



# Instauratio Magna

Revista do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal do ABC

**3/1**

*Dossiê • Teorias da Violência*

## Equipe Editorial

### Editores Gerais

*Coordenação do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia*

#### Coordenador:

Prof. Dr. Luiz Antônio Alves Eva

#### Vice-coordenadora:

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Patrícia Del Nero Velasco  
(gestão 2023-2025)

#### Editores Responsáveis

Iuri Slavov (UFABC)

Mateus Soares de Souza (UFABC)

Renan Alves do Nascimento (UFABC)

#### Editores Convidados

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Aléxia Bretas (UFABC)

Prof. Dr. Sílvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)

#### Comissão Editorial

Adriano Martins Soler (UFABC)

Ana Luísa Coutinho Fialho (UFABC)

Daniel Valente Pedroso de Siqueira (UFABC)

Daniel Donato Ribeiro (UFABC)

Edvan Aragão Santos (UFABC)

Guilherme Guimarães Sebastião (UFABC)

Guilherme Ramponi (UFABC)

Jean Rodrigues Siqueira (UFABC/PUC-UNIFAI)

Michele Bonote (UFABC)

Yasmin Alcantara Galvão Pereira (UFABC)

#### Conselho Editorial

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Aléxia Bretas (UFABC)

Prof. Dr. Daniel Pansarelli (UFABC)

Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan (UFSC)

Prof. Dr. Federico Sanguinetti (UFRN)

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Léa Silveira (UFPA)

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Luciana Zaterka (UFABC)

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Nathalie de Almeida Bressiani (UFABC)

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Suze Piza (UFABC)



#### Instauratio Magna

Revista do Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal do ABC  
v.3 • n.1 • 2023 • ISSN: 2763-7689

#### Para contato:

[instauratio.magna@ufabc.edu.br](mailto:instauratio.magna@ufabc.edu.br)

## Sumário

Editorial [1](#)

Apresentação [4](#)

## Artigos

**A violência como possibilidade real em  
Benjamin e Schmitt**  
Marcos Machado [10](#)

**Democracídio: estado de exceção nas  
periferias brasileiras do século XXI**  
Daniel Neves de Andrade [41](#)

**Quando só a violência pode acabar com a violên-  
cia: Fanon, Sartre e a luta anticolonial**  
Frederico Moreira Guimarães [69](#)

**11 de setembro: violência, luto e  
(des)humanização em Judith Butler**  
Rosiane de Kassia Pereira [95](#)

**Ciclos de violência na Amazônia:  
uma análise à luz dos conceitos de violência**  
Michael Franz Schmidlehner [121](#)

**Civilidade segundo Balibar: o horizonte ético na  
política da violência inevitável**  
Marina Fossa de Camargo [153](#)

## Entrevista

**“Nós chegamos aqui e demos certo. É a história  
de quem não está aqui que devemos contar”**  
Entrevista com a professora Mitielei Seixas da Silva,  
da Universidade Federal de Santa Maria [183](#)



## Editorial

*A Revista de Filosofia Instauratio Magna* segue firme em seu propósito de propiciar aos/às estudantes de pós-graduação a possibilidade de divulgarem seus trabalhos no ambiente acadêmico e participarem do processo de construção da Revista, que é sempre formativo. Para tanto, a Revista oferece ao público de leitoras e leitores textos que lhes tragam novas ideias e perspectivas a respeito de diversos assuntos no âmbito da filosofia. Tentamos assim, de certa forma, contribuir para se refletir sobre a pesquisa em filosofia que está sendo realizada em nível de pós-graduação, não apenas em São Paulo e no ABC paulista, mas em todo o Brasil.

Neste novo número, apresentamos ao público o Dossiê temático intitulado *Teorias da Violência*. Ele é o resultado coletivo da disciplina “Tópicos de Filosofia Contemporânea”, ministrada no segundo quadrimestre de 2022 pela professora Dr<sup>a</sup>. Aléxia Bretas e pelo professor Dr. Silvio Carneiro. Nesta ocasião, os professores se juntam ao corpo editorial da Revista e atuam como editores convidados. Com isso, seguimos no fortalecimento de um espaço voltado para a integração do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFABC, articulando o trabalho de seus docentes e discentes.

O tema da violência possui atualidade ímpar, dado que no último século e nas últimas décadas o mundo viu uma eclosão política da violência que dificilmente pode ser comparada a outros períodos históricos. Com a luz cada vez mais intensa que a atividade política projeta sobre as violências que grupos marginalizados sofrem à parte de direitos que são considerados como consolidados, questiona-se qual lugar a violência, ao modo de autodefesa de si, dos seus e dos seus direitos, pode ocupar na própria atividade política, ou seja, como ela pode adquirir um status de legitimidade. Afinal, o que é possível ainda dizer sobre a violência e seu lugar político hoje em dia? Esperamos que, ao redor de tais questões, os textos ora apresentados ampliem os horizontes de reflexão do público leitor.

Com seis textos inéditos, os editores convidados apresentam aos leitores da *Revista de Filosofia Instauratio Magna* um dossiê instigante e que mobiliza uma visão coletiva, rigorosa, diversa e plural sobre este problema complexo, contemporâneo e extremamente relevante.

Ainda nesta edição, há um plus advindo da chamada em fluxo contínuo: a *Instauratio* apresenta a entrevista com a Dr<sup>a</sup>. Mitieli Seixas da Silva, professora da Universidade Federal de Santa Maria, realizada por Sarah Bonfim e Michele Bonote, a respeito do tema das mulheres e/na filosofia, de atualidade e relevo. Em uma rica conversa, as entrevistadoras passeiam entre temas que circulam desde os interesses teóricos da entrevistada até o movimento conhecido como “primavera das filosofas brasileiras”. De maneira hábil, nos é apresentado como estes dois fenômenos estão articulados, na medida em que expressam a dimensão subjetiva da professora entrevistada e a avaliação da mesma sobre dimensão política e coletiva das filósofas brasileiras que passam a se articular mais fortemente no âmbito da nossa (mas não apenas) comunidade filosófica.

Esperamos, com isso, oferecer ao público de leitoras e leitores um número que amplie a compreensão e o interesse acerca dos assuntos e atualidades sob a perspectiva filosófica. Acreditamos, assim, dar continuidade à missão da Revista, ampliando a divulgação da comunidade de pós-graduação engajada na investigação de temas filosóficos e correlatos, inclusive em suas interfaces interdisciplinares. E, principalmente, em nos consolidarmos enquanto um espaço aberto, de acolhimento e que contribua para o desenvolvimento das e dos pós-graduandos em processo formativo.

Por fim, expressamos nosso agradecimento às autoras e aos autores que contribuíram com seus textos, às avaliadoras e avaliadores, bem como, em especial, aos Editores Convidados e a todos os membros colaboradores do corpo editorial.

23 de outubro de 2023

**Editores Responsáveis • *Revista de Filosofia Instauratio Magna***



## Apresentação

Este dossiê é fruto da disciplina Temas de Filosofia Política oferecida pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC durante o segundo quadrimestre de 2022. Ministrado pelos professores Aléxia Bretas e Silvio Carneiro, o curso consolidou uma parceria afinada entre os dois docentes e propôs leituras e articulações críticas em torno de algumas das mais instigantes teorias contemporâneas da violência.

Filósofos/as como Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Hannah Arendt, Frantz Fanon, Achille Mbembe, Étienne Balibar e Judith Butler foram postos em diálogo com autores/as brasileiros/as como Denise Ferreira da Silva, Olgária Matos, Jeanne Marie Gagnebin, Marcio Seligmann-Silva, Edson Teles e Vladimir Safatle, dando origem a um rico campo de interlocução disposto a enfrentar questões maiores, cuja urgência ressoou entre nós com a força daquele despertador benjaminiano que tocava durante sessenta segundos, a cada minuto.

O que é violência? Questão difícil ao lembrar que o processo civilizatório tem contornos no ato da violência. Afinal, é possível o exercício de um poder instituído e mantido sem o recurso à violência? Da perspectiva da ética e da política, há uma violência inevitável ou aceitável? Como com-

bater a violência estatal ou sistêmica sem perpetuá-la? Existem limites entre o poder, a força, o vigor, a autoridade e a violência? Pode-se falar de uma agressividade não violenta? Em que medida a não violência pode ser efetiva como potência ético-política?

Vocalizadas coletivamente, tais perguntas se fazem ouvir entre as linhas e entrelinhas deste dossiê. Composto como uma espécie de constelação, seu ponto de partida é o controvertido ensaio de Walter Benjamin, “Para uma crítica da violência”, que pouco mais de cem anos após sua publicação original segue a inspirar e a não menos desafiar filósofos/as e teóricos/as da violência situados/as nos dois hemisférios.

Atento às tensões e contradições internas e externas ao texto benjaminiano, Marcos Machado assina o primeiro artigo aqui reunido, intitulado “A violência como possibilidade real em Benjamin e Schmitt”. Destacando as posições antagônicas assumidas pelos dois autores alemães em relação ao nazismo, o ensaio se debruça sobre leituras contemporâneas realizadas por Derrida, Agamben, Seligmann-Silva e Chantal Mouffe a fim de indicar semelhanças, mas, sobretudo, divergências irreduzíveis que tornam inconciliáveis os argumentos defendidos pelo filósofo judeu e pelo jurista católico especialmente no que diz respeito ao famigerado estado de exceção e suas consequências sociais e políticas.

Mas se a República de Weimar constitui o *background* histórico para as reflexões elaboradas por Walter Benjamin nos anos 1920, é o Brasil pós-2016 que demarca o contexto espaciotemporal no qual o artigo “Democracídio: estado de exceção nas periferias brasileiras do século XXI” é gestado. Redigido pelo doutorando e cineasta da quebrada Daniel Neves de Andrade, o texto orbita em torno da violência de estado, deslo-



cando-a do centro para as margens do capitalismo tardio. De tal descentramento programático assomam ponderações inquietantes sobre a permanência de elementos autoritários no âmago mesmo de uma incipiente democracia brasileira.

Igualmente instigante, o artigo “Quando só a violência pode acabar com a violência: Fanon, Sartre e a luta anticolonial” propõe um diálogo crítico entre os dois autores, tendo por foco a participação de Frantz Fanon na FLN, Frente de Libertação Nacional, criada para combater a violência colonial extrema exercida pelo governo francês sobre o território e a população argelina notadamente entre 1954 e 1962. Tomando como contraponto as objeções de Hannah Arendt quanto ao que desqualifica como apologia à violência, as análises de Frederico Moreira Guimarães sobre a interlocução Sartre-Fanon muito nos dão a pensar sobre como agir corretamente quando os princípios éticos vão de encontro à institucionalização da violência como política de estado.

Assim como a luta pela independência da Argélia é tomada como lócus por excelência da reabilitação da violência como resistência ativa na defesa fanoniana da libertação do país, os atentados de 11 de setembro de 2001 constituem o pano de fundo para a atuação teórica, crítica e política de Judith Butler. Marcando uma espécie de divisor de águas em sua própria trajetória intelectual, o evento aguça o interesse da filósofa em mostrar que a radicalização da condição precária de certas vidas tende a se consumir a partir de estratégias materiais e simbólicas administradas pelo governo estadunidense em prol de uma sistemática (des)humanização do “outro” – propositalmente representado e enquadrado como um mal a ser combatido em nome da segurança nacional e a erradicação do terror em seu território. Esse, na verdade, constitui o cerne do ensaio

de Rosiane Pereira intitulado “11 de setembro: violência, luto e (des) humanização em Judith Butler”, e convida seus leitores e leitoras a refletirem sobre o papel do luto público no esforço coletivo de reconhecer a humanidade usurpada de corpos supostamente perigosos, “matáveis” ou “invisíveis”.

Deliberar sobre a violência nos corpos sociais demanda, pois, um esforço crítico que significa rever nossos pactos sociais. Significa passar a limpo os marcos civilizatórios nos limites em que incidem nossa relação com o outro. Nesse sentido, Michael Franz Schmidlehner, que atua junto aos movimentos indígenas e agroecológicos no Acre, apresenta uma crítica ao capitalismo verde em “Ciclos de violência na Amazônia: uma análise à luz dos conceitos de violência”. Para o autor, sob o signo do capitalismo verde, revela-se mais uma extração de mais-valia que tem como alvo os recursos naturais. Inaugurando um novo ciclo de acumulação primitiva, o modo capitalista encontra aqui um refinamento de sua exploração social: da perda da soberania alimentar das comunidades locais à perda de saberes tradicionais, chegando à criminalização da comunidade local e mesmo sua expulsão da floresta. Há que se compreender a fronteira entre a natureza e a civilização como um território permeado por violências do capitalismo. O que exige não apenas uma crítica dos processos ideológicos de apropriação capitalista sobre os recursos naturais, mas também um modo de compreender aquilo que esta sociedade violenta – a natureza – como um outro: uma alteridade constantemente “foraclusa”, conforme ensinava as lições lacanianas. Schmidlehner convida assim a uma reflexão sobre a natureza como algo que escapa ao discurso do capitalista, algo que excede sem compensações. Excesso que lança uma diferença marcante e afina o olhar sobre as fronteiras do que se diz civilizado – preocupação constante da investigação de Étienne Balibar.

Com este autor, aliás, Marina Fossa de Camargo encerra nosso dossiê com o artigo “Civilidade segundo Balibar: o horizonte ético na política da violência inevitável”. Aqui temos uma questão importante. Pois a investigação deste autor apresenta os diversos sentidos de violência presentes na história da filosofia: seria a violência um mal a ser abatido, ou seria a violência um poder instituinte que irrompe para o surgimento de uma nova forma civilizatória? Uma pergunta constante no pensamento filosófico, a ser observada pela posição que ela ocupa em suas justificativas civilizatórias. Se é verdade que a violência está na sombra do processo civilizatório como algo que lhe é inevitável, como lidar com ela? A negação pura da violência pelo pacifismo, a negação determinada nas ações de contraviolência, a negação destrutiva do terror... Camargo acompanha as razões para Balibar refutar todas essas formas como fins em si mesmas. Diante da violência inevitável e sua força bruta (e, por vezes, instituinte), a questão para Balibar é como evitar que a dinâmica social se reduza ao ciclo de violências: é preciso um corte ético, um exercício de “civilidade”. Com isso não se compõe um campo normativo de valor entre bem e mal. A própria violência extrema embaralha esses territórios. A civilidade se instaura justamente nesta encruzilhada que a violência traz. Nela encontra-se a violência naquilo que nos é mais próximo e questionar. Elemento importante para a formulação de uma ação ética – que faz do fluxo de violência uma questão para pensarmos nosso próprio processo civilizatório e, assim, instaurar uma ética a partir dos limites da civilização (e não a partir de uma forma social imaginária e fantasiosa).

Terminamos, pois, onde iniciamos o curso. Em nossa primeira conversa – partindo da provocação de Balibar – procuramos entender por que a violência nos perturba. Não é apenas o fato de que ela nos ameaça, tampouco o fato de nos colocarmos neutros diante dela. Reconhecemos: o ato

violento avizinha o processo civilizatório. Todavia, sua proximidade nos incomoda. Pretendemos, então, fazer desse incômodo uma questão. Permitir, através de tantas referências, em diferentes matrizes epistêmicas, tornar a violência uma questão. Os textos aqui presentes são sensíveis a isso. Certamente, não se esgota o tema em nosso dossiê. Contudo, pode ser um bom ponto de partida para uma reflexão mais densa desses contornos, dessa matéria obscura dos excessos, das rupturas que colocam em questão nosso próprio desejo de civilização.

