo social” de corte tipicamente fascista: a sobrevivência dos mais fortes.

Revista do NESEF: A crise pandêmica que o coronavírus proporcionou fez com que alguns outros assuntos urgentes fossem legados a segundo plano. A crise ecológica que tem se acentuado exponencialmente, para usarmos um termo atual, perdeu espaço e deixou de ser a causa que levaria ao apocalipse mundial. No entanto, no dia 22 de abril de 2020, Ricardo Salles, em uma reunião ministerial, tornada pública por decisão do STF em 22 de maio do mesmo ano, declara que a atenção dispensada pela imprensa à pandemia do coronavírus era uma espécie de oportunidade para perpetrar reformas, em suas palavras, “infralegais de desregulamentação e de simplificação”, fala que reflete o tom da política do governo Bolsonaro em relação ao meio ambiente, que agora vê um momento conveniente para continuar e aprofundar o seu direcionamento. No mesmo mês em que ocorreu a reunião, o desmatamento na Amazônia registrou um acréscimo de 63,75% em relação a abril do ano passado. Em relação a março de 2020, o acréscimo foi de 24,2% (Deter-B, INPE). Continuamos queimando combustível fóssil, a Amazônia tem sido alvo das maiores queimadas já registradas, e não se tem visto nenhum indício de que o consumo venha a ser desestimulado. Como lidar de forma conjunta com estas questões que, ao que parece, concorrem para se tornarem as maiores preocupações que a humanidade terá pelos próximos anos, se tivermos sorte?

Löwy: Estou profundamente convencido de que a crise ecológica, e em particular a mudança climática, já é, e será mais ainda nos próximos meses e anos, a questão política decisiva do século 21. Se trata de uma ameaça sem precedente na história da humanidade, que exige medidas radicais: uma ruptura com os fundamentos da civilização capitalista ocidental, responsável da catástrofe.

A orientação abertamente ecocida de Bolsonaro e de seus Ministros – seguindo o exemplo de seu mentor, Donald Trump – é um assunto muito preocupante. A queima da floresta amazônica é uma contribuição notável para acelerar a corrida ao abismo: a mudança climática. Se trata de uma ameaça à vida humana neste planeta bem mais grave do que os coronavírus atuais ou futuros. Colocar obstáculos a esta política criminosa, mobilizando a solidariedade com os povos da floresta, a começar pelas comunidades indígenas – os mais combativos protetores da Mãe Terra – me parece ser uma tarefa urgente e decisiva da esquerda, dos ecologistas e dos democratas. Valeria a pena também boicotar os produtos – como a carne produzida pelo monopólio JBS e distribuída por Carrefour, etc. – que resultam diretamente da destruição da floresta.

Revista do NESEF: Vemos um contraste exorbitante entre as medidas do governo brasileiro em resposta à pandemia, e as medidas de outros países na América Latina – seja de governos, como a do argentino, seja de comunidades autônomas, como os zapatistas. O resultado desse contraste pode ser visto nos dados brasileiros da pandemia: o Brasil concentra cerca de metade tanto dos casos confirmados (891.556 de 1.681.378) como dos óbitos (44.118 em 80.505) de toda a América

Latina (dados de 15 de junho) – sem contar ainda a subnotificação do Estado brasileiro. Em meio a isso, tal contraste parece se mostrar também por um posicionamento ideológico: parece que sempre foi uma preocupação (ou horizonte de atuação) da esquerda brasileira a integração do Brasil na América Latina, enquanto a direita sempre buscou um alinhamento geopolítico com os EUA. Em que medida a ausência de resposta brasileira à pandemia pode ser analisada a partir das mudanças do alinhamento geopolítico dos últimos 4 anos? Como você analisa essa problemática inserção do Brasil na América Latina, sob o prisma da associação realizada em seu livro sobre a história da América Latina e sua característica/necessidade de ser “a contrapelo”?

Löwy: O Brasil de Bolsonaro busca aliados na América Latina que compartilhem seu total alinhamento com os Estados Unidos de Trump e a obsessão de “combate ao comunismo”: o governo da Colômbia, os golpistas no poder na Bolívia, etc. Se trata de um “Eixo do Mal” que tem seu centro em Washington e que visa torpedear qualquer tentativa de autonomia latino-americana em relação ao império norte-americano. Considerando a importância geopolítica do Brasil no continente, a liquidação do bolsonarismo é uma condição *sine qua non* para reorientar a política latino-americana.

Revista do NESEF: O progresso e o desenvolvimento são bandeiras pelas quais algumas políticas públicas são pensadas e que causam um grande estrago tanto do ponto de vista social como ambiental, desde a exacerbada preocupação com a economia – que não vê problemas em sacrificar vidas de trabalhadores e trabalhadoras em benefício do capital – até o completo desrespeito pelas questões ambientais, que para a implementação de atividades agrícolas como a monocultura e a pecuária, proporciona um crescente desmatamento de florestas e matas originárias. Você identifica alguma forma de superação deste modelo econômico?