20 de outubro de 2023

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Aléxia Bretas • Prof. Dr. Sílvio Carneiro**



## **Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC  
3/1 • 2023 • ISSN: 2763-7689

Artigo

## **A violência como possibilidade real em Benjamin e Schmitt**

**Marcos Machado**

Universidade Federal do Paraná

DOI: 10.36942/rfim.v3i1.764

Contato do autor: [mmachadofil@gmail.com](mailto:mmachadofil@gmail.com)

## A violência como possibilidade real em Benjamin e Schmitt

### Resumo

Neste artigo, entrecruzaremos dois pensadores antagônicos: de um lado, o filósofo Walter Benjamin, entrincheirado contra o nazismo; de outro lado, o jurista Carl Schmitt, adepto desse projeto totalitário. Apesar de se situarem em lados opostos da história, nosso objetivo consiste em analisar o desdobramento do termo violência, conforme expresso no texto de Benjamin *Crítica da violência e crítica do poder* e na obra *O conceito do político*, de Schmitt. No texto de Benjamin, as ponderações são especificamente acerca dos tipos de violência que eventualmente poder-se-iam se manifestar como legítimas. Além de questionar o porquê de a violência ser tão temida pelo Estado. A constatação do filósofo é que a violência pode exercer dois papéis fundamentais, a saber, o de instituir um novo Direito ou o de preservar o status quo; enquanto que na obra de Schmitt o ato da violência é admitido como uma possibilidade real, sobretudo em decorrência do agrupamento amigo/inimigo, cuja escolha pelo adversário evidencia o caráter decisório do soberano, que além de deflagrar o seu inimigo poderá instaurar o estado de exceção. Há a possibilidade, portanto, de instituir duas faces da violência. Trata-se, então, de analisar em que medida entre os teóricos Benjamin e Schmitt a violência torna-se uma possibilidade real e efetiva da ação política.

**Palavras-chave:** Benjamin, Schmitt, Violência, Legitimidade, Poder, Exceção.

---

### Violence as a real possibility in Benjamin and Schmitt

### Abstract

In this article, we will intersect two antagonistic thinkers: on the one

hand, the philosopher Walter Benjamin, entrenched against Nazism; on the other hand, the jurist Carl Schmitt, supporter of this totalitarian project. Despite their being on opposite sides of history, our aim is to analyze the development of the term violence, as expressed in Benjamin's Critique of Violence and Critique of Power and in Schmitt's The Concept of the Political. In Benjamin's text, the considerations are specifically about the types of violence that could eventually be manifested as legitimate. In addition to questioning the reason why violence is so feared by the State. The philosopher's observation is that force can play two fundamental roles, that of instituting a new Law or preserving the status quo; while in Schmitt's work, the act of violence is admitted as a real possibility, especially as a result of the friend/enemy grouping, whose choice by the adversary highlights the decision-making character of the sovereign, who, in addition to triggering his enemy, can establish a state of exception. There is the possibility of, therefore, establish two sides of violence. The goal is then, to analyze to what measure violence becomes a real possibility between the theorists Benjamin and Schmitt

**Keywords:** Benjamin, Schmitt, Violence, Legitimacy, Power, Exception.

## Introdução

É bastante conhecida e ao mesmo tempo controversa a relação entre o jurista católico Carl Schmitt e o filósofo judeu Walter Benjamin, sobretudo se levarmos em consideração que os dois teóricos se posicionaram de maneira antagônica durante a ascensão do nazismo. De um lado, Benjamin esteve entrincheirado em direção oposta do regime nazista; de outro lado, Schmitt, em determinado momento da história, torna-se adepto desse governo totalitário.

Apesar desses posicionamentos diametralmente divergentes, é possível verificar algumas tentativas de aproximações entre ambos os intelectuais, tanto do ponto de vista conceitual quanto pessoal. “Foi Benjamin quem entrou em contato com Schmitt, em dezembro de 1930, escrevendo-lhe uma carta na qual ele anunciava o envio de seu livro sobre o drama barroco alemão” (TRAVERZO, 2020, p. 1975).

Na correspondência, o filósofo escreve o seguinte:

Excelentíssimo senhor professor,  
Receberá dentro de dias, enviado pelo editor, o meu livro *Origem do Drama Trágico Alemão*. Com estas linhas gostaria, não apenas de lhe anunciar a saída do livro, mas também de manifestar a minha alegria por poder enviar-lho, por sugestão do senhor Albert Salomon. Constatará facilmente como o livro é devedor do seu trabalho, na exposição sobre a doutrina da soberania no século XVII. Permita ainda que lhe diga que encontrei também nas suas obras posteriores, em particular na *Ditadura [...]*, e nas suas reflexões sobre a filosofia política a confirmação dos caminhos das minhas investigações no domínio da filosofia estética. Se a leitura do meu livro o leva à percepção deste sentimento, darei por bem-sucedida a minha intenção ao enviar-lho. Com a mais elevada consideração, atentamente, Walter Benjamin (BENJAMIN, 2013, p. 294).



Para além dessa aproximação pessoal, na obra “*Origem do drama barroco alemão*”, Walter Benjamin inseriu diversas citações do livro de Carl Schmitt, *Teologia política. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania*, ao tratar dos temas soberania e estado de exceção” (KIRSCHBAUN, 2002, p. 61). No capítulo *Drama barroco e tragédia*, o filósofo cita as seguintes passagens da obra de Schmitt:

Ao passo que o conceito moderno de soberania resulta no exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção, e considera que impedi-lo é a mais importante função do Príncipe. [...] Por isso, para explicar por que desaparece, no século seguinte, ‘a consciência aguda do significado do estado de exceção, que dominava o direito natural do século XVII [...]’ (BENJAMIN, 1984, p. 89).

Tendo em vista essa aproximação, ainda que controversa, entre os dois teóricos e mesmo ciente que Schmitt não responde diretamente a Benjamin (Cf. PEIXOTO *et al.*, p. 31), o nosso objetivo neste artigo é o de analisar, inicialmente, a crítica que o filósofo alemão Walter Benjamin confere à terminologia ambígua *Gewalt*, que em alemão pode significar tanto violência quanto poder. Para isso, destacaremos os pormenores do ensaio *Crítica da violência e crítica do poder*, texto escrito em 1921, pois neste ensaio está implícito “[...] a defesa da existência de uma violência pura, completamente anômica e sem vínculo com o direito sendo, portanto, plenamente capaz de romper com a dialética que o põe e o conserva” (SILVA, 2018, p. 83); em seguida, será dado destaque a análise de Schmitt, a qual “[...] aponta a violência soberana como sendo aquela que não funda e não conserva o direito, mas apenas o suspende” (SILVA, 2018, p. 84). Sendo assim, será destacado o escrito de Carl Schmitt, *O conceito do político*, uma vez que este texto de 1932, além de expor uma crítica contra a democracia parlamentar e o liberalismo, configura uma outra abor-

dagem do político, cujo representante deverá ter no horizonte a relação do agrupamento amigo/inimigo, pois através dessa dicotomia o político terá a seu dispor o ato decisório e a sua soberania, por conseguinte, será balizada por intermédio de sua capacidade e poder de decisão, que deve consistir necessariamente no ato extremo da possibilidade real do uso da violência. Dessa forma, esperamos demonstrar que, tanto do ponto de vista de Benjamin quanto de Schmitt, o uso da violência na esfera social como tomada de decisão política é, de fato, uma possibilidade real.

### **Violência: instituidora e mantenedora do direito, segundo Walter Benjamin**

O ensaio *Crítica da violência e crítica do poder*, escrito em 1921 pelo filósofo alemão Walter Benjamin, conforme bem destacou Jacques Derrida (Cf. DERRIDA, 2010, p. 61), é um texto enigmático. Primeiro, porque exprime a incidência “[...] da aniquilação do direito, se não da justiça; e entre esses direitos os direitos do homem [...]” (DERRIDA, 2010, p. 62); segundo, porque o texto “[...] inscreve-se também numa perspectiva judaica que opõe a justa violência divina (judia), que destrói o direito, a violência mítica (da tradição grega), que instaura e conserva o direito” (DERRIDA, 2010, p. 62). Finalmente, o famoso ensaio carrega no seu título a complexidade do termo alemão *Gewalt*, que na tradução para o português pode significar tanto “violência” como “poder” (Cf. SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 25). O fato é que as duas terminologias correspondem ao arcabouço do projeto benjaminiano. Apesar de redigir esse escrito após a primeira guerra mundial, o filósofo reflete sobre alguns eventos que culminariam na decorrência da segunda guerra mundial, como no trágico acontecimento da solução final. Por este motivo, as análises de Benjamin refletem o seu entendimento peculiar da história, qual seja, o de que a experiência do “[...] tempo passado é vivido na reme-

moração: nem como vazio, nem como homogêneo (BENJAMIN, 1987, p. 232).

A rigor, levando em consideração o aspecto histórico de Benjamin, nota-se que o seu escrito de 1931 “[...] reflete a crise do modelo europeu da democracia burguesa, liberal e parlamentar [...]. Além de estar situado num [...] momento seguinte de uma guerra e de uma anteguerra [...]” (DERRIDA, 2010, p. 70).

Tendo no horizonte essas nuances, vale aqui, para melhor esclarecê-las, apresentar a maneira pela qual Benjamin articula o aspecto da violência e do poder com o direito. A questão que norteia o ensaio de Benjamin é aquela que procura esclarecer o porquê de a violência ser tão temida pelo Direito (Cf. BENJAMIN, 1986, p. 163).

De modo geral, o filósofo procura elucidar essa problematização através de alguns exemplos, como o direito de greve e de guerra, o militarismo obrigatório, a pena de morte e a ação da polícia. Essas análises concentram-se na dicotomia fins e meios, isto é, o “[...] direito natural visa, pela justiça dos fins, ‘legitimar’ os meios, o direito positivo visa ‘garantir’ a justiça dos fins pela legitimidade dos meios” (BENJAMIN, 1986, p. 161). Aliás: o poder enquanto meio preza tanto pela tentativa de instituir um novo direito como pela sua manutenção. De qualquer forma, seja de um propósito ou de outro, o direito eventualmente atuaria por intermédio da violência para se obter determinado fim, conforme será destacado abaixo.

Nesta perspectiva, poderia se perguntar se o direito de greve, por exemplo, garantido aos operários seria uma forma de violência contra o Estado? Do ponto de vista de Benjamin, não, pois o não fazer nada, o deixar

de trabalhar não seria uma forma de violência. Na prática, justamente por essa razão, o Estado fornece tal direito aos operários. Só lhes concede, porém, porque reconhece que eles não representam riscos ao Direito e ao Estado. O direito de greve, em última instância, é um meio não violento – um meio puro. Ainda que ocorra a greve, do ponto de vista do Estado, o operariado não estaria no poder, e sua atuação se fundamentaria no próprio poder do Estado, uma vez que ele é o autêntico mediador das relações. Sendo assim, os operários normalmente se submetem às propostas do Estado. Em vista disso, o direito legitima tal ação por considerar que os operários provavelmente acatariam as eventuais propostas. Em contrapartida, quando a greve representa um caráter revolucionário, o Estado a compreende como sendo violenta, recorrendo a decretos para combatê-la. De praxe a sustentação teórica desses decretos consistiam em afirmar que outrora as greves não ocorriam dessa forma.

O problema identificado por Benjamin é que, em ambos os aspectos, o direito atua por meio da violência. Ora permitindo a greve. Ora impossibilitando a sua execução. Além disso, as omissões por parte dos operiados em acatar sempre o sugerido pelo Estado também caracterizariam gestos violentos, pois os supostos direitos concedidos têm na verdade a finalidade de inibir qualquer ação violenta, que eventualmente fosse provocada pelos operários (Cf. BENJAMIN, 1986, p. 164-165).

Em síntese, o direito violenta o próprio direito de greve quando esse possui um caráter revolucionário. Diante disso, o Estado, a fim de resgatar a ordem vigente, transgride até mesmo o seu próprio poder, desde que seja para manter o status quo. Grosso modo, a greve pode motivar novas noções jurídicas, bem como alterar as vigentes. De tal maneira que o “[...] operariado organizado [...]” é o “[...] único sujeito jurídico – além

do Estado – a quem cabe um direito ao poder” (BENJAMIN, 1986, p. 163). Nesta perspectiva, a “[...] violência viria do empregador, e a greve consistiria apenas numa abstenção, num afastamento não-violento [...]” (DERRIDA, 2010, p. 80).

Os outros exemplos que serão destacados abaixo seguem os mesmos princípios contraditórios da greve. O direito de guerra, por exemplo, “[...] é exatamente esta violência de guerra que deve servir de modelo para compreendermos qualquer violência” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 26).

Com esta tática, o Estado transgride os próprios direitos ao entrar em conflito no instante derradeiro com os seus fins, especialmente quando sanciona a guerra, uma vez que normalmente após o seu término o Estado institui um novo direito, ainda que não se tenha certeza alguma se ele será próspero. De qualquer forma, “[...] sujeitos jurídicos sancionam violências cujos fins permanecem fins naturais” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 164).

Vale aqui, para melhor esclarecer tal observação, mencionar uma breve análise efetuada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Para o autor, a ação violenta, que é constantemente abominável por parte Estado, frequentemente é executada por ele. Essa contradição expressa o “[...] paradoxo da soberania [...]”, pois “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, 2004, p. 23). Em outros termos, o Estado busca suprimir de forma contundente a ação violenta, mas, para defender seus interesses, usa dela, se situando, assim, simultaneamente dentro e fora da lei.

Outro aspecto importante destacado por Benjamin corresponde ao militarismo obrigatório. Para o filósofo, essa prática defende uma finalidade do Estado, qual seja, a de preservar o próprio direito. Sendo assim, a obrigatoriedade militar configura-se como um fim jurídico. Com efeito, o que se revela com essa prática é o “[...] uso generalizado da violência como um meio para os fins do Estado” (BENJAMIN, 1986, p. 164).

A pena de morte, outro exemplo citado pelo filósofo, deixa explícito que “[...] seu sentido não é punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito” (BENJAMIN, 1986, p. 166). Segundo Benjamin, esse gesto punitivo não é criticado, mas tampouco é aceito nos países onde é executado, dado que as críticas não recairiam contra a lei de punição, mas contra a origem do direito, visto que tal processo punitivo não tem por objetivo punir o infrator, mas tão somente fortalecer o direito.

Finalmente, o último exemplo mencionado pelo filósofo é amplamente discutido. Aqui o autor trata da atuação da polícia. De acordo com Benjamin, a atuação da polícia tem por prática executar medidas com o objetivo de assegurar também fins jurídicos. Contudo, essa força administrada pelo Estado, dependendo das circunstâncias, pode por si só instituir tais fins jurídicos, através de outros decretos. Agindo, dessa maneira, por conta própria, sem a interferência do Estado.

Quando a polícia baixa decretos ela o faz com o intuito de instituir o direito, buscando sobretudo mantê-lo. É importante destacar aqui que, nas monarquias absolutistas, onde se tinha um soberano com plenos poderes, a polícia não atuava de forma tão perversa como nos países de ordem democrática (Cf. BENJAMIN, 1986, p. 166).