Löwy: Com Jair Bolsonaro o Brasil tem um governo abertamente ecocida, que tem por objetivo declarado eliminar qualquer regra ecológica mínima que limite a voracidade destrutiva do agronegócio e do capital. Mas o “desenvolvimentismo” produtivista, que subordina tudo ao “crescimento do PIB” tem predominado no modelo econômico brasileiro há muitas décadas. Ele foi partilhado por governos militares e civis, de direita, do centro ou de esquerda. Hoje em dia vemos os primeiros sinais de uma tomada de consciência ecológica dos movimentos sociais – como o MST – e de forças da esquerda radical – como o PSOL. Quando esta consciência se tornar hegemônica, poderemos talvez criar condições para romper com este modelo.

Revista do NESEF: Muito tem se falado da oportunidade de reflexão que a pandemia trouxe para a sociedade. Benjamin fala, por exemplo, que o momento de crise é o momento oportuno de promover a mudança, de se iniciar a revolução que porá fim às injustiças sociais. Quais iniciativas você poderia assinalar capazes de reacender a chama ética-revolucionária, entre tantas telas de *led* que tendem a nos deixar,

ou entorpecidas a ponto de não sentir empatia pelas massas exploradas e oprimidas, ou hipnotizadas e subservientes à ‘rebelião dentro da ordem’? Que estratégias precisam ser pensadas para nos apropriarmos deste momento de crise e começar a mudança que se torna cada vez mais urgente? Os recentes movimentos e mobilizações antirracismo nos EUA, que resultaram, por exemplo, na dissolução do Departamento de Polícia em Minneapolis, podem apontar um tipo de tática ou estratégia a ser trilhada?

Löwy: A única estratégia que poderá nos levar a uma revolução social é a da *convergência de lutas*. Se trata de unificar as aspirações e protestos sociais, antirracistas, ecológicos, feministas, num grande movimento anti-sistêmico. Nesta ampla aliança de forças tem um lugar essencial os trabalhadores do campo e da cidade, mas no momento as forças mais avançadas são a juventude, as mulheres, os indígenas. Movimentos sociais, ONGs, partidos políticos de esquerda, intelectuais, sindicatos, comunidades de base cristãs, são alguns dos componentes deste coquetel explosivo. Vitorias eleitorais podem ser parte do processo de mudança mas o essencial será a relação de forças social e política. Poderá triunfar esta luta anticapitalista? Como dizia Brecht, “quem luta pode perder; quem não luta, já perdeu.”

Recebido: em outubro de 2020

Aprovado: em outubro de 2020

SEÇÃO IV
PODCAST – PAULO
ARANTES (USP)

O MUNDO SUSPENSO ENTRE DUAS BATIDAS DE UM RELÓGIO

Professor da USP e um dos maiores intelectuais brasileiros, Paulo Arantes analisa a conjuntura atual em podcast exclusivo para a Revista do NESEF

A Revista do NESEF propõe, neste número, uma experiência com o objetivo de ultrapassar os muros do território acadêmico e realizar concretamente, de alguma forma, a máxima de que não devemos nos limitar a observar o mundo que nos cerca.

E é para transformar filosofia em *práxis* e ocupar espaços de fissura social que a revista do NESEF, com o *media influencer* e *podcaster* Cristiano Machado, o GEsPBC (Grupo de Estudos em Filosofia Brasileira Contemporânea) e o Grupo de Pesquisa Histórias das Filosofias do CNPq, abre esse projeto experimental (o *podcast* ContraDizendo) com a série “Zonas de Espera”. São dois episódios com um dos intelectuais mais polêmicos do Brasil, e cujo “pessimismo organizado” (para usar as palavras do professor Emmanuel Appel) traz uma leitura extremamente perspicaz da realidade brasileira e mundial.

O professor Paulo Eduardo Arantes, além de uma referência incontestável nos estudos de Marx e Hegel, é ainda um dos pensadores mais ativos do Brasil com seus 78 anos e um dos maiores intelectuais brasileiros da contemporaneidade. Bacharel em Filosofia pela USP em 1967, obteve seu doutorado em 1973 na Universidade de Paris X, com a tese *Hegel e a ordem do tempo*, publicada em francês, no original, e em tradução de Bento Prado Júnior no Brasil. Arantes é o autor de uma vasta obra que perpassa várias áreas e temáticas, todas voltadas a pensar a cultura brasileira. Em destaque, colocamos aqui *O Novo Tempo do Mundo*, publicado em 2014 pela Editora Boitempo como parte da coleção Estado de Sítio, de sua própria curadoria, em que o autor demonstra a incrível capacidade de pensar o sistema atual a partir de um ponto de vista da periferia do capitalismo.

A entrevista que gerou os dois episódios de *podcast* teve duração de mais de duas horas e, seguindo uma ideia proposta pelo próprio entrevistado, os editores optaram por não a transcrever, mas disponibilizar

livremente seu áudio completo, para rompermos a lógica tradicional da produção acadêmica, excessivamente centrada em sua própria realidade, e ocuparmos, filosoficamente, outros caminhos e espaços que permitam maior alcance e interação com a população. A precisão e acidez sem filtros da “prosa bárbara” de Arantes, assim definida pelo próprio, poderá ser apreciada em sua inteireza, para além das torres de marfim, por isso mesmo, de forma muito mais incisiva e potente para provocar o movimento necessário no tecido da realidade, que parece estar, em uma metáfora perfeitamente pauloarrantiana, congelada em um tempo de espera entre duas batidas do relógio que marca o tempo para o final do mundo.

É como um bailado, mas de um boxeador como Muhammad Ali, onde Arantes salta por entre referências tão distantes e díspares (da picada de uma bala perdida para a “rota de colisão” de forças cegas e destrutivas, do ressentimento de classe como afeto operativo das mobilizações sociais para a preguiça histórica do termo fascismo aplicado ao bolsomilitarismo e ao neofascismo em voga no mundo), costurando um caminho a ser trilhado pelo ouvinte/leitor, convidado a preencher as lacunas, propositalmente deixadas em sua fala, com suas próprias intuições e referências.

A Revista contou, para este projeto, com a participação dos entrevistadores convidados, Prof. Dr. Benito Maeso (USP – mediador), Profa. Ma. Barbara Canto (UFPR), Prof. Me. Eloyluz de Sousa Moreira (UFPR) e Prof. Me. Murilo Milek (UFPR), além da orientação técnica, produção e edição do *podcaster* Cristiano “Barba” Machado, do canal @teologiadeboteco (ao qual dedicamos especial agradecimento pelo trabalho), e do editor da Revista do NESEF, Prof. Me. Lucas Lipka Pedron. Se até hoje os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras, o que importa agora é transformá-lo... em *podcast*.

Para a apresentação e guia dos temas abordados, um resumo das perguntas feitas pelos entrevistadores está na sequência do texto, divididas por temática e programa. Ao final do texto, listou-se a bibliografia citada pelo professor Arantes durante sua fala. A Revista do NESEF convida a cada leitora e leitor a baixarem os episódios, divulgarem e compartilharem livremente os artigos e arquivos e participarem desta experiência pela democratização do saber e do pensamento, tão necessária em tempos obscuros como os atuais. O sucesso desta empreitada abre caminho para mais produções de conteúdo multimídia e multiplataforma nas próximas edições, com convidados de peso e pautas fundamentais para o mundo de hoje.

Programa 1

Um conceito atropelado pela realidade

No primeiro programa, as perguntas se iniciaram pela abordagem do conceito de Zonas de Espera, trazido por Arantes em *O Novo tempo*

do mundo. Tais zonas, regiões próximas aos centros desenvolvidos (ou às cidades cercadas), caracterizam-se pelo fato das pessoas se encontrarem em um eterno compasso de espera para serem “admitidas” no que seriam os centros sobreviventes do capitalismo neoliberal e deixarem a situação de carência completa. Tal compasso era caracterizado pela constante expectativa de que logo chegaria a vez do indivíduo “chegar lá” – acarretando uma transformação nos conceitos de tempo e espaço.

Hoje, é possível constatar duas situações estranhas que, talvez possam conversar com este conceito: a ruptura do tempo ocasionada pela quarentena (talvez o mundo esteja nesse compasso de espera para uma “cidade” que não existe de fato, um pós-pandemia) e a messianização populista de características apocalípticas no Brasil, onde os soldados do BolsoMessias entendem o Agora como o tempo do combate Bem X Mal. Com base nisso, Arantes foi instado a abordar estes fatos sob o prisma da Espera, da Expectativa e (por que não) da ausência de esperança, fazendo também um resgate histórico de como a primeira tentativa de implantação do neoliberalismo no Brasil pode ser (ou não) compreendida como um dos pilares dos fatos caóticos que se sucedem hoje no país. Se no passado o limite do intolerável foi a aliança entre PSDB e PFL, o braço sobrevivente da Arena e das raposas que apoiavam o regime militar, e a posição de títere do capital internacional assumida por alguém que era visto como representante da intelectualidade brasileira, o avanço da extrema direita mundial mostra que o poço pode não ter fundo próximo.

Como alguém que acompanhou de perto o processo de globalização e seus impactos no Brasil sob os governos FHC – e sempre insistiu no caráter de extrema precarização das condições de vida que, trazendo como consequência a violência, gerou mecanismos cada vez mais avançados de contenção dos descontentes sob a ideia de uma guerra cosmopolita – Arantes volta seu radar para a possibilidade de traçar um movimento de continuidade entre essa guerra e o movimento de extrema direita que ganha corpo mundialmente, analisando pontos de contato e afastamento entre o nosso neofascismo à brasileira e o nosso neoliberalismo dos anos 90.