De todo modo, os exemplos citados evidenciam as duas faces do poder. Em outras palavras, toda forma de “[...] poder enquanto meio é ou instituinte ou mantenedor de direito” (BENJAMIN, 1986, p. 167). Sendo assim, todo poder enquanto meio usa da violência para alcançar determinado fim.

Tendo em vista os exemplos mencionados acima, passaremos a seguir à análise de outro problema salientado por Benjamin, a saber, se seria possível a resolução de conflitos sem uso de meios violentos. Nas palavras de Benjamin: “Será que a solução não-violenta de conflitos é em princípio possível?” (BENJAMIN, 1986, p. 168).

O autor considera plausível através daquilo que denominou de meios-puros, ou seja, “[...] a cultura do coração [...]”, que “[...] deu aos homens meios para se entenderem [...]”, a partir da “[...] atenção do coração, a simpatia, o amor pela paz, [...] a conversa [...] técnica de mútuo entendimento civil” (BENJAMIN, 1986, p. 168). Nesse sentido, o autor valoriza largamente a atuação dos diplomatas, que tentam solucionar problemas internacionais por meio da técnica do diálogo.

De acordo com a interpretação do filósofo italiano Giorgio Agamben, o diagnóstico de Benjamin sobre a violência e o poder objetiva

garantir a possibilidade de uma violência (o termo alemão *Gewalt* significa também simplesmente ‘poder’) absolutamente ‘fora’ (*ausserhalb*) e ‘além’ (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*). Benjamin chama essa outra figura da violência de ‘pura’ (*reine Gewalt*) ou de ‘divina’ e, na esfera humana, de ‘revolucionária’. O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a exigência de uma

violência fora do direito; não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito, mas ‘pelo simples fato de sua existência fora do direito’ (AGAMBEN, 2004, p. 84).

Outro exemplo de um meio puro e não-violento destacado pelo filósofo é novamente a greve. Analisando aquelas que se caracterizam como greve geral política e a greve geral proletária, apenas a segunda categoria de greve se enquadraria nos meios não-violentos. A primeira é aquela que analisamos anteriormente, cuja ação visa o fortalecimento do Estado, por meio de decretos mentirosos, pois o máximo que poderá ocorrer é a alternância de autoridades no poder, logo, sendo considerada violenta. Por nada se alterar substancialmente, “[...] o poder passa de privilegiados para privilegiados [...]. Enquanto que, a greve geral proletária tende tão somente [...] aniquilar o poder do Estado [...]” (BENJAMIN, 1986, p. 169). Rejeitando, inclusive, os prováveis ganhos sociais oriundos de tal paralisação. De todo modo, essa greve, por se valer de meios-puros, configura-se como não violenta – os proletários só retornam ao trabalho, se de fato houver melhorias. De um lado, a greve geral política é considerada pelo direito como instituinte; de outro lado, a greve geral proletária é reconhecida como sendo anarquista.

Assim, a primeira forma de greve equivale a uma ação violenta, porquanto as exigências dos trabalhadores nunca são cumpridas, “[...] uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda enquanto meio-puro, é não violenta” (BENJAMIN, 1986, 169). Neste sentido, um caso típico de greve que pode ser considerada brutal, imoral e violenta foram as greves realizadas por médicos em algumas cidades da Alemanha. Neste caso, os profissionais da saúde abandonaram condições de vida fragilizadas de modo premeditado (Cf. BENJAMIN, 1986, p. 170).



A questão seguinte destacada por Benjamin é se fins justos são obtidos por meios legítimos? Ora, se meios legítimos seriam o fundamento necessário para se obter fins justos?

Para responder essa questão o filósofo recorre a uma dimensão teológica. Tanto que considera que o poder de decisão está pautado no destino, designado por Deus. Com efeito, o poder de decisão não teria relação com uma prática racional, mas é resultado de sucessões de acontecimentos. Portanto, “[...] jamais a razão, mas o poder do destino, e quem decide sobre este é Deus” (BENJAMIN, 1986, p. 171).

Mediante a questão instituidora do direito, Benjamin finaliza o ensaio confrontando o mito de Níobe com a narrativa bíblica do juízo divino da corja de Corah. Através do aspecto mitológico, o filósofo destaca que no poder mítico se revela a tentativa do personagem em desafiar o próprio destino – ou seja, uma tentativa de instituir um novo direito.

O destino do qual trata o direito-mítico permite que um indivíduo transgrida determinada lei sem saber da sua existência. Tal situação, porém, passaria a ser considerada como destino e esse seria orquestrado pela própria manipulação do direito. De todo modo, ao violar o limite estabelecido, deve-se punir um suposto infrator. Neste caso, o direito se alimenta e se fortalece do poder decisório que pode afetar a vida e a morte. Assim, o direito aponta o destino dos sujeitos. Atua violentando e jamais abandona o espaço mítico.

A partir dessa relação entre direito e justiça, ambas se anulam, uma vez que a justiça está vinculada àquilo que é divino; enquanto o direito está relacionado com o aspecto mítico. Perante essa contraposição, Benjamin destaca as diferenças entre os poderes divinos e míticos. De um lado, o poder divino é

[...] instituinte do direito [...]; de outro lado, o poder mítico é [...] destruidor do direito [...]; o poder mítico [...] estabelece limites [...]; já o divino [...] rebenta todos os limites [...]. Por fim, o poder divino [...] é ao mesmo tempo autor de culpa e de penitência [...], ameaçador e sangrento [...]; enquanto que o poder mítico [...] absolve a culpa [...] é golpeador e letal [...] (BENJAMIN, 1986, p. 173).

A respeito do juízo divino, Benjamin destaca que também neste aspecto se percebe a tentativa de instituição do direito. O juízo divino “[...] atinge [...] inclusive [...] privilegiados, levitas, os atinge sem preveni-los, os golpeia sem ameaçá-los, e não hesita em aniquilá-los” (BENJAMIN, 1986, p. 173). Os privilegiados, nesta narrativa, são os Levitas. Este povo, por não conseguir conquistar a terra prometida, lugar onde corre leite e mel, se coloca no direito de assumir o sacerdócio e, assim, questionar a autoridade do personagem Moisés. A narrativa sugere que em torno de 250 pessoas transgrediram a lei. A punição! O desígnio foi a morte. Sendo assim, alguns indivíduos foram aniquilados por Javé. Apesar disso, nem todos os envolvidos tiveram o mesmo destino, porque o personagem Moisés interferiu na história.

Para melhor entender o que mencionamos acima, vejamos brevemente como essa história se desenvolve na narrativa bíblica:

Eles se reuniram contra Moisés e Aarão, dizendo: Chega! Todos os membros da comunidade são consagrados, e Javé está no meio deles. Por que vocês dois se colocam acima da comunidade de Javé? [...] Logo que Moisés acabou de falar, o chão rachou debaixo dos pés deles, a terra abriu sua boca e os engoliu com suas famílias, junto com os homens de Coré e todos os seus bens. Desceram vivos à mansão dos mortos, juntamente com todas as coisas que lhes pertenciam. A terra os cobriu e eles desapareceram da comunidade (A BÍBLIA, Nm 16. 3; 31-33).

Com as mortes dos detratores transmite-se a ideia de que a partir de agora tudo estará bem, pois o sangue derramado indica pura vida. Em outras palavras: a ação provocada por Deus absolve a culpa, enquanto que o poder mítico é poder “[...] sangrento sobre a vida [...]” e “[...] exige sacrifícios, o segundo poder os aceita” (BENJAMIN, 2004, p. 173). Aliás, a ação realizada não leva em consideração se há membros justos entre os difamadores.

Esta análise de Benjamin nos conduz a refletir sobre outra problemática, a saber, se há uma diferença entre o poder puro e o divino. Aliás, o que está em questão com esse diagnóstico é o aspecto divinizador da vida. Isto posto, pode-se afirmar que a “[...] violência pura, revolucionária, seria um poder não sangrento, uma potência não soberana, mas messiânica, que não mais julga e pune, mas essencialmente perdoa” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 269).

Assim, Benjamin finaliza este ensaio afirmando que todo “[...] poder divino, que é insígnia e chancela, jamais um meio de execução sagrada, pode ser chamado de um poder de que Deus dispõe (*Waltende Gewalt*)” (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 175).

### **Agrupamento amigo/inimigo: possibilidade real da violência, segundo Carl Schmitt**

Se o ensaio de Benjamin analisado acima é um texto enigmático, o texto de Carl Schmitt, do qual agora trataremos, não deixa por menos. *O conceito do político*, texto de 1932 do jurista alemão, exprime duras críticas contra o liberalismo, além de mostrar que a execução da violência é uma possibilidade real, justamente em virtude da relação antagônica do agrupamento amigo/inimigo, cujo entendimento norteia o desenvolvimento

do escrito. Segundo Roberto Bueno (2012, p. 461), o conceito do político em Schmitt “[...] está essencialmente marcado pela noção de conflito, e de que, portanto, a sugestão liberal de dissolver o conflito [...]”, ou seja, de neutralizar as suas ações, contradiz a própria essência do político.

De acordo com Chantal Mouffe, em “*O conceito do político*, Schmitt declara, sem rodeios, que o genuíno e rigoroso princípio liberal não poderia dar origem a uma concepção que fosse inequivocamente política” (MOUFFE, 2015, p. 10). Especialmente porque o liberalismo se articula entre as esferas ética, econômica etc.; mas não na esfera do político, precisamente porque o “[...] político não pode ser compreendido pelo racionalismo liberal pela simples razão de que todo liberalismo coerente exige a negação da irreduzibilidade do antagonismo” (MOUFFE, 2015, p. 11). Algo que novamente contraria a definição de Schmitt, que defende que o antagonismo amigo/inimigo são elementos fundamentais para constituição do político.

No seu conceito do político, Schmitt elabora uma dialética da luta ou dialética do agón: uma dialética conflitiva entre amigos e inimigos imposta por uma decisão através da qual a distinção especificamente política (*spezifisch politische Unterscheidung*) dá unidade e ordem a um agrupamento; porém, ao invés de solucionar a contraposição, deixa em tensão o antagonismo, pois tal antagonismo entre amigos e inimigos não possui sentido normativo, mas sim existencial, cuja determinação se dá por uma realidade concreta no conflito contra um inimigo para além de qualquer razão ética ou moral (LIMA, 2011, p. 167).

Para melhor elucidar essas informações preliminares, vejamos de forma mais detalhada o modo como o jurista alemão define o papel do político. Segundo Schmitt, “O conceito de Estado pressupõe o conceito do Político” (SCHMITT, 2008, p. 19). Com isso, o autor considera que as

definições correntes de Estado não correspondem claramente ao que de fato ele é, tampouco definem o conceito do Político. Entre as explicações mais comuns estão aquelas que afirmam que a essência do Estado é a de ser uma “Máquina”; um “Organismo”; uma “Pessoa”; uma “Instituição”; uma “Sociedade”; uma “Comunidade”; uma “Empresa” etc. (Cf. SCHMITT, 2008, p. 19).

De forma breve, o autor indica que a definição de Estado, as condições peculiares de um povo, devem se combinar com o ato decisório do político. Em outras palavras, deve-se preliminarmente definir o conceito do Político, sem, no entanto, relacioná-lo com outras esferas, como a Economia; a Moral; o Direito, para assim tentar evitar o entendimento comum de que há uma relação intrínseca entre o Político e o Estatal e vice-versa (Cf. SCHMITT, 2008, p. 20).

Nesse aspecto, as decisões no âmbito jurídico, por exemplo, já partem do princípio de que existe um Estado consolidado e que legitima as decisões como se Ele fosse algo natural (Cf. SCHMITT, 2008, p. 23).

Esta “equação ‘estatal = político’” (Cf. SCHMITT, 2008, p. 23-24), em uma coletividade democraticamente organizada, converte, segundo Schmitt, as relações sociais em um atributo Estatal. Neste sentido, nenhum domínio social seria neutro, ausente de propósito político, o que reverbera na concepção Schmittiana de *Estado Total* (presente sobretudo no século XX), cujo modelo se opõe ao Estado absolutista (do século XVIII) e ao Estado Neutro (do XIX). Além de se opor também nesse período aos liberais que minimizam a participação do Estado em outros domínios.

Neste trecho da obra, Schmitt cita Jacob Burckhardt, destacando que a “democracia exige do Estado aquilo que provavelmente a sociedade não fará [...]” (SCHMITT, 2008, p. 25). Mas mantém no horizonte sempre a possibilidade de discussão. Ainda neste trecho, o jurista se refere à concepção de Hegel de um denominado Estado Universal, ou seja, um modelo que expressa certa superioridade do Estado sobre a sociedade. Além disso, Schmitt refere-se a outros teóricos que também buscaram definir a noção de Estado, mas nenhum deles apresentou uma definição como a de Estado Total, com exceção do jurista Rudolf Smend – cuja doutrina sobre integração do Estado Schmitt considera como sendo uma aliada da presença efetiva do Estado em todos os âmbitos sociais.

Em seguida, Schmitt expõe uma definição do conceito do político, a partir da antítese amigo-inimigo. Para tanto, não se pode ter no horizonte o confronto com o aspecto moral, estético ou econômico, isto é, não seria razoável considerar o adversário/inimigo através da disputa desses campos, pois na esfera econômica há somente um concorrente. No plano moral e estético, por sua vez, haverá eventualmente adversários de discussões – com considerações do tipo: tal gesto é bom/mau, belo/feio –; mas não seria o critério para definir a relação entre amigo/inimigo. Em outras palavras: “O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio e, ele não tem que se apresentar como concorrente econômico [...]” (SCHMITT, 2008, p. 28). Não são essas oposições que caracterizam o inimigo; o inimigo é aquele que poderá, em caso extremo, colocar em risco a existência. Sendo assim, o caso grave é a possibilidade de eliminação de um tipo de existência.

A análise de Schmitt se apresenta enquanto uma concepção realista, ou seja, para o autor é real a possibilidade de agrupamento dos povos através

da antítese amigo/inimigo. Neste caso, o inimigo só pode ser um inimigo Público – que ameaça a existência de todos e nunca um adversário particular –, tal como é expresso, por exemplo, na narrativa bíblica, cujo imperativo “amai os vossos inimigos” (*Cf.* A BÍBLIA, Mt, 5, 44; Lc. 6, 27) só teria sentido na esfera privada; ele se torna então vazio no domínio político, em que o inimigo não precisa ser pessoal.

De todo modo, quanto mais próximo se está do caso extremo, do agrupamento amigo-inimigo, “[...] Palavras como Estado, República, Sociedade, Classe, Soberania, Estado de Direito, Absolutismo, Ditadura, Planejamento, Estado Neutro ou Total [...]” (SCHMITT, 2008, p. 32), vão se tornando incompreensíveis se para o político não estiver claro quem é seu possível oponente na esfera pública.

Além disso, o agrupamento amigo/inimigo também pode ser compreendido a partir de rivalidades entre partidos políticos opostos de um mesmo Estado, desde que essa contraposição se configure em um real conflito, a ponto de ocasionar, por exemplo, uma guerra civil (*Cf.* SCHMITT, 2008, p. 34). Diante disso, Schmitt distingue o que pode vir a ser uma Guerra de um Estado contra outro de um conflito interno. Nas palavras de Schmitt: “Guerra é um combate armado entre unidades políticas organizadas, enquanto a guerra civil é um combate armado no interior de uma unidade organizada” (SCHMITT, 2008, p. 34).