Uma distopia de controle?

Neste programa, Arantes também apresenta sua visão sobre o par conceitual produção e controle, fruto que surge da profunda mudança nos modos de produção capitalistas. Seria possível pensar que a pandemia chegou para levar o neoliberalismo ao colapso pelo retorno do Estado como indutor em países que trataram melhor o problema ou o que veremos será uma radicalização da atomização no mundo do trabalho e do capital, principalmente como efeito do uso da tecnologia? Ao mesmo tempo, assistimos o estabelecimento de uma dicotomia entre Controle social, distanciamento físico, *drones*, vigilância *versus* um bando de descerebrados e suas carreatas da morte. Caminhamos para uma sociedade de controle e vigilância extremas em nome da saúde?

Ao mesmo tempo, esta mudança de modos de produção, conforme exposta por exemplo nos documentários “Indústria Americana” e “Democracia em Vertigem”, nos últimos filmes do diretor Ken Loach (“Eu, Daniel Blake” e “Você não estava aqui”) e nos trabalhos de economistas como Paulo Nogueira Batista Jr. e outros, escancara que as formas como o trabalho se estruturou no pós-II Guerra está em franco declínio, acelerado no ocidente com a ascensão do neoliberalismo nos anos 70 e culminado na derrocada do bloco soviético. Porém, a radicalização dessa forma de produção, ao que parece, encontrou na China – e no modelo asiático de forma geral – a possibilidade de efetivação mais concreta. As tecnologias desenvolvidas por lá permitiriam um controle e uma naturalização dessa forma de trabalho sem direitos trabalhistas e de controle social radical que o ocidente não conseguiu implementar nem no auge apoteótico do neoliberalismo.

Nesse momento de embate entre uma China ascendente e EUA descendente com relação à posição de grande potência mundial, falou-se muito sobre um conceito como o “fim da história”, de Francis Fukuyama (a uma narrativa sobre uma guerra permanente entre um “centro iluminado” pós-nacional da economia de mercado livre, etc., e outro centro obscuro de estados nacionais, militaristas e interventores). Curiosamente, a ascensão da China como modelo mais eficiente de exploração do que o modelo neoliberal anglo-estadunidense é acompanhada de um recrudescimento desse centro “obscuro” nacionalista, protecionista e militarista justamente em países simbólicos do triunfo neoliberal sobre o obscurantismo soviético: EUA e o Reino Unido.

Diante desse cenário, o que Arantes teria a dizer sobre o “fim da história”? E qual seria o papel do Brasil nessa história? Poderia haver um momento pior para termos o governo que temos?

Curioso, não? O link para o primeiro programa é: <https://anchor.fm/contradizendo/episodes/ContraDizendo-01---Zonas-de-Espera-com-Paulo-Arantes-emeoro>

Programa 2

O arcaísmo do Esclarecimento

Já na segunda parte da entrevista, o foco voltou-se à existência de uma dialética entre atraso e progresso e como ela se manifesta na realidade social contemporânea brasileira. O ponto de partida do debate é a entrevista dada por Roberto Schwarz à Folha de São Paulo em novembro de 2019.

Nesta entrevista, Schwarz, interlocutor constante de Arantes, declarou que, apesar de haver paralelos com 1964, nosso momento atual possui uma diferença fundamental. Diz ele que: “Mal ou bem, em 1964 esquerda e direita prometiam a superação do subdesenvolvimento, horizonte com que hoje ninguém mais sonha”, de modo que “apesar da derrota do campo adiantado, continuava possível – assim

parecia – apostar no trabalho do tempo e na existência do progresso e do futuro”.

Todavia, hoje, citando Schwarz, o “neoatraso do bolsonarismo, igualmente escandaloso, é de outro tipo e está longe de ser dessueto.” Fenômenos como a “deslaicização da política, a teologia da prosperidade, as armas de fogo na vida civil, o ataque aos radares nas estradas, o ódio aos trabalhadores organizados etc. não são velharias nem são de outro tempo”. Para ele, tais fenômenos são antissociais, mas nasceram no terreno da sociedade contemporânea, no vácuo deixado pela falência do Estado, sendo possível que estejam, para Schwarz, “em nosso futuro, caso em que os ultrapassados seríamos nós, os esclarecidos. Sem esquecer que os faróis da modernidade mundial perderam muito de sua luz”.

A pergunta a Arantes se faz impositiva: será que Bolsonaro seria a expressão de um novo tempo do mundo, no interior do qual são os esclarecidos, os opositores, como diz Schwarz, que são os arcaicos? E, sendo assim, seria possível dizer que os negacionismos de toda ordem, a pós verdade que domina os discursos, a narrativa de seita e do escolhido não seriam arcaísmos, mas uma espécie de segunda vitória da dialética do Esclarecimento, mais uma volta no parafuso que traz a mais nova, tecnológica e bem desenvolvida forma de progresso, de desenvolvimento das técnicas de organização social – tudo racionalmente mediado? Em outras palavras, o bolsonarismo é o futuro, é a mais inovadora, tecnológica e bem desenvolvida forma de organização opressiva social?

Debruçar-se sobre uma questão deste tipo exige que as raízes deste futuro distópico sejam procuradas no passado autoritário recalcado da sociedade brasileira. A não-ocorrência de um acerto de contas ou de uma reelaboração dos eventos do passado, notadamente da ditadura militar, permitiu novamente a ascensão do profascismo nos moldes bolsonaristas? Ou há mais razões para isso na *psique* social nacional do que apenas um desejo recalcado de retorno ao exercício de qualquer forma de poder por parte da única classe social que experimenta ascensão atualmente (o baixo oficialato entre os militares)?

A ansiedade precoce da Filosofia

Por fim, o que o pensamento pode oferecer como saída às pessoas em uma situação na qual o desespero pela sobrevivência imediata parece ocupar o centro de todo e qualquer debate ou ação humana? Se, como Byung-Chul Han disse, em entrevista à Agência EFE, o vírus é um espelho que mostra em que sociedade vivemos, encontramos-nos numa sociedade de sobrevivência que se baseia, em última análise, “no medo da morte. Agora a sobrevivência se tornará absoluta, como se estivéssemos em estado de guerra permanente. Todas as forças vitais serão usadas para prolongar a vida”.

Ora, o conceito de guerra permanente não é alienígena à obra de Arantes, especialmente no interior das sociedades periféricas. Mas a questão que se coloca é até que ponto isso deve se intensificar, como um aprofundamento do que já estava aí, ou entramos em uma nova ordem, digamos, num ainda mais novo tempo do mundo? Essa situação totalmente nova, diga-se mesmo imprevisível, causou reações no mínimo precipitadas de alguns filósofos que se adiantaram em estabelecer os impactos políticos e sociais da pandemia. Nessa precipitação vimos, por exemplo, filósofos se comportarem como verdadeiros negacionistas (como visto nos polêmicos artigos de Giorgio Agamben), outros aderindo rapidamente a uma espécie de poder revolucionário do vírus (o “otimismo” hegel-laciano de Slavoj Žižek). O que essas precipitações parecem ter em comum é um afã por confirmar suas teorias, mesmo quando a situação é completamente imprevista. A resposta final de Arantes ao *podcast* versa, então, sobre o seguinte dilema: qual a razão desta precipitação? É algum tipo de tendência da filosofia hoje essa incapacidade de pensar sobre o novo, o imprevisto?

Ouçã as respostas e provocações instigantes de Arantes a estas questões. A parte 2 do *podcast* está acessível neste link:
<https://anchor.fm/contradizendo/episodes/ContraDizendo-02---Zonas-de-espera-com-Paulo-Arantes-parte-II-emepea>

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I**. Trad. Henrique Burigo. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **L’invenzione di un’epidemia**, Quodlibet, 22.fev.2020. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>.

_____. **Contagio**. Quodlibet, 11.mar.2020. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>

ANDERSON, Perry. **O Fim da história: de Hegel a Fukuyama**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

ARANTES, Paulo Eduardo. **O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo SP: Boitempo Editorial, 2014. (Coleção Estado de sítio).

COSTA, Petra. **Democracia em Vertigem**. [s.l.]: Netflix, 2019

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

HAN, Byung-Chul. **Coronavirus radicaliza a vigilância sobre as pessoas**. Entrevista. Agência EFE, Disp. <https://sibila.com.br/cultura/coronavirus-radicaliza-a-vigilancia-sobre-as-pessoas/13836>

HYPPOLITE, Jean. **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**. Illinois : Northwestern University Press, 1974

_____. **Logic and Existence**. Albany : State University of NY Press, 1997

KLEIN, Naomi. **Coronavírus pode construir uma distopia tecnológica**. Disponível em: <<https://theintercept.com/2020/05/13/coronavirus-governador-nova-york-bilionarios-vigilancia/>>.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LEPLEY, John. **Keynes, the Rabble, and Revolution**. Disponível em: <<https://newpol.org/review/keynes-rabble-and-revolution/>>

LOACH, Ken. **Eu, Daniel Blake**. [s.l.]: Scanbox Entertainment, 2016.

_____. **Você não estava aqui**. [s.l.]: BBC Films, 2020.

MINKOWSKI, Eugène. **Le Temps Vécu: Études Phénoménologiques et Psychopathologiques**. Neuchâtel (FR): Delachaux & Niestlé, 1933.