A distinção de quem é o inimigo para Schmitt é fundamental, pois isso implica na possibilidade real do conflito, mas essa decisão não deve ser considerada algo normal ou cotidiano, nem descartada como uma possibilidade; tampouco deve ser considerada como um ideal, um fim ou, ainda, como uma prática de Estado militarista. Enfim, será uma exceção

e caberá ao político e somente a ele, decidir se haverá ou não o confronto. Além do mais, “[...] o agrupamento político é aquele em que um povo está em condições reais e concretas de tomar a decisão de ir para a guerra [...]” (KLEIN, 2009, p. 144).

O jurista deixa claro que havendo esse ‘antagonismo amigo-inimigo’, a possibilidade da existência de um Estado Neutro ou Pacífico é quase que nula, dado que se houvesse a neutralidade entre todos não haveria guerra. E, se eventualmente o mundo fosse todo ele pacífico, conseqüentemente seria ausente de política, uma vez que se a vontade dos pacifistas for o impedimento da guerra, tal situação já seria uma possibilidade de ‘agrupamento amigo-inimigo’ em relação àqueles não-pacifistas, visto que a definição do conceito do político implica na consideração real da guerra.

Segundo Schmitt, o fundamento dessa teoria consiste justamente no caráter excepcional da tomada de decisão frente à possibilidade real do conflito. O que, por sua vez, implica em afirmar que tal teoria não deve ser avaliada sob uma perspectiva “religiosa, moral, estética e econômica” (SCHMITT, 2008, p. 38). Aliás, para Schmitt seria um absurdo a concretização de um confronto em razão desses aspectos mencionados (Cf. SCHMITT, 2008, p. 38), uma vez que um possível confronto sob o viés moral, por exemplo, implicaria na tentativa de extermínio do oponente. Mas todas essas relações antagônicas, para o autor, ainda podem se converter em um agrupamento amigo/inimigo, desde que determinado setor tenha poder suficiente para manter uma unidade política. Por exemplo, uma comunidade religiosa que entrou em conflito com outra, necessitará dos arranjos políticos para combater seu inimigo. Vale ressaltar que isso também diz respeito à *luta de classes* no sentido marxista, tanto do ponto de vista de um possível confronto externo como interno.



Em síntese, a definição do político se configura na tomada de decisão, sobretudo em um instante crítico. De certo modo, para que outras instâncias sociais (econômica, cultural ou religiosa), antagônicas ao Estado, se configurem em uma “unidade política”, seu poder teria que ser suficiente para ser capaz de declarar, ou justamente ser capaz de evitar, a guerra contra o oponente. Sendo assim, a “unidade política” se configura como uma “unidade normativa”, justamente diante do agrupamento amigo/inimigo, cuja capacidade de decisão se expressa como soberana, mas não no sentido absolutista.

De acordo com Alexandre de Franco Sá (2001, p. 434), a “[...] ideia de ‘Soberania’ para Schmitt é caríssima, tanto que o jurista alemão inicia o seu escrito *Teologia política* (texto publicado pela primeira vez em 1922), com a seguinte frase: “Soberano é aquele que decide sobre o Estado de Exceção” (SCHMITT, 1996, p. 87). Essa afirmação bastante controversa exprime uma nova abordagem sobre a noção de soberania.

Esta soberania consiste apenas em poder decidir suspender a ordem legal na sua normalidade, decidindo não só se se verifica um caso excepcional de conflito que exija tal suspensão, mas também se é necessário, em função dele, a ocorrência da guerra e o sacrifício de vidas. Assim, o soberano caracteriza-se não só por poder decidir sobre a abertura do estado de exceção, como também, decorrendo dessa sua capacidade, por poder reservar para si o *jus belli*, ou seja, o poder de decidir quem é o inimigo e de mobilizar as próprias forças contra ele (FRANCO DE SÁ, 2001, p. 434).

Em outras palavras, o “[...] soberano é aquele a quem o ordenamento jurídico confere a prerrogativa de decidir sobre a suspensão total ou parcial dos direitos fundamentais e liberdades públicas, ou ainda, de decidir sobre a suspensão total ou parcial da Constituição” (GIACCOIA JUNIOR, 2014, p. 255).

Grosso modo, nos quatro capítulos sobre a doutrina da soberania, os quais se encontram no ensaio *Teologia política*, Schmitt sustenta que a característica do modelo ideal de soberania se manifesta no caso limite, “[...] isso quer dizer que a sua definição não se encaixa num caso normal, mas sim num caso limite” (SCHMITT, 1996, p. 87). No primeiro capítulo do texto, isso é expresso quando Schmitt recorre às análises do também jurista e economista francês Jean Bodin. Para Schmitt, o caráter da soberania em Bodin, pode ser sintetizado nas “[...] relações entre o príncipe e as corporações a um simples ‘é isso ou aquilo’ por meio de sua remessa ao caso de emergência” (SCHMITT, 1996, p. 89). Sendo assim, através de um ato decisório seria permitido ao príncipe suspender a lei vigente. No capítulo subsequente, Schmitt comenta a argumentação do jurista Hans Kelsen: de acordo com o autor, a análise de Kelsen não mostrou um resultado surpreendente, uma vez que o “[...] Estado, para a contemplação jurídica, deveria ser algo puramente jurídico, mas nada além dessa ordem jurídica [...]” (SCHMITT, 1996, p. 97). A soberania, nesse caso, residiria no caráter normativo, que seria instituído por uma ordem jurídica e não necessariamente por uma figura representada por um indivíduo ou por um povo, ou, ainda, pelo próprio Estado. “Quem deve deter o poder é o direito, não o Estado” (SCHMITT, 1996, p. 100). O Estado, assim, garantiria a efetiva funcionalidade da ordem jurídica, sem se configurar como o representante soberano.

Em seguida, logo no início do terceiro capítulo, Schmitt defende que “[...] Todos os conceitos expressivos da moderna doutrina de Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 1996, p. 109). Para o jurista, o conceito de soberania, que pressupõe o conceito do político conforme destacado acima, coexiste enquanto uma formulação prática e real da teologia política, cujo domínio se *manifesta* no âmbito de um

Estado secular. Com efeito, isso “[...] conduz Schmitt ao decisionismo que caracteriza a sua abordagem do direito, da soberania e do Estado” (FRANCO DE SÁ, 2020, p. 44).

O que corrobora para essa análise são as caracterizações de filósofos como Descartes, Leibniz, Malebranche, Hobbes, Rousseau, Tocqueville, Krabbe, Kelsen, Bakunin etc. A rigor, de acordo com Schmitt, tais pensadores dos séculos XVII, XVIII e XIX resguardaram a noção de Deus ao transpor por analogia os seus atributos para o soberano (Cf. SCHMITT, 1996, p. 116 – 118). Em outros termos:

O conceito de Deus dos séculos XVII e XVIII subentende a transcendência divina diante do mundo, assim como a transcendência do soberano diante do Estado subentende a sua filosofia de Estado. No século XIX, numa expansão crescente, tudo era dominado pelas ideias de imanência (SCHMITT, 1996, p. 118).

Neste contexto, o caráter divino não mais se *manifesta* em Deus. Suas características foram herdadas pelo soberano, que apesar de possuir um poder imanente, ainda *revela* seu esplendor, mesmo que de maneira emblemática.

No último capítulo, por fim, Schmitt destaca o caráter decisório, sobretudo presente na filosofia dos pensadores Joseph de Maistre, Louis de Bonald e Juan Donoso Cortés. Sua aproximação com o pensamento de Donoso Cortés, por exemplo, revela as suas intenções teóricas e políticas.

Para Schmitt, sempre esteve clara qual era a real alternativa à democracia liberal e parlamentar e às suas eternas discussões, a saber, a ditadura, pois era mesmo certo dizer que ‘A ditadura é o oposto da discussão’, e isso pode ser afirmado tanto no plano teórico quanto empírico, de modo claro e direto (BUENO, 2012, p. 473).

Aliás, apesar das diferenças de abordagens entre esses teóricos,

Schmitt evoca-os para pensar a existência de um poder soberano capaz de decidir sem limites normativos e, ao fazê-lo, representar a unidade política de uma realidade em si mesma irredutivelmente conflitual e plural (FRANCO DE SÁ, 2020, p. 50).

Assim, a prerrogativa do soberano em deliberar o situa, como destacamos acima da reflexão de Agamben, à margem limite ao efetivar o estado de exceção, isto é, o soberano ao declarar excepcionalidade está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico. Distante do alcance da lei, que não se aplica, ao menos neste exato momento, ao soberano.

\*\*\*

Retomando as análises da obra *O conceito do político*, Schmitt, em oposição à noção de “unidade política”, expõe principalmente a concepção de “pluralismo político” defendido por alguns teóricos, os quais contestam a noção de “unidade política” e de “soberania estatal”, por considerar que os indivíduos convivem e se comprometem com diversas outras instituições, tais como religião, sindicato, família etc. (Cf. SCHMITT, 2008, p. 43). Neste caso, ainda que a congregação nesses ambientes favoreça a criação de uma aliança entre sindicatos e igrejas, se ela não tiver força suficiente para evitar, por exemplo, uma guerra, a associação entre essas instituições seria ausente desse caráter decisório, sobretudo em um instante crítico. O que, por conseguinte, compromete a definição de uma “unidade política” como sendo uma “unidade normativa” (Cf. SCHMITT, 2008, p. 46). Além disso, o pluralismo político entendido a partir do ponto de vista liberal também estaria ausente do agrupamento

amigo-inimigo, basicamente por decidir eventuais casos a partir do indivíduo (Cf. SCHMITT, 2008, p. 47). De acordo com a interpretação de Chantal Mouffe, por exemplo, na análise de Schmitt há uma negação de um pluralismo na esfera democrática. Para a filósofa, “A democracia, tal como ele a entendia, requer a existência de um *demos* homogêneo, o que exclui qualquer possibilidade de pluralismo” (MOUFFE, 2015, p. 13). Finalmente, acerca da decisão sobre guerra e inimigo, o jurista salienta que mais do que a preocupação com o poder bélico e a capacidade de organização das forças armadas inimigas, o mais importante é a disposição e adesão do povo em querer lutar para defender a própria existência, e, conseqüentemente, o interesse do Estado.

Nesse sentido, um Estado fraco ou menor, para não sucumbir teria a possibilidade de formar alianças com outras nações, algo que Schmitt considera como correto, uma vez que as possíveis alianças não suprimiriam a *jus belli* – guerra certa (Cf. SCHMITT, 2008, p. 48).

Tal situação exigiria do povo a disposição tanto para morrer como para matar o inimigo. No entanto, em uma condição normal e favorável ao Estado, este deve manter a satisfação completa do seu povo (com tranquilidade, segurança e ordem), caso queira sua disposição e proteção. Aliás, essa condição de tranquilidade permite também a eficácia das normas jurídicas e a identificação de um inimigo interno, que eventualmente poderia comprometer a normalidade, bem como a organização da unidade política (Cf. SCHMITT, 2008, p. 49).

De qualquer maneira, a ideia de se sacrificar em defesa do Estado diverge da de sacrifícios nos âmbitos religioso ou econômico. No âmbito religioso, está em consideração o atributo da fé, da salvação da alma e da recusa

do mundo terreno (*Cf.* SCHMITT, 2008, p. 52); já no âmbito econômico, não teria nenhum sentido que um indivíduo se sacrificasse por orientação de terceiros, uma vez que tal exigência contradiz os próprios princípios individualistas ao interferir na livre decisão do outro (*Cf.* SCHMITT, 2008, p. 52). Sendo assim, tanto na esfera religiosa como na econômica, a disposição para a morte não reside em um sentido existencial, mas em um sentido normativo.

Tendo isso em vista, não se deve considerar qualquer finalidade para a guerra, ou seja, ela não deve ser pensada a partir de ideais ou normatividade, pois não há na guerra um fim racional, tampouco uma finalidade justa. Sendo assim, um povo inserido na esfera do político distinguirá por conta própria entre amigo e inimigo, além de poder condenar confrontos e disputas internacionais (*Cf.* SCHMITT, 2008, p. 53); em contrapartida, ainda que um determinado grupo da sociedade não considere nenhum inimigo, ele próprio torna-se inimigo para os demais membros do Estado, assim mantendo o agrupamento amigo-inimigo. Concluindo, para Schmitt nem mesmo um povo frágil e indefeso suprimiria o agrupamento amigo-inimigo; mas seria equivocados considerar que seu adversário supostamente mais forte, se compadeceria de tal fragilidade. Aliás, esse agrupamento amigo-inimigo dificilmente acabará. Logo, de acordo com Schmitt: “O que desaparecerá será tão somente um povo fraco” (*Cf.* SCHMITT, 2008, p. 57).

### **Considerações finais**

Neste artigo, objetivamos apresentar duas interpretações sobre a possibilidade da utilização da violência como recurso político, ainda que tais considerações sejam marcadas pela controvérsia entre Benjamin e Sch-

mitt, sobretudo porque Schmitt aproxima e justifica a sua adesão ao partido nazista. Não obstante a isso, as suas observações “[...] seguem sendo pertinentes ainda hoje e seria superficial acreditar que a posterior adesão do autor ao Partido Nacional Socialista nos autorizasse a ignorá-las” (MOUFFE, 1999, p. 162). Nesta perspectiva, Chantal Mouffe, por exemplo, considera que a análise schmittiana pode ser repensada sobretudo a partir dela mesma. Ora, como Schmitt nega a viabilidade de um pluralismo no domínio democrático, Mouffe considera que é possível articular o agrupamento amigo/inimigo levando em consideração o pluralismo na esfera democrática. Segundo a filósofa, “[...] a criação de uma identidade implica o estabelecimento de uma diferença [...]” (MOUFFE, 2015, p. 14). E é justamente na relação antagônica (diferença/inimigo) que se constitui a particularidade – identidade – de cada ser. A tal ponto que o agrupamento amigo/inimigo torna-se um processo saudável e necessário para a configuração do político. A respeito deste aspecto, Mouffe acrescenta que “[...] a distinção nós/eles, que é a condição de possibilidade de formação de identidades políticas, sempre pode se tornar um espaço de antagonismo” (MOUFFE, 2015, p. 15). Pois, ainda que uma identidade política tenha se mantido no poder por determinado período, isso, no entanto, não é suficiente para eliminar a outra forma identitária. O que faz Mouffe concordar com Schmitt ao considerar que a possibilidade antagônica é sempre presente (MOUFFE, 2015, p. 15).

Se Schmitt provoca reflexões bastante pertinentes para a atualidade, Walter Benjamin com suas análises sobre a violência também se destaca nesse sentido. A partir daquilo que analisamos acima, pode-se concluir que para o filósofo alemão

[...] a violência é o Estado e é a isso que ele se refere quando diz que vivemos em permanente estado de exceção e que a

função do príncipe [...] é de impedir-nos de perceber esta situação. Vivemos na angústia da iminência do estado de exceção. Mas o estado de exceção é intrínseco ao Estado moderno, é uma decorrência do próprio surgimento do Estado moderno. Portanto, os interesses humanos só podem ser regulados sem violência à margem do Estado [...] (KIRSCHBAUN, 2002, p. 72).