NEGT, Oskar; KLUGE, Alexander. **O que há de político na política?** Trad. Karola Zimmer. São Paulo: Unesp, 1999.

OCHOA DISSELKOEN, Hugo Renato; GUTIÉRREZ BUSTOS, Raúl; DÍAZ, Jorge Aurelio. **Kant, Fichte, Schelling, Hegel: correspondência**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, 2011.

REICHERT, Julia; BOGNAR, Steven. **Indústria Americana**. [s.l.]: Netflix, 2019.

ROQUETE-PINTO, Claudia. **Corola**. Cotia: Ateliê Editorial, 2000.

SCHWARZ, Roberto. **Neoatraso bolsonarista repete clima de 1964**. Caderno Ilustríssima, Folha de São Paulo. Entrevista, 15 nov. 2019. Disp. em <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/11/neoatraso-bolsonarista-repete-clima-de-1964-diz-roberto-schwarz.shtml>

SILVA, Fernando de Barros e. **Dentro do Pesadelo**. Artigo. Revista Piauí. Ed. 164, Maio 2020. Disp. <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/dentro-do-pesadelo-2/>

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo Histórico e Civilização Capitalista**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2001.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do viral! Coronavirus e a reinvenção do comunismo**. Artigo. 12.mar.2020. Blog da Boitempo. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2020/03/12/zizek-bem-vindo-ao-deserto-do-viral-coronavirus-e-a-reinvencao-do-comunismo/>

Recebido: em outubro 2020

Aprovado: em outubro de 2020

SEÇÃO V
RESENHA

CHAMAMENTO AO POVO BRASILEIRO, DE CARLOS MARIGHELLA

MARIGHELLA, Carlos. Chamamento ao povo brasileiro e outros escritos / Carlos Marighella; organizado por Vladimir Safatle. São Paulo: UBU Editora, 2019, 320 pp.

*Everton Marcos Grison*¹¹⁶

Os últimos anos têm sido marcados por uma grande quantidade de problemas, convulsões e certezas de que o Brasil havia se metido abaixo do nível 333, em referência ao filme *O Poço*, produção cinematográfica espanhola vinculada pela Netflix. Mal sabíamos das surpresas que o ano de 2020 reservava.

Nada será como antes, pois o tempo não é um palanque estante em meio as rochas que sustentam o planeta e a humanidade. É movimento, como pensou Heráclito na Grécia antiga. A vida não será como antes, pois a cada dia a montanha de cadáveres só aumenta e as respostas para contenção dessa marcha macabra ainda não são nem sopro de voz. A depender do governo de Jair Bolsonaro nunca serão. Teremos que lidar com inumeráveis que foram ceifados pela pandemia da Covid-19, acelerada pela necropolítica de negação da pandemia e da salvação da economia. Está escancarada a perversidade que salva os bancos e deixa as pessoas morrerem afogadas no seco e sepultadas em valas comuns.

Antes mesmo de começarmos a sofrer os efeitos da pandemia e da ineficácia política diante da situação, no segundo semestre de 2019 o país e o mundo assistiram as polêmicas envolvendo o lançamento do filme sobre Carlos Marighella, com direção de Wagner Moura.

¹¹⁶ Bacharel e Licenciado em Filosofia (UFPR), Especialista em Educação das Relações Étnico-raciais (UFPR), e em Ensino de Filosofia para o Ensino Médio (UNICENTRO), Mestre em Filosofia (UFPR). Professor de Filosofia do Ensino Médio na Escola Seb Dom Bosco e no Colégio Estadual Ivo Leão, em Curitiba, PR. Coordenador do projeto de Cineclube G-Filo (NESEF/G-FILO/UFPR), no Colégio Estadual Ivo Leão. E-mail: evertongrison@gmail.com

Tornou-se de conhecimento público a dificuldade da produtora em realizar o lançamento no Brasil, programado para ser exibido no dia 20 de novembro, em alusão a uma dupla comemoração, pois naquele mês completaria cinquenta anos da morte de Carlos Marighella e era semana da consciência negra. Entre idas e vindas, o filme foi novamente programado para ser lançado no dia 14 de maio de 2020, lançamento que não ocorreu devido a pandemia da Covid-19.

Ainda em 2019, em meio a uma situação política muito complexa, veio a lume a publicação do livro: *Chamamento ao Povo Brasileiro e outros escritos*, com organização de Vladimir Safatle, com 317 páginas e compondo a coleção Explosante, publicada pela editora UBU. O livro, em verdade, recoloca em circulação uma parte muito considerável da obra de Carlos Marighella, pensador, escritor, revolucionário que muito lutou contra as arbitrariedades do pensamento conservador brasileiro, e o desejo reprimido de parte da população e de diferentes setores, por uma organização governamental ditatorial.

O livro coloca em circulação títulos esgotados a muito tempo no mercado editorial. Em uma pesquisa no site Estante Virtual, site de sebos de todo o Brasil, os livros de Marighella são vendidos com preços que variam de R\$ 80,00 a R\$ 3.999,90. O título com maior valor é um exemplar de 1965 de: *Por que Resisti a Prisão*, publicado pela Edições Contemporâneas e que agora volta a circular pelo Brasil. O livro organizado por Safatle, portanto, reposiciona os textos de Marighella, os tornando acessíveis a um número maior de pessoas. Por questões não apresentadas pelo organizador da obra, não faz parte dessa republicação o livro *Manual de Guerrilha Urbana*, escrito muito procurado pelos mais variados interesses.

A publicação é organizada tomando por princípio uma espécie de cronologia reflexiva ou ainda, como as ideias de Marighella foram se estruturando até que chegasse a defender a luta armada. Nesse sentido, trata-se de um itinerário de pensamento de um ser inquieto, que buscava compreender as diferentes dobras que compõem a realidade e como seria possível alterar processos e fazer frente ao autoritarismo.

O livro abre com um prefácio muito elucidativo de Vladimir Safatle, que resgata a imagem de Marighella e posiciona o intento de parte da direita e do fascismo militarizado, que trabalharam de forma intensa para demonizar a figura pública de Marighella. É possível afirmar que Marighella é mais um entre os muitos brasileiros, que são achincalhados em suas próprias terras (Paulo Freire é outro nome que sofre os efeitos dos mesmos males).

O prefácio também estabelece a necessidade de um resgate histórico de Marighella, não apenas para o esclarecimento de suas ideias e escolhas, mas no quanto esse autor fala para o presente, como se percebe:

Se atualmente vemos um protofascismo que se levanta contra 'ameaças comunistas', é porque tais ameaças não são fruto de delírio paranoico. Elas efetivamente existem, só que estão no futuro. O poder atual procura sufocar as comunistas e os

comunistas antes mesmo de elas e eles se descobrirem comunistas. É para elas e eles que este livro foi organizado (SAFATLE, in MARIGHELLA, 2019, p. 18).

Nesse sentido Marighella pode ser visto como um extemporâneo, ou seja, um pensador que está para além do seu tempo e dialoga com o futuro. Os poemas que abrem a publicação: *Uma Prova em Versos*; *Balada à Descritiva*; *Vozes da Mocidade Acadêmica*; *Liberdade* e por fim *O Urubu*, versos escritos nos anos trinta, demonstram a incrível erudição e pluralidade reflexiva que era característica de Marighella. Sua pena denuncia uma produção intelectual calcada na diversidade de referenciais, sem se deixar morder pelo pedantismo intelectualizado, ou pela condição cômoda dos críticos resguardados no interior de seus escritórios e bibliotecas particulares. O pensamento de Marighella precisa sair, dialogar, aprender e ensinar com as pessoas.

Na sequência dos poemas o livro reproduz o escrito *Por que Resisti à Prisão*, de 1965. Trata-se de um dos documentos mais importantes para a história do país, pois denuncia a vastidão das arbitrariedades que eram praticadas pelos departamentos militares na execução de suas atividades. Trata-se de um discurso contra a injustiça, o pedantismo, a violência policial e a condenação antes do julgamento. Marighella foi literalmente caçado pela polícia, alvejado pelos projéteis que subjagam a sociedade e levado de repartição para repartição, em um nítido sentido de burocratização injustificada que se impulsiona em massacrar os opositores.

Este livro em especial, apontadas as devidas diferenças de tempo e de contexto, representa uma importante lupa para analisarmos, na atualidade, a imensa quantidade de Assembleias Legislativas pelo país, ocupadas por um número crescente de civis e militares eleitos, que fazem política com e em prol das armas. As diferentes “bancadas da bala” assinam seus projetos de leis com os mesmos projéteis que matam pessoas nas periferias das cidades. Nesse sentido, não seria arriscado dizer que temos “partidos militares” atuando em prol de seus interesses nas Assembleias Legislativas pelo país, com distanciamento do combate à corrupção e muita proximidade com os grupos milicianos.

Intercalando o fim do livro *Porque Resisti à Prisão* e os textos de Marighella que analisam detidamente a política brasileira dos anos sessenta, estão dispostos três poemas de Marighella: *A Alma do Samba*, *Confraternização* e *Canto para Atabaque*, sem a indicação de quando foram escritos. Há um elo feito pelos poemas, entre o texto que relata e discute a prisão de Marighella, com a crítica político social dos anos sessenta. Os poemas participam do mesmo escopo reflexivo, demonstrando que Marighella fazia de sua escrita vida incomodada, seja na poesia, no relato, no discurso inflamado, no texto questionador ou nas críticas certas dirigidas a esquerda da época, muitas delas de uma impressionante atualidade. Para lembrar Nietzsche, Marighella escrevia com sangue, isto é, o pulsar da vitalidade literária que se indigna pelo sangue derramado nas injustiças do Estado.