Com essa representação quase que anárquica, “[...] talvez Benjamin tenha sido o primeiro a entender claramente a tragédia do homem moderno, incapaz de perceber o horror ligado à sua omissão, passivo em relação ao Estado moderno, com suas inevitáveis sequelas de ditaduras e totalitarismos” (KIRSCHBAUN, 2002, p. 72).

Em síntese, mesmo diante de reflexos de projetos políticos ineficazes e horrendos como o nazismo, a história nos legou dois pensadores antagônicos, que articularam durante a experiência dos conflitos reais como as guerras, os seus principais pensamentos. Se ambos têm em comum a possibilidade real do uso da violência como mecanismo político, eles, porém,

[...] se distanciam em relação à proposta diante do diagnóstico: se Benjamin pretende pensar uma violência para além do direito e do Estado, Schmitt, por sua vez, quer mantê-la incluída no ordenamento jurídico-normativo por meio da decisão soberana sobre o estado de exceção (PINHO, 2022, p. 19).



## Bibliografia

A BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Paulus, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BENJAMIN, Walter. **Crítica da Violência. Crítica do Poder**. Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie. Trad. e Org. de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix. EDUSP, 1986.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. **Origem do Drama Trágico Alemão**. Trad. e Ed. de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BUENO, Robert. Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e exceção em chave teológico-medieval. **Revista brasileira de estudos políticos**. Belo Horizonte, n. 105, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. **Dialectica da teologia política: Carl Sch-**

mitt, Erik Peterson e Giorgio Agamben. **Interações**. Belo Horizonte, v. 15, n. 1, 2020.

FRANCO DE SÁ, Alexandre. Soberania e poder estatal. Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro. **Revista filosófica de Coimbra**. Coimbra, n. 20, 2001.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 108, 2014.

KIRSCHBAUN, Saul. Carl Schmitt e Walter Benjamin. **Cadernos de filosofia alemã**. São Paulo, n. 8, 2002.

KLEIN, Joel Thiago. A teoria da democracia de Carl Schmitt. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 25, 2009.

LIMA, Deyvison Rodrigues. O conceito do político em Carl Schmitt. **Revista de Filosofia Argumentos**. Ceará, n. 5, 2011.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical**. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós, 1999.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. Trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

PEIXOTO et al.,. O real estado de exceção de Walter Benjamin contra o “estado de exceção” de Carl Schmitt. **Revista Limiar**. Guarulhos, v. 9, n. 17, 2022.

PINHO, Isabela. Para uma crítica da violência: Walter Benjamin e a incipiente República de Weimar. **Revista Limiar**. Guarulhos, v. 9, n. 17, 2022.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar. Teologia Política**. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político / Teoria do Partisan**. Trad. de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. **Outra travessia**. Santa Catarina, n. 5, 2005.

SILVA, Jailane Pereira da. **Walter Benjamin e o direito: violência pura como estado de exceção efetivo**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

TRAVERZO, Enzo. ‘Relações Perigosas’: Walter Benjamin e Carl Schmitt no crepúsculo de Weimar. **Rev. Direito e Práx.** Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, 2020.



## **Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC  
**3/1 • 2023 • ISSN: 2763-7689**

Artigo

## **Democracídio: estado de exceção nas periferias brasileiras do século XXI**

**Daniel Neves de Andrade**  
Universidade Federal do ABC

**DOI:** 10.36942/rfim.v3i1.763

**Contato do autor:** [danideandrade2017@gmail.com](mailto:danideandrade2017@gmail.com)

## Democracídio: estado de exceção nas periferias brasileiras do século XXI

### Resumo

Em 2014, um grupo de jovens habitantes da periferia brasileira filmou Democracídio. O documentário faz um diagnóstico da democracia brasileira na periferia. Falar da violência aqui traz um diferencial na voz de quem filma, pessoas que a sofrem diretamente e pretendem construir um novo tipo de imagem. Se havia um consenso de que vivíamos em um Estado democrático de direito após a ditadura militar, o mesmo não se podia dizer dos bairros onde os produtores moravam, locais em que ainda perduravam expedientes como a tortura, o desaparecimento de corpos e as execuções sumárias. Na verdade, na periferia ainda permanecia um Estado de exceção. O objetivo deste artigo é, a partir do filme *Democracídio* e da imagem realizada por um grupo periférico, debater os aspectos autoritários na recente democracia brasileira. Para tanto, fazemos uma relação com as teses em *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin, e mobilizamos autores como Edson Teles, Vladimir Safatle e Seligmann-Silva. Adentramos os temas do estado de exceção, apagamento histórico, história dos oprimidos e ação revolucionária, mostrando como a violência contemporânea no Brasil tem origem em um passado silenciado.

**Palavras-chave:** Violência, Periferia, Cinema, Estado de exceção.

---

### Democracídio: a state of exception in the Brazilian outskirts of the 21st century

### Abstract

In 2014, a group of young people from the Brazilian outskirts filmed Democracídio. The documentary makes a diagnosis of Brazilian democracy

in the outskirts. Talking about violence here brings a differential in the voice of those filming, people who suffer it directly and intend to build a new type of image. If there was a consensus that we lived in a democratic state of law after the military dictatorship, the same could not be said of the neighborhoods where the producers lived, places where expedients such as torture, disappearance of bodies and summary executions still persisted. In fact, a state of exception still remained in the outskirts. The purpose of this article is, based on the film *Democracídio* and the image made by a group from the outskirts, to discuss the authoritarian aspects of recent Brazilian democracy. To do so, we make a relationship with the theses *On the concept of history*, by Walter Benjamin, and mobilize authors such as Edson Teles, Vladimir Safatle and Seligmann-Silva. We enter the themes of the state of exception, historical erasure, history of the oppressed and revolutionary action, showing how contemporary violence in Brazil originates in a silenced past.

**Keywords:** Violence, Outskirts, Cinema, State of exception.

---

### **Democracídio: un estado de excepción en las periferias brasileñas del siglo XXI**

#### **Resumen**

En 2014, un grupo de jóvenes de la periferia brasileña filmó *Democracídio*. El documental hace un diagnóstico de la democracia brasileña en la periferia. Hablar aquí de violencia trae consigo un diferencial en la voz de quienes filman, personas que la sufren directamente y pretenden construir un nuevo tipo de imagen. Si había consenso en que vivíamos en un estado democrático de derecho después de la dictadura militar, no podía decirse lo mismo de los barrios donde vivían los productores, lugares donde aún persistían expedientes como la tortura, la desaparición

de cuerpos y las ejecuciones sumarias. De hecho, aún quedaba un estado de excepción en la periferia. El objetivo de este artículo es, a partir de la película *Democracídio* y la imagen realizada por un grupo periférico, discutir los aspectos autoritarios de la democracia brasileña reciente. Para ello, hacemos una relación con las tesis *Sobre el concepto de historia*, de Walter Benjamin, y movilizamos a autores como Edson Teles, Vladimir Safatle y Seligmann-Silva. Entramos en los temas del estado de excepción, borrado histórico, historia de los oprimidos y acción revolucionaria, mostrando cómo la violencia contemporánea en Brasil se origina en un pasado silenciado.

**Palabras clave:** Violencia, Periferia, Cine, Estado de excepción.

## Introdução

Brasil, 2022, país que tem sua recente democracia abalada. Há um assombro em boa parte da sociedade com a ascensão de ideias que pareciam superadas, como a possibilidade de um golpe de Estado liderado por um presidente de extrema direita. Desde 2013 o país entrou em uma convulsão social com fatos que apontam para uma ruptura institucional: o questionamento da polarizada eleição de Dilma Rousseff, o golpe parlamentar contra a presidente eleita, a prisão do ex-presidente Lula e a eleição de Jair Bolsonaro, 2018, ex-capitão do exército e apologista da ditadura militar. Isso sem falar no assassinato da vereadora Marielle Franco, no fortalecimento de grupos neonazistas e na ascensão da censura, entre outros.

A sociedade, incluindo setores da elite, da mídia e da classe média vem se mobilizando contra a ameaça iminente da extrema direita. Quem poderia dizer que após 21 anos de ditadura, a construção da mais sólida Constituição da nossa história e os fatos que ocorreram no mundo após a queda do muro de Berlim chegaríamos aonde estamos? Como seria possível o renascimento de ideias que pareciam superadas na história da humanidade? Talvez porque tais ideias nunca estiveram adormecidas.

Se é verdade que existe uma diferença entre um Estado mais fechado e um mais aberto, também é verdade que a violência contra os pobres nunca deixou de existir. Antes mesmo dos fatos descritos acima e do contexto atual já podíamos notar que o Estado de direito nunca chegou nas periferias brasileiras. Operações policiais em larga escala, prisões ilegais, tortura, execução, invasão de casas sem mandado são alguns dos expedientes praticados pelo Estado em morros e favelas. A desculpa é um inimigo interno, não por coincidência, que mora sempre no mesmo lugar.



Foi nesse contexto que nasceu o filme *Democracídio*, produzido pelo coletivo de cinema periférico *Companhia Bueiro Aberto* (coletivo localizado na cidade de Guarulhos, grande São Paulo). É um filme de revolta que já sinalizava em 2014 para um fascismo que sempre esteve aí, como diz Walter Benjamin, o estado de exceção que é a regra. Primeiramente, vamos ambientar nesse artigo o contexto cinematográfico em que o filme foi realizado. Depois, vamos trazer o texto *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin, para debater alguns temas que o filme aborda, mais precisamente, o estado de exceção nas periferias, o apagamento histórico que resulta na violência atual e a história dos oprimidos que guia a ação revolucionária. O filme é o fio condutor pelo qual chegamos a Benjamin e também a alguns autores brasileiros, como os professores Edson Teles e Vladimir Safatle, que escreveram artigos sobre autoritarismo brasileiro no livro *O que resta da ditadura*. Nossa discussão se dá em torno da ideia de um estado de exceção que perdura na democracia devido ao apagamento histórico, a eliminação da memória dos oprimidos do passado que ainda clamam por justiça.

### **Quando Manuel filmou *Deus e o diado na terra do Sol***

Em 1965 Glauber Rocha escreveu o manifesto *A Estética da Fome*. O texto, que sintetizou as ideias do recente movimento Cinema Novo, afirma uma estética terceiro mundista e diz:

De Aruanda a Vidas Secas , o Cinema Novo narrou, descreveu, poetizou, discursou, analisou, excitou os temas da fome: personagens comendo terra, personagens comendo raízes, personagens roubando para comer, personagens matando para comer, personagens fugindo para comer, personagens sujas, feias, descarnadas, morando em casas sujas, feias, escuras: foi esta galeria de famintos que identificou o Cinema Novo com o miserabilismo tão condenado pelo Governo, pela crítica a serviço dos interesses antinacio-

nais, pelos produtores e pelo público – este último não suportando as imagens da própria miséria (ROCHA, 1965, p. 2).

Entender o povo, sua identidade, denunciar sua miséria e conscientizá-lo para que sua situação mude, eis a base do Cinema Novo, eis o movimento que via na câmera um fuzil pronto para atirar imagens contra o colonialismo. Para aqueles cineastas do final dos anos 50 e começo dos 60, entre os quais podemos citar Nelson Pereira dos Santos, Cacá Diegues, Joaquim Pedro de Andrade, Paulo César Saraceni, entre outros, o cinema brasileiro nunca havia se aprofundado nos problemas brasileiros até então. E se a fome era tema frequente nos filmes dos cinemanovistas, também a violência que o povo sofria.

Em uma época de otimismo brasileiro, após a construção de Brasília e florescimento de diversos movimentos culturais, período do CPC (Centro de Cultura Popular) da UNE (União Nacional dos Estudantes) e de governos considerados mais progressistas, da mobilização da esquerda em torno da linha nacional-popular, o Brasil, que vislumbrava um futuro contra o atraso colonial, adentrou em um dos períodos mais sombrios da sua história, a ditadura militar de 1964. Diante do golpe de Estado, os cineastas se reviraram para pensar o que deu errado. Onde estava a força desse povo do qual tanto falavam?

Embora os cineastas tenham se preocupado legitimamente com as questões populares, havia ainda um abismo entre eles, membros da classe média e da elite, e os famintos que buscavam atingir. Tal abismo é abordado pelo professor Jean Claude Bernardet no livro *Cineastas e imagens do povo*, obra que desenvolve a ideia de “modelo sociológico”:

Todos iniciam seu filme com uma determinada visão da sociedade já esquematizada em problemas que provêm mais da leitura de livros de sociologia que de um contato direto com a realidade que iriam filmar: a favela. As estórias foram elaboradas para ilustrar ideias preconcebidas sobre a realidade, que ficou assim escravizada, esmagada por esquemas abstratos (BERNARDET, 1967, p. 24).

O povo apareceria como a voz da experiência de miséria e violência que confirmaria o modelo sociológico pré-estabelecido pelos cineastas. Para Bernardet, esse foi um dos motivos de os filmes não terem tido tanta adesão popular.

Com seus conflitos e méritos, o Cinema Novo influenciou toda uma tradição do cinema brasileiro ao filmar o povo e seus problemas. Mas existe uma reviravolta no começo dos anos 2000 que marca tal relação, o surgimento de cineastas oriundos de bairros periféricos, desde favelas até aldeias indígenas e ocupações de moradia. Não vou aqui me alongar sobre o movimento que se convencionou chamar “Cinema de Quebrada”, “Cinema de Periferia”, “Cinema de Comunidade”, entre outros termos. Cito dois estudos importantes para compreender a produção de realizadores periféricos, o livro *Reinventando a cidade: uma etnografia das lutas simbólicas entre coletivos vídeo-ativistas nas periferias de São Paulo*, 2017, do antropólogo Guilherme Aderaldo, e o filme etnográfico *Cinema de Quebrada*, 2009, da antropóloga Rosi Satiko. Os dois estudos partem das periferias de São Paulo, onde a maioria dos coletivos se formaram.

Se na época do Cinema Novo o tema da violência contra os populares estava muito presente, o mesmo se pode dizer do cinema (comercial) brasileiro contemporâneo. Segundo o professor Márcio Seligmann-Silva, em artigo intitulado *Violência e cinema: um olhar sobre o caso brasileiro hoje*, comentando o controverso *Tropa de Elite*, 2007, de José Padilha:

Na linha de representação deste filme (*Tropa de Elite*), temos antes dele o *Cidade de Deus* (2002), de Fernando Meirelles, e o *Carandiru* (2003), de Hector Babenco. Já na linha documental encontramos *Notícias de uma Guerra Particular*, de Kátia Lund e João Moreira Salles (1999), e o *Prisioneiro da Grade de Ferro* (Auto-Retratos), 2003, de Paulo Sacramento. Existem dezenas de outros filmes de ficção e de documentários em que a questão da violência no Brasil constitui o foco da narrativa. Obras como *Central do Brasil* (uma ficção de Walter Salles, 1998) tratam de um tipo específico de violência, o tráfico de crianças e de seus órgãos, no contexto da violência socioeconômica. *Estamira*, um documentário de Marcos Prado de 2005, produzido por José Padilha, apresenta um verdadeiro espetáculo (que considero obsceno) da miséria e da loucura, na pele de uma catadora de lixo no Rio de Janeiro (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 98).