Os textos de análise política, temática que se movimenta por todo o livro refletem as contradições da realidade brasileira dos anos sessenta. Um dos textos é *A crise brasileira*, de 1966, com trechos que se encaixariam muito bem no entendimento dos movimentos promovidos pelos governos de esquerda do PT (Partido dos Trabalhadores), por exemplo, a partir de 2002, que se subordinaram à liderança da burguesia. Para além disso, também reflete sobre o clima de ditadura entreguista militar, no interior de liberdades democráticas suprimidas aos poucos, como percebemos na atualidade, em diferentes governos municipais, estaduais e no governo federal.

Essa parte do livro apresenta a *Carta à Comissão Executiva do Partido Comunista Brasileiro*, escrita em 1966, e a *Crítica às teses do Comitê Central*, de 1967. Ambos os textos demonstram a lucidez analítica de Marighella, que pensa as contradições da sociedade e as escolhas ideológicas sem se furtrar do movimento crítico contra si próprio. É uma conclamação para que os movimentos de esquerda saibam fazer a crítica sobre si mesmos.

O livro organizado por Safatle novamente faz uma ligação entre as diferentes linguagens textuais, ao reproduzir outros três poemas de Marighella: *Castro Alves*, *A Prece dos Escravos* e *O País de Uma Nota Só*, ambos sem registro de sua data de publicação. Os poemas se conectam as discussões anteriores e tem o papel de preâmbulo para os textos em que Marighella defenderá a necessidade da Luta Armada. A parte três do livro, portanto, fecha um trajeto de reflexão que inicia com poesia e termina na defesa do uso das armas em resposta ao autoritarismo estatal militar.

Essa última parte do livro abre com o texto *Chamamento ao povo brasileiro*, de 1968, no qual Marighella conclama o povo para responder as violências do Estado brasileiro autoritário, com a luta armada do povo, concebida como guerrilha. Marighella não defende a simples violência. Trata-se da resposta violenta à violência impetrada pelo Estado Brasileiro, orquestrada pelas diferentes corporações no poder, que trabalham em prol de seus interesses, enquanto muitos morrem na miséria e são perseguidos pelas forças de segurança. É um basta. A resposta última após as tentativas de diálogo e negociação, pois como se evidencia, quando não há mais possibilidades de diálogo, a violência do povo contra as forças que lhe impõem o massacre é justificada. Não foi a população que violentou primeiramente e a sua resposta violenta é a única alternativa restante. Contra canos de armas de fogo de pouco adiantam os discursos.

Essa terceira parte do livro apresenta uma quantidade significativa de textos de Marighella em diferentes momentos e períodos, todos esclarecendo e aprofundando suas opções teóricas e suas escolhas práticas. São eles: *Pronunciamento do agrupamento comunista de São Paulo*, de 1968, *Carta circular aos homens das classes dominantes*, de 1969, *Algumas questões sobre as guerrilhas no Brasil*, de 1967, *Frente a Frente com a polícia*, de 1967 e *Cartas de Havana*, de 1967.

O livro finaliza com um posfácio assinado por Carlos Augusto Marighella, filho de Marighella, ressaltando a importância dessa nova

publicação dos textos, como esforço memorialístico que reposiciona a imagem do pai e deixa claro, que muito infelizmente, a realidade a qual Carlos Marighella se esforçava para alterar, com sua luta por liberdade, justiça social e soberania social permanece, se não a mesma, com muito por se fazer em prol de dias melhores, nos quais a inscrição de assassinado não seja o endereço cemiterial de muitos, como foi para Amarildo, desaparecido em 2013, depois de ter sido algemado pela polícia do Rio de Janeiro em uma Unidade de Polícia Pacificadora (UPP), da vereadora do Rio de Janeiro Marielle Franco e de seu motorista Anderson Pedro Gomes, executados em 2018, de Marcos Vinícius de 14 anos, alvejado pelas contas por um blindado em uma ação da polícia na Vila Pinheiros, no Complexo da Maré, no Rio de Janeiro. Marcos Vinícius questionou a mãe antes de morrer: “mãe, mas eles não viram que eu estava de uniforme?”

Como foi para Evaldo dos Santos Rosa que teve o carro fuzilado com oitenta tiros disparados por soldados do Exército em 2019, no Rio de Janeiro, de George Floyd assassinado em 2020 pelo sufocamento do joelho de um policial em seu pescoço, nos Estados Unidos e o menino João Pedro de apenas 14 anos, assassinado em uma ação das Polícias Civil e Federal no Rio de Janeiro, que alvejou sua casa com mais de setenta tiros. Não foram os primeiros e não serão os últimos. É por esses e por muitos outros que não terão seus nomes lembrados, que Marighella não pode ser esquecido.