Para muitos dos cineastas periféricos, uma questão ainda marcava o cinema brasileiro: Quem está por trás das câmeras? E tal pergunta vinha de um incômodo de quem via seu rosto na tela o tempo todo, mas representado de uma maneira estereotipada. Em 2009 o coletivo NCA produz *Videolência*, direção coletiva, filme que busca questionar a imagem que o cinema contemporâneo, junto da mídia sensacionalista, faz dos habitantes da favela. É uma imagem que violenta, que retira a subjetividade, que torna espetacular o sangue dos periféricos. Para boa parte desses cineastas, que também escreviam suas reflexões na Revista de Vídeo Popular, periódico que teve 5 edições no ano de 2010, o Cinema Novo estereotipou o povo, mas havia um sentido político de transformação no qual eles se referenciavam. Já o cinema contemporâneo é discurso ideológico da classe dominante, entretenimento da violência, como diz a pesquisadora Ivana Bentes, uma espécie de “cosmética da fome”.

Para Seligmann-Silva, ao comentar *Carandiru*:

A falta de distanciamento e a busca da empatia fácil são as marcas destas produções. Este filme retém da tradição

da tragédia apenas o espetáculo da dor e o gesto de empatia e piedade, esvaziando todo o jogo complexo em torno da ansiada e nunca atingida justiça (posta como horizonte impossível, mas que é sempre o pano de fundo do trágico e de seus sucedâneos) (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 100).

Os cineastas periféricos não necessariamente vão desenvolver uma produção apenas para responder ao cinema comercial, mas vão denunciá-lo, começando por mudar a classe de quem está atrás das câmeras. Alexandre Passarelli, membro do coletivo Tá na Tela, escreveu na edição 5 da Revista de Vídeo Popular: “*O Videolência e o Panorama da Arte na Periferia* (Peu Pereira, 2010), hoje, independentemente de serem documentários, estão para nós como *Deus e o diabo* e *Vidas secas* estiveram para o Cinema Novo, mas a grande diferença é que agora também estamos atrás das câmeras. Salve, pros parceiro!” (PASSARELLI, 2010).

Manuel é personagem protagonista do filme *Deus e o diabo na terra do céu*, Buscapé é protagonista de *Cidade de Deus*. Imagine o Manuel filmar *Deus e o diabo na terra do sol*? Imagine o Buscapé filmar *Cidade de Deus*? Talvez nem fariam esses filmes. Agora, aqueles famintos de que falava Glauber estão com a câmera na mão e as ideias na cabeça. Isso não quer dizer que esses cineastas vão necessariamente construir uma imagem “correta”, “pura”, “verdadeira”, “representativa” da periferia. Isso não quer dizer, de antemão, que todo filme feito na periferia é mais legítimo do que todo filme feito pela classe média. Isso não quer dizer que todo filme de periferia tenha que falar de violência e miséria. Mas há sim uma peculiaridade quando aquele que sofreu violência policial faz um filme sobre violência policial, as marcas das porradas estão no seu corpo, na sua memória, na sua videografia.

Assim surge *Democracídio*, 2014, filme produzido pelo coletivo Companhia Bueiro Aberto no mesmo ano em que o grupo inicia sua trajetória no cinema. Engasgado na garganta dos produtores, há todo um histórico de violência policial que sofreram, prisões em movimentos sociais, amigos assassinados e situações diversas de tortura e violência que presenciaram. Havia uma revolta com um país que apresentava um consenso em torno da democracia, mas que nas periferias predominava o estado de exceção, a suspensão do ordenamento jurídico do dito Estado de direito.

### **Estado de exceção nas periferias brasileiras**

*Democracídio* se inicia com o áudio do então deputado Ulisses Guimarães promulgando a constituição de 1988: “o documento da liberdade, da dignidade, da democracia, da justiça social”. Em seguida, ouvimos vozes de diversos jornalistas televisivos exaltando o compromisso intransigente com os valores democráticos, o avanço de vivermos no maior período de democracia da nossa história. Enquanto escutamos os discursos, numa tela preta aparecem as legendas, entre as quais, além do nome de membros da equipe de produção, a frase: “um filme violentado”.

Desde o seu início, o filme trabalha com o efeito de choque e contradição. Se os discursos prezam a democracia, é possível ouvir o barulho de tiros e sirenes policiais. Após os créditos iniciais, vem a primeira imagem do filme, um homem negro sendo torturado (afogado) em um balde de água por um carrasco que não tem seu rosto mostrado. Simultâneo ao afogamento, o algoz recita as bases dos direitos humanos. Em seguida, imagens de arquivo também buscam trazer o efeito de choque. Ouvimos discursos de políticos como Sarney, Geraldo Alckmin, Lula, Dilma, Sérgio Cabral exaltando a tranquilidade democrática do país. Mas, enquanto a fala diz uma coisa, a imagem diz outra. Vemos diversas cenas de vio-

lência policial contra indígenas, manifestantes, moradores de rua e favelados. O discurso apresenta um país estável, extremamente livre, que tem na sua estrutura política o objetivo de defender os interesses do povo. Já a prática é de violência contra este povo.

Avançamos, o progresso da sociedade liberal enfim chegou ao Brasil, não carregamos mais a barbárie de outrora. Se tal visão predominava entre políticos de esquerda e de direita, a realidade apresentava o estado de exceção de sempre.

Walter Benjamin, nas suas teses *Sobre o conceito de história*, traz a questão do estado de exceção na Tese 8:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (BENJAMIN, 1985, p. 226).

Escrito na França em 1940, quando Benjamin tentava fugir da polícia nazista, esse texto carrega toda uma significação acerca das grandes tragédias do século XX. Benjamin observara que a barbárie não era uma novidade, tampouco um momento atípico. O autor não presenciou o desenrolar da Segunda Guerra, cometeu suicídio ao ser encurralado pelo regime que o perseguia.

Era preciso combater o fascismo, tal é sua mensagem, mas o fascismo de sempre. O combate não se dá através de uma concepção progressista da história, que arrasta a classe trabalhadora para o conformismo e permite a ascensão de Estados totalitários. Antes de o nazismo triunfar, a social-democracia alemã corrompeu a classe trabalhadora com a ideia de que ela estava nadando com a corrente, diz ele na Tese 11: “Nada foi mais corruptor para a classe trabalhadora alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente” (BENJAMIN, 1985, p. 227). Na época, o avanço da técnica e do trabalho industrial criou a ilusão do avanço social e político quando o que avançava era a dominação do homem e da natureza.

O estado de exceção, que se faz presente em regimes autoritários, é a regra quando se trata dos oprimidos. Em *Democracídio*, a dita estabilidade democrática paralisou a resistência política e criou o conformismo com uma sociedade que dizia caminhar para o progresso, e tal posição é justamente a que fortalece o avanço do fascismo. Nas periferias urbanas brasileiras, a liberdade e os direitos democráticos não existem. E é isso que o filme busca evidenciar.

O professor Edson Teles, em artigo intitulado *Entre justiça e violência: estado de exceção nas democracias do Brasil e da África do Sul*, define o estado de exceção da seguinte forma:

No que concerne à razão de Estado, as medidas de exceção não estão fora da jurisdição da estrutura legal, pois, em princípio, são medidas soberanas de governos forçados a atitudes extremas diante de situações emergenciais. A medida de emergência se assemelha ao direito à legítima defesa, que deveria ser considerado dentro de situação de legalidade e, em favor desta, ser acionado. De fato, mais importante do que a “verdadeira” necessidade é quem a diz, quem decide sobre a exceção. Não há necessidade objetiva em si; há um dizer sobre ela, subjetivo, que foi do rei, no Estado absoluto,



depois dos militares, nas ditaduras e, no Estado de Direito, é do Congresso Nacional e do poder executivo (TELES, 2010, p. 301).

Quem diz qual a situação de emergência e contra quem se dá a “legítima defesa”? No caso da ditadura militar de 64, por exemplo, foram os militares que criaram a emergência (comunismo) para suspender o ordenamento jurídico vigente e criar outro, pautado por atos institucionais. Ora, embora as situações no Brasil da ditadura previam a suspensão de direitos, como o fatídico AI-5, elas não estabelecem, de forma legal, a tortura e o desaparecimento de corpos. Desse modo, ao mesmo tempo que o Estado se vale de um aparato legal, ele cria expedientes de limbo jurídico, como as salas de tortura da ditadura.

Em *Democracídio*, o tópico que apresenta a exceção nos bairros periféricos é chamado de “Periferia Sitiada”. Aqui, a situação de emergência, na visão do Estado, é o tráfico de drogas, inimigo contra o qual o poder público teria de se defender, razão de ser do estado de exceção. O filme apresenta inicialmente o projeto das chamadas Unidades de Polícias Pacificadoras (UPPs), realizado entre os anos de 2010 e 2011, quando Sérgio Cabral era governador do Rio de Janeiro. O Poder Executivo anuncia “uma ação de pacificação”, mas as imagens que seguem são impressionantes, referentes a uma ação na Favela da Rocinha: 18 blindados da marinha, 300 homens do BOPE, caveirões da PM e tanques de guerra. As imagens de arquivo são trechos de reportagens televisivas. Em um deles, a jornalista explica que todos os moradores do morro eram revistados, os considerados suspeitos foram detidos para averiguação. A ação conta com o apoio do então presidente Lula, que aparece em entrevista garantindo todo suporte “para que as pessoas de bem derrotem aqueles que querem viver na marginalidade”.

Segundo Rodrigo Catarse, militante do Espaço Povo Forte, esse processo tem um nome: “política de extermínio da juventude preta, pobre e periférica”. Se a grande ameaça é o tráfico, por que a polícia não faz operações como estas contra a alta burguesia que comanda, investe e administra o tráfico de drogas? Todavia, o discurso oficial sustenta que o combate está ali, na favela. Tal discurso é alimentado por programas sensacionalistas como o de Orlando Maquiavel, apresentador que tortura e mata um favelado ao vivo em uma das cenas ficções do filme.

O professor Edson Teles aparece como um dos entrevistados e afirma: “Você cria o estado de guerra na sociedade, produz o fantasma da instabilidade política, do desrespeito à lei, do que não é legítimo, e autoriza com isso o excesso. Esse estado de exceção é uma emergência maior, não tem emergência maior na história recente da humanidade do que uma guerra”. Os entrevistados sustentam que a guerra contra a periferia é a guerra contra a possibilidade de resistência, o combate ao tráfico é uma forma de controle político.

O filme apresenta ainda a “Operação Saturação”, desencadeada na Favela de Paraisópolis, em São Paulo, liderada pelo então governador Geraldo Alckmin. A operação, que se mostra como uma forma de saturar o crime organizado, se tornou na verdade uma série de ações repressivas contra moradores, encabeçadas por um grupo de policiais denominados “Bonde dos Carecas”. Essas operações exemplificam um processo contínuo de ações policiais nas periferias, como diz Benjamin, “a continuidade da opressão”. No repertório de tais ações, estão execuções, prisões ilegais, tortura e desaparecimentos.

Para Seligmann-Silva:

A impressão geral que se tem nesta sociedade, a julgar sobretudo pelo que afirma a grande imprensa, telejornais e rádio, é que o abjeto/homo sacer precisa ser ritualmente expelido para que se possa garantir a integridade da sociedade. O estado de exceção – que para Benjamin habita toda e qualquer estrutura de poder, como lemos em seu «*Zur Kritik der Gewalt*» ([1921] 1974) – manifesta-se na periferia de modo mais explícito. Este estado necessita de inimigos para justificar a exceção e se manter coeso. O inimigo interno (de modo geral, no terceiro mundo, os pobres e marginalizados, que são empurrados para os morros e favelas) é apresentado como o bode expiatório, matéria sacrificial, para o rito de catarse e manutenção do estado (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 105).

Anos depois de 2014 e do lançamento de *Democracídio*, o fascismo brasileiro não esconde mais sua face, mostra-se explícito com um golpe parlamentar e a eleição de um presidente herdeiro direto da ditadura militar. Nos termos de Benjamin, para o historiador progressista, que vê a história como uma evolução ininterrupta da humanidade, existe um assombro de como em pleno século XXI ainda estão vivas as ideias de extrema direita, a ameaça de golpe militar, a higienização social. Ludibriado com a frágil democracia da nova república, esse historiador não percebeu que o estado de exceção nunca deixou de existir, que os mortos do passado ditatorial não foram vingados e redimidos. Para o cineasta periférico, “materialista e benjaminiano”, não há assombro, mas a constatação do que ele já alertava.

### **Recolher os cacos do passado e redimir os mortos**

Após o tópico “Periferia Sitiada” e um diagnóstico sobre o estado de exceção nas periferias brasileiras, *Democracídio* inicia um olhar mais

direto sobre a “História” e a maneira pela qual a vemos. Podemos pensar esse debate na alegoria que Walter Benjamin desenvolve na Tese IX, no que o autor chama de “anjo da história”:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa sobre nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1985, p. 226).

Em sua crítica ao historicismo, representado pela social-democracia e pelo marxismo vulgar, Benjamin propõe que o historiador materialista (marxismo heterodoxo) tem de lutar contra a tempestade do progresso, que arrasta o anjo-historiador para o futuro, para a suposta marcha evolutiva da humanidade, abandonando os escombros e ruínas do passado. O objetivo da tempestade é o esquecimento. E é justamente o esquecer que faz a evolução não ser da humanidade, mas da opressão, a permanência de expedientes autoritários. É preciso barrar a tempestade, lembrar os mortos, fixar as catástrofes para entender o passado e transformar o presente.

Em *Democracídio*, podemos dividir a história em dois momentos: a recente ditadura e a colonização. A forma pela qual lidamos com esses processos promove a manutenção das opressões passadas. Segun-

do o professor Edson Teles, ao escrever sobre o legado autoritário da democracia brasileira:

Qual o papel desempenhado pelo passado no tempo presente e, em especial, o papel da memória dos anos autoritários na ação política atual? É possível nos esquecermos dos horrores vividos e nos voltarmos para um futuro sem violência? Ou, a memória hiperbólica da tortura e da manipulação do corpo continua a habitar o cenário da democracia, fazendo parte do elo entre a rua e a casa, entre o político e o biológico? (TELES, 2010, p. 301).

Com relação à ditadura militar, percebemos que aspectos autoritários continuam mesmo na democracia: como a polícia militar, que trabalha com um inimigo interno. No filme, os depoimentos vão no sentido de mostrar como a democracia atual não é tão diferente assim da ditadura. Tal manutenção ocorre devido ao apagamento da memória. O professor Vladimir Safatle, em artigo intitulado *Do uso da violência contra o estado ilegal*, afirma que Auschwitz, o campo de concentração nazista, trouxe não apenas o apagamento de corpos, mas da memória:

Devemos ser sensíveis ao caráter absolutamente intolerável do desejo de desaparecimento. Lembremos, neste sentido, desta frase trazida pela memória de alguns sobreviventes dos campos de concentração, frase que não terminava de sair da boca dos carrascos: “Ninguém acreditará que fizemos o que estamos fazendo. Não haverá traços nem memória”. O crime será perfeito, sem rastros, sem corpos, sem memória. Só fumaça saída das câmaras de gás que se esvai no ar. Pois o crime perfeito é aquele que não deixa cadáveres e o pior cadáver é o sofrimento que exige justiça (SAFATLE, 2010, p. 237).

Safatle afirma esse apagamento como uma segunda morte, simbólica, que acaba por eliminar o crime cometido. O mais assustador é que a democracia brasileira se fez com um discurso de que sua estabilidade só seria

possível caso ocorresse a amnésia dos crimes cometidos na ditadura. Se observarmos o contexto da América do Sul, o Brasil foi o país que mais seguiu o ideal nazista de eliminação simbólica. De maneira cínica, os algozes do passado chegam a dizer que nem sequer houve crime, quando reconhecem, defendem ser uma mera exceção de agentes individuais ou tentam afirmar que era uma guerra, que havia equiparação entre o regime e aqueles que o confrontaram. Para Safatle, o Brasil vivia em um “estado ilegal”, ou seja, seu poder partia de cima para baixo, não havia liberdade de direitos e nem soberania popular. Era um Estado ilegítimo, que tinha na sua base uma falsa ameaça de comunismo, já que a esquerda pré-64 não colocava a luta armada como prática política. Sendo assim, não se pode equiparar a violência do Estado ilegal com a violência daqueles que lutaram contra ele.

Os crimes da ditadura, ocultados da memória brasileira, têm como resultado a construção de uma democracia extremamente distorcida, sem participação popular e com violência estatal. Conforme aponta o professor Edson Teles, não houve abertura dos arquivos da ditadura, os crimes não foram punidos, diversos corpos desaparecidos não foram encontrados, não houve publicização dos depoimentos das vítimas. O processo de abertura e transição para a democracia, conforme falava o general Geisel, lenta, gradual e segura, teve como dirigente o próprio grupo militar que já estava no poder. A lei de anistia, apesar de conquistada com muitas lutas da sociedade civil, foi uma maneira de os militares esconderem o passado, apagarem os rastros dos crimes do estado ilegal.

A impunidade de um agente de Estado que executa nos becos e vielas é a mesma impunidade do torturador dos porões da ditadura. Os crimes esquecidos se repetem:

Não é possível pensar a violência da ditadura, sem assumirmos o compromisso de responder aos atos de violência e tortura dos dias atuais. E também o contrário: não eliminaremos as balas perdidas se não apurarmos a verdade dos anos de terror do estado de modo a ultrapassarmos certa cultura da impunidade. Pois a bala perdida é, como o silêncio e o esquecimento, o ato sem assinatura pelo qual ninguém se responsabiliza (TELES, 2010, p. 318).

O Brasil preferiu “seguir em frente” para o “bem” da democracia, a exceção foi considerada como algo superado, restrita a um passado distante e que não precisa ser lembrada. Todavia, os rastros dos mortos e desaparecidos se mantêm pairando na sociedade brasileira, as vozes silenciadas continuam a clamar por justiça:

Se há algo que deveríamos apreender de uma vez por todas é: não há esquecimento quando sujeitos sentem-se violados por práticas sistemáticas de violência estatal e de bloqueio da liberdade socialmente reconhecida. Se há algo que a história nos ensina é: os mortos nunca se calam. Aqueles cujos nomes o poder procurou anular sempre voltam com a força irreduzível dos espectros. Pois, como dizia Lacan, aquilo que é expulso do universo simbólico, retorna no real. Por mais que todos procurem se livrar dos mortos, matando-os uma segunda vez, matando-os com essa morte simbólica que consiste em dizer que a morte deles foi em vão, que seu destino é a vala comum da história, que seus nomes nada valem, que não merecem ser objetos de memória coletiva, os corpos retornam (SAFATLE, 2010, p. 252).

Em *Democracídio* está claro que precisamos rememorar os fatos da recente ditadura. O filme traz, em mais uma cena de ficção, a figura do Deputado Carlos Magno. Com seu terno refinado, entre a arquitetura clássica, ele ostenta um chapéu de militar, uma cruz na mão esquerda e um revólver na mão direita. Enquanto contempla o poder, ao fundo se ouve o discurso de José Sarney, retirado do filme *Maranhão 66*, 1966,

de Glauber Rocha, obra que aborda de maneira irônica a posse de Sarney ao governo do Maranhão. A alegoria de Carlos Magno, personagem livremente inspirado no Porfírio Diaz de *Terra em Transe*, 1967, Glauber Rocha, representa a figura do político brasileiro contemporâneo, moralista, populista, que responde ao problema da fome e a todos os problemas sociais com uma palavra de ordem: polícia.

É preciso lembrar da ditadura, mas não somente, faz-se necessário lembrar de mais, da colonização, do processo autoritário que existe na sociedade brasileira desde a matança de índios e negros, da escravidão, do silenciamento cultural, do estupro de mulheres que formou boa parte da nossa miscigenação. E se os opressores de agora são herdeiros e se privilegiam dos opressores do passado, o mesmo se dá na relação entre os oprimidos do presente e os oprimidos do passado. A mulher negra historicamente violentada está ligada à faxineira Cláudia, presa injustamente e arrastada pelas ruas do Rio de Janeiro pendurada na viatura da polícia militar, caso que ganhou repercussão nacional e que aparece no filme.

A concepção de história de Benjamin parte da perspectiva dos vencidos, que são também os esquecidos. O anjo da história resiste à tempestade, volta para o passado e recolhe os cacos, escava as ruínas, rememora os mortos. Ele não cessa de lembrar das violências sofridas pelas outras gerações, somente assim ele consegue agir no presente, vingar os mortos e os redimi-los. Ele observa que todo “monumento de cultura é um monumento de barbárie” que carrega a exploração dos oprimidos, ele interrompe a marcha do progresso, dinamita o tempo homogêneo e vazio, colhe os fragmentos e traz o clamor de justiça dos mortos.

O anjo ergue um mosaico de fragmentos, de estilhaços da barbárie para mudar o presente. É o processo de montagem tão presente no cinema e



que está inserido dentro de uma história descontínua. *Democracídio* traz depoimentos, trechos de filmes, trechos de reportagens, sons, cenas de ficção, músicas para construir esse mosaico, para falar de uma história esquecida, ocultada, para dizer que a ação do presente se alimenta da força daqueles que lutaram no passado.

### Revolução e ação histórica

Para Benjamin, é preciso não apenas fazer uma nova interpretação da história, mas tal interpretação tem que estar relacionada a uma ação revolucionária. Nesse sentido, o autor faz a união entre materialismo e teologia judaica, atribuindo um caráter messiânico para a geração presente, esta carrega todo sofrimento das gerações anteriores e o vinga na revolução, enfim fazendo a justiça pelos mortos de outrora: “existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente”. (BENJAMIN, 1985, p. 223) O passado é carregado de uma força frágil no sentido dos diversos fracassos de tentativas revolucionárias, mas é justamente a força que alimenta o ódio revolucionário.

A ação dos oprimidos é a revolução, a ação da classe que é sujeito histórico, conforme Benjamin diz na Tese 12: “O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente oprimida. Em Marx, ela aparece como a última classe escravizada, como a classe vingadora que consuma a tarefa de libertação em nome das gerações dos derrotados”. (BENJAMIN, 1985, p. 228) O ódio e o sacrifício, adormecidos pela social-democracia alemã, são alimentados pelos antepassados escravizados e fomentam a ação revolucionária.

‘Não apenas na época de Benjamin como em quase todo o século XX, a revolução foi uma possibilidade real. Contudo, após o fim da União Soviética e a queda do muro de Berlim, a esquerda passou a militar dentro de uma perspectiva reformista. No Brasil, os partidos ditos comunistas foram até legalizados, tratados como organizações que não mais ameaçavam o sistema capitalista. A luta violenta se tornou não somente algo do passado como muitos militantes da luta armada na ditadura chegaram ao poder. Com a eleição do PT, boa parte dos sindicatos e movimentos sociais passaram a ter uma relação cordial com o governo, sendo absorvidos pelo aparato estatal.

Todavia, assim como a luta de classes não acabou também a luta revolucionária. Grupos e organizações não deixaram de lado o horizonte revolucionário. São pessoas dentro de tal perspectiva que o filme *Democracídio* entrevista. Insatisfeitas com um sistema consensual em torno da democracia liberal, que se fazia estado de exceção nas periferias, e carregadas com o ódio dos antepassados escravizados, esses militantes vão agir no sentido de uma utopia, de uma democracia efetivamente popular.

O filme apresenta duas frentes de luta: a violenta e a cultural. Sobre a frente violenta, como já relatado, o contexto e as condições não são favoráveis para uma resistência armada. Em meio às diversas manifestações que ocorriam na época em que o filme fora produzido, a resistência violenta se dava a partir das manifestações de rua, ações de enfrentamento à repressão policial como barricadas, lançamento de coquetéis molotov e pedras. Alguns entrevistados falam em agir na mesma proporção do sistema, usando uma frase de Malcolm X: “seremos não-violentos com os não violentos conosco”. Todavia, a proporção do sistema é polícia, armas de alto calibre, tanques, aviões, forças armadas, instrumentos que

os oprimidos não têm. A violência nas manifestações de rua se torna mais uma forma de resistir, de gritar, do que propriamente uma revolução armada. De qualquer forma, o filme tenta abrir um horizonte de que “não existe revolução pacífica”. Quando houver a queda do sistema capitalista, haverá uma luta popular armada. A pequena resistência violenta de agora também serve como mobilização para que as pessoas percebam que é possível se levantar, não apanhar calado.

Benjamin coloca que os oprimidos devem criar o verdadeiro estado de exceção, diferente daquele que os oprime, mas não deixa de ser estado de exceção. Para ele, a violência tem um papel essencial na transformação revolucionária. Em seu ensaio *Para a crítica da violência*, texto em que analisa o papel da violência na formação do direito, o autor diz que todo direito tem uma base violenta e que a classe oprimida precisa criar um novo direito, revolucionário, também através da violência. No filme, isso se dá pela subversão de regras criadas pelo Estado opressor para impedir que os oprimidos se manifestem ou reajam à violência policial.

Porém, diante do contexto já explicitado, o filme parece enxergar a possibilidade de luta política não centralmente na resistência violenta, mas na luta cultural, sobretudo na cultura periférica. Adentramos um panorama sobre a cultura que se faz nas periferias através de sa-raus, encontros e reuniões nas comunidades, trabalho de conscientização nas escolas. São atividades feitas por movimentos autônomos, que não se sentem representados por partidos e que dialogam com as diversas linguagens artísticas: a literatura marginal, o RAP, a arte urbana e o cinema de quebrada.

## Conclusão

Benjamin, na tese 3, afirma que: “O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (BENJAMIN, 1985, p. 223). Esse é o processo longo e só será completado com a redenção dos oprimidos do passado. A arte periférica, feita por periféricos, não traz uma história apenas dos grandes fatos considerados pela historiografia oficial, ela caminha justamente em busca da memória daquelas periferias, dos anônimos não citados nos livros oficiais.

Assim a arte periférica, com seu potencial estético-político, com sua verdade e história, busca resgatar a memória daqueles que foram silenciados, recolher os cacos, construir seu mosaico em um processo não apenas artístico, mas político, criador de subjetividades. E no momento histórico onde o sistema parece tão triunfante, a principal arma, no caso do cinema, é a câmera. Dessa maneira, na última cena do filme, um poeta e um pintor conversam na laje da quebrada sobre a violência policial que a molecada vem sofrendo: “A gente precisa fazer alguma coisa, mas o quê?” – pergunta o pintor. Para espanto dele, o poeta responde que está armado, que agora irá reagir, mas tira da cintura não um revólver, mas uma câmera. O pintor pega a câmera e filma o poeta, este tira da mochila uma poesia e começa a recitar, ela se inicia com uma frase de Frantz Fanon:

*Enquanto não ergue as armas, o colonizado é um escravo.*

*Foi preciso um primeiro policial morto para que os franceses percebessem um argelino.*

*Dos morros, dos morros*

*Os moleques e as minas partem para o ataque*  
*Na cintura uma câmera*  
*A munição é a ideia*  
*Prontos pra leitura,*  
*Pra atirar imagens contra o capital*  
*Dentro do bueiro aberto*  
*Correndo pelas vielas*  
*A cena sai, o retrato do gueto*  
*O grito do gueto*  
*Os meninos estão prontos para a guerra*  
*Armados de Godard, Videolência, Glauber Rocha*  
*É a poesia da favela*  
*Sem ela, a luta não é bela.*

A luta se torna muito mais artística, de memória, de dizer uma verdade contra -hegêmica. O coletivo Companhia Bueiro Aberto, após a filmagem de *Democracídio*, constrói até hoje sua trajetória no cinema periférico. E assim como muitos outros coletivos, seus filmes falam dos pequenos fatos, da construção dos bairros onde habitam, da cultura popular, filmes com relatos de anônimos, museus pessoais, fotos, vídeos de arquivo, documentos, poesias, músicas, imagens da quebrada, formando uma história subterrânea que não deixa a tempestade do progresso arrastar o anjo da história para um futuro de esquecimento.

## Bibliografia

ADERALDO, Guilherme André. **Reinventando a Cidade: uma etnografia das lutas simbólicas entre coletivos culturais vídeo-ativistas nas periferias de São Paulo**. São Paulo: Annablume, 2017.

ANDRADE, D. N. **Cinema Novo e Cinema de Quebrada: a experiência da Companhia Bueiro Aberto**. Dissertação (Mestrado) em História da Arte - Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2021.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERNARDET, Jean-Claude. **Brasil em tempos de cinema**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

\_\_\_\_\_. **Cineastas e imagens do povo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CARMO, José Carlos Mariano. Alguns apontamentos sobre a tese VIII, de Walter Benjamin, em Sobre o Conceito de História. **Revista Caderno de Letras**, Pelotas, n.º 30, 2018.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Trad. Wanda Nogueira caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

ROCHA, Glauber. **A estética da fome**. Rio de Janeiro: Manifesto publicado na Revista Civilização Brasileira, n.º 3, Rio de Janeiro, 1965.

SAFATLE, Vladimir. **Do uso da violência contra o Estado ilegal**. São Paulo: Boitempo, 2010.

SELIGMANN-SILVA, M. Violência e cinema: um olhar sobre o caso brasileiro hoje. **Revista Comunicação & Cultura**, n.º 5, 2008.

SILVA, Antonio Wardison. Elementos sobre o conceito de história em Walter Benjamin. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 19 - n.º 76 - OUT/DEZ 2011.

TADDEO, Carlos Eduardo. **A guerra não declarada na visão de um favelado**. São Paulo: 2012.

TELES, Edson. **Entre justiça e violência: estado de exceção nas democracias do Brasil e da África do Sul**. São Paulo: Boitempo, 2010.

VENTURA, Lidnei. Memória ética e reparação nas teses sobre o conceito da história de Walter Benjamin. **Revista Veritas**, Porto Alegre, v. 65, n.º 3, set.-dez 2020.



## **Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC  
**3/1 • 2023 • ISSN: 2763-7689**

Artigo

## **Quando só a violência pode acabar com a violência: Fanon, Sartre e a luta anticolonial**

**Frederico Moreira Guimarães**  
Universidade Federal do ABC

**DOI:** 10.36942/rfim.v3i1.835

**Contato do autor:** [fredericoguimaraes83@gmail.com](mailto:fredericoguimaraes83@gmail.com)



## Quando só a violência pode acabar com a violência: Fanon, Sartre e a luta anticolonial

### Resumo

Tendo como perspectiva *Os condenados da terra* de Frantz Fanon e o importante prefácio desta obra escrito por Jean-Paul Sartre, o presente artigo pretende examinar os posicionamentos de ambos os pensadores sobre as lutas descoloniais, tendo como referência a experiência de Fanon na Argélia e o seu engajamento na Frente de Libertação Nacional. Diante da extrema violência francesa neste território da África setentrional, denunciada nas diversas obras e artigos políticos escritos por Fanon, a violência da resistência argelina se apresenta como alternativa na luta dos povos explorados, numa guerra desigual e injusta na qual torna-se, na visão dos autores, impossível a neutralidade. Dessa forma, o presente artigo tem como escopo produzir uma análise da violência dentro do debate ético-político das lutas anticoloniais a partir da interpretação dos pensadores citados, tendo como contraponto a crítica de Hannah Arendt à posição dos autores, para a compreensão do projeto fanoniano de defesa da causa argelina, demonstrando à luz da história e de seu projeto filosófico, quando a violência se torna a única ferramenta para combater outra violência maior.

**Palavras-chave:** Violência, anticolonialismo, Fanon, Sartre, Revolução.

—  
**When only violence can cease violence: Fanon, Sartre and the anti-colonial struggle**

### Abstract

From the perspective of Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth* and its important preface, written by Jean-Paul Sartre, this article intends to

examine the positions of both thinkers on decolonial struggles concerning to Fanon's experience in Algeria and his engagement in the National Liberation Front. Facing the extreme French violence in such territory of Northern Africa, reported in several works and political articles by Fanon, the violence of the Algerian resistance is introduced as an alternative in the struggle of the exploited peoples, in an unequal and unfair war in which neutrality becomes impossible according to the author. Thus, this article aims to produce an analysis of violence within the ethical-political debate of the anti-colonial struggles from the interpretation of the mentioned thinkers, contrasting Hannah Arendt's criticism against the position of the authors, to the understanding of Fanon's project of defense of the Algerian cause, demonstrating in the light of history and of his philosophical project, when violence becomes the only tool to combat other greater violence.

**Keywords:** Violence; Anti-colonialism; Fanon; Sartre; Revolution.

---

### **Cuando sólo la violencia puede poner fin a la violencia: Fanon, Sartre y la lucha anticolonial**

#### **Resumen**

Teniendo como perspectiva *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon y el importante prefacio de esta obra escrito por Jean-Paul Sartre, el presente artículo pretende examinar las posiciones de ambos pensadores sobre las luchas decoloniales, teniendo como referencia la experiencia de Fanon en Argelia y su compromiso en el Frente de Liberación Nacional. Frente a la extrema violencia francesa en este territorio del norte de África, denunciada en varias obras y artículos políticos escritos por Fanon, la violencia de la resistencia argelina se presenta como una alternativa en la lucha de los pueblos explotados, en una guerra desigual e injusta en la

que la neutralidad se hace, según los autores, imposible. Este artículo pretende realizar un análisis de la violencia dentro del debate ético-político de las luchas anticoloniales a partir de la interpretación de los pensadores mencionados, con la crítica de Hannah Arendt como contrapunto a la posición de los autores, para entender el proyecto fanoniano de defensa de la causa argelina, demostrando a la luz de la historia y de su proyecto filosófico, cuándo la violencia se convierte en la única herramienta para combatir otras violencias mayores.

**Palabras clave:** Violencia, anticolonialismo, Fanon, Sartre, Revolución.

## Introdução

*“Sabíamos, creio eu, e esquecemos esta verdade: nenhuma suavidade apagará as marcas da violência; só a violência é que pode destruí-las.”* (- Jean-Paul Sartre, 1968, p, 14)

A citação acima, do famoso e polêmico prefácio escrito por Jean-Paul Sartre (1905-1980) para a obra *Os condenados da terra*, de Frantz Omar Fanon (1925-1961), trazem uma questão complexa e, em certo sentido, bastante questionada por muitos pensadores: a legitimação da violência, mesmo numa luta de libertação. Enquanto o mais comum e eticamente aceito é a defesa de que a violência nunca pode ser legitimada e que a única saída para tal embate é a não-violência ou um pacifismo radical, Fanon e Sartre não temem se comprometer e, diante da emergência da luta anticolonial, apresentam a violência como única saída do conflito, principalmente diante da crescente violência francesa no território, na tentativa de perpetuar a exploração colonial. Ambos os pensadores, portanto, concordam que, neste caso, a violência não é apenas urgente e necessária, como será uma peça importante – a tendo como perspectiva a história – da formação de uma nova humanidade, liberta dos males do colonialismo e da opressão.

Para efetuar essa análise, o presente artigo será dividido em três partes: a primeira irá apresentar, a partir de diversos escritos políticos de Fanon, a situação da Argélia na Guerra de Independência, o trabalho do pensador junto à FLN e a necessidade da resistência, diante de um terror cada vez maior por parte dos colonizadores. O segundo capítulo, dedicado à análise do pensamento de Sartre sobre o tema, tendo como base o prefácio de *Os condenados da terra* e outras obras do filósofo, visa analisar a leitura

que este pensador fez da obra de Fanon a partir de seu projeto filosófico existencialista. Por fim, a terceira parte se dedicará ao debate ético sobre a questão do uso da violência como ferramenta anticolonial e o seu sentido dentro do debate ético-político, na perspectiva dos autores mobilizados.

Além das obras de Fanon e de Sartre, foram utilizadas outras referências, como obras e artigos de comentadores; além de pensadores que abordaram a questão da violência e que poderiam contribuir com conceitos e ferramentas de interpretação e análise sobre o tema.

### **Fanon e a luta anticolonial: resistência e revolução**

Para compreender e avaliar devidamente o dossiê criminal do colonialismo francês na Argélia desde o início da guerra, é preciso ter sempre em mente a filosofia do colonialismo. Na perspectiva colonialista, deve haver sempre, na terra ocupada, um mínimo de terror. Policiais, administradores racistas e prevaricadores, colonos abomináveis em torpeza e prazer perverso tecem sobre o conjunto do país colonizado uma rede muito cerrada na qual o autóctone se sente literalmente imobilizado. (FANON, 2021, p. 103).

O fragmento acima de Fanon, intitulado *O calvário de um povo*, foi retirado de um artigo escrito no jornal argelino *El Moudjahid*, em 1958<sup>1</sup>, periódico em que Fanon fazia parte desde o ano anterior<sup>2</sup> e teve importante papel no apoio à luta pela independência argelina, bem como na divulgação das atrocidades cometidas pelos franceses nesse período. Nascido na Martinica, colônia francesa no Caribe, Fanon lutou durante a Segunda Guerra na resistência francesa contra a ocupação alemã e, depois da Guerra, graduou-se em medicina, concluindo sua especialização em psiquiatria no ano de 1951, em Lyon. Sua famosa obra *Pele negra, máscaras brancas* chegou a ser apresentada como tese nessa época, mas foi rejeitada pela banca, sendo publicada apenas no ano seguinte. Após

ter sido aprovado no exame dos hospitais psiquiátricos para a vaga de médico-chefe, é nomeado para a Argélia, onde empreende uma reforma no modelo de tratamento psiquiátrico existente, além de inúmeras denúncias à forma como os pacientes eram tratados na época. Em 1955 começou a ter contato com a Frente de Libertação Nacional (daqui em diante, denominada FLN), grupo que agremiava diversos movimentos políticos pela independência da Argélia, cujo braço armado era denominado de Exército de Libertação Nacional (ELN), engajando-se em sua causa: a luta anticolonial e a militância pan-africanista.

O que Fanon denomina como “Filosofia do colonialismo” equivale às práticas de violência e terror implantadas pelos colonizadores como forma de impor seu domínio político e econômico no território, sempre pelo uso da força e violência extrema. Como definição recorro à utilizada por Balibar, que compreende a violência extrema como crueldade (2015, p. 20)<sup>3</sup>, que é o que podemos concluir a partir das práticas francesas empregadas durante a luta pela independência da Argélia, durante os anos de 1950 e 1960, com práticas de tortura, agressões e forte repressão, nas palavras de Fanon:

Ao longo desses quatro anos de guerra, o colonialismo francês na Argélia colocou-se irremediavelmente fora da lei. Não recuou diante de nenhuma ação, por mais horrível que fosse. Nenhuma ignomínia o intimidou. Engajou-se perversamente numa empreitada que, para ser bem-sucedida, exigiu desprezo pelo ser humano em seu espírito, desprezo pelo ser humano em sua carne, desprezo pelo ser humano em sua alma. “O colonialismo francês na Argélia é a maior vergonha do homem ocidental”, repetiram durante meses os observadores estrangeiros. (2021, p. 107).

Fanon, nesse mesmo artigo, chama os franceses de “criminosos de guerra”, cujo saldo era de “150 mil argelinos nas prisões e nos campos, cerca

de meio milhão de refugiados e 600 mil mortos” (2021, p. 108), o que revela a hipocrisia política da França e das potências colonialistas que lutaram pela liberdade contra o nazismo, mas que, em suas colônias, não diferiam muitos nas práticas de crueldade e racismo. Isso demonstrava que a bandeira da liberdade defendida pelas potências europeias divergia muito quando hasteada nas colônias localizadas nas periferias do sul-global, conforme observou Balibar, apontando que não era possível fazer qualquer distinção entre as práticas nazistas e as utilizadas pelos colonizadores na América e em outros lugares (2008, p. 19). Análise semelhante fez anteriormente Fanon, ao apontar a grande semelhança existente entre o fascismo e o ultracolonialismo: “Fascismo e colonialismo estão intrinsecamente ligados”, escreveu. (2021, p. 89).

Nesse sentido, a luta pela libertação argelina também passa pela descolonização de toda a África, bem como pelo desnudamento das práticas racistas empregadas pelos colonizadores. Fanon já havia feito essa abordagem em *Pele negra, máscaras brancas*<sup>4</sup>, quando mostra a relação entre o racismo europeu e a colonização, em uma direta crítica à obra da psicanalista Maud Mannoni: “Sim, a civilização europeia e seus representantes mais qualificados são responsáveis pelo racismo colonial” (2008, p. 88)<sup>5</sup>. Essa leitura de Fanon será retomada mais tarde por Sartre, no prefácio de *Os condenados da terra*, com a seguinte conclusão sobre a violência do colonialismo europeu: “Nossa bela alma é racista” (1968, p. 14). Assim, em plena luta anticolonial, faz-se urgente denunciar a violência extrema empregada pelo colonizador, que podemos encontrar na aterradora descrição de Fanon escrita no artigo *Os sobreviventes da terra de ninguém*, também publicado no jornal *El Moudjahid* em 1958:

Armados até os dentes, munidos de punhais e cutelos, os soldados franceses entram nas residências, torturam, dego-

lam, mutilam. A pilhagem e a violação presidem suas ações. As parcas provisões dos felás são destruídas, os animais são levados, as casas e as choças são incendiadas. As mulheres, seja qual for sua idade, são estupradas diante de seus filhos. Até homens de idade madura são violentados sob os olhos de suas famílias, conforme testemunha um ex-combatente das duas guerras mundiais que, na sua idade, foi submetido a essa suprema humilhação. Magnetos são levados para dentro das casas, e crianças de três ou onze anos não são poupadas dos choques elétricos. Homens são conduzidos como gado e degolados sob os olhos de familiares. Bebês são arrancados dos braços de suas mães e jogados debaixo dos tanques, enquanto crianças que fogem em pânico são ceifadas por rajadas de metralhadoras. (FANON, 2021, p. 80-81).

Tendo como pano de fundo esse terror, oriundo da violência extrema empregada pelos franceses na Argélia, que Fanon irá escrever *Os condenados da terra*, uma obra de vital importância para todos os movimentos anticoloniais do sul global. Após alguns anos de militância da FLN e no trabalho hospitalar, em que testemunhou de perto todo o terror da violência empregada pelos franceses, Fanon percebeu que a única saída era a luta, e que, findadas todas as perspectivas, o caminho para a descolonização inevitavelmente deveria passar pela violência, conforme escreveu já na primeira página da obra citada: “A descolonização é sempre um fenômeno violento” (FANON, 1968, p. 25), pois implica uma mudança radical na ordem política e econômica da colônia, alterando profundamente todas as estruturas que até então faziam parte desta e eram impostas pela força e pela violência extrema. A descolonização também é um processo de mudança profunda no ser humano, pois implica uma reorientação na forma como foram pautadas as relações humanas coloniais, bem como a dialética colono-colonizado, que precisarão ser abolidas. “A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser”, cujo objetivo final não será outro que “a criação de



homens novos” (1968, p. 26). A descolonização é, dessa forma, um processo histórico e, como tal, só pode ser compreendida dentro da história, na atuação entre as pessoas, que se criam na medida em que se libertam.

Até aqui, abordamos a importante atuação de Fanon e sua leitura da violência colonial, através dos seus inúmeros escritos políticos, o desnudamento do racismo europeu presente nessas práticas e que a saída para tal situação, esgotadas as possibilidades de atuação (que os colonos por sua própria condição nunca tiveram acesso), passa, necessariamente, pelo engajamento na história. Essa luta anticolonial será, em certo sentido, também violenta, pois implicará uma ruptura com uma ordem que sempre havia sido imposta pela força e, também, pela violência. Nesse sentido, no próximo capítulo iremos abordar as contribuições de Jean-Paul Sartre para o tema da violência durante o processo de libertação e sua leitura de Fanon, tendo como fundamento o prefácio de *Os condenados da terra*.

### **Sartre: a leitura de Fanon e o engajamento na luta anticolonial**

O tema do racismo, e da urgente necessidade de seu combate, já haviam sido abordados por Sartre ainda nos anos de 1940, conforme podemos ler na citação de *Orfeu Negro*<sup>6</sup>: “E, posto que o oprimem em sua raça, e por causa dele, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência” (1965b, p. 98). É importante destacar que, dentro do projeto sartriano, o ser humano não possui uma essência pura anterior, encontrando-se sempre em situação, e é nessa perspectiva que a leitura da questão racial deve ser feita, conforme o mesmo autor escreveu nas *Reflexões sobre a questão judaica*<sup>7</sup>: “se pretendo saber o que é o judeu, devo, uma vez que é um ser em situação, indagar primeiramente de sua situação” (1965b, p. 38). Assim, é a partir da leitura da situação que Sartre irá fundamen-

tar seu pensamento político, tendo como “eixo fundamental o problema da liberdade em suas mais diversas manifestações e situações econômicas, sociais, políticas e culturais”, como explica Rodrigo Davi Almeida (2021, p. 2795).

A descrição de Fanon da violência colonial retrata a forma como a crueldade e o terror eram empregados pelos franceses para coibir qualquer manifestação contrária ao domínio hegemônico da metrópole. Sartre explica, em *Que é a Literatura?*, a forma como o Nazismo havia levado a sua geração à redescoberta do mal pelas já amplamente divulgadas práticas de torturas, terror e perseguições, formas pela qual esse regime, durante a Segunda Guerra, buscava eliminar a própria humanidade do outro. E, dentro de uma perspectiva que compreende que a liberdade é sempre exercida em situação, o mal (termo empregado por Sartre) presente nessas práticas de desumanização, aqui apareceu e se impôs com toda a sua força, de modo que não era possível não se posicionar, nas palavras de Sartre: “compreendemos que o Mal, fruto de uma vontade livre e soberana, é absoluto como o Bem”, ao que Sartre finaliza o seu raciocínio com os seguintes termos: “Chegamos então, a despeito de nós mesmos, a esta conclusão, que parecerá chocante às almas delicadas: o Mal não pode ser redimido” (2006, p. 162). Para Sartre, os termos “bem e mal” nunca podem ser confundidos com essências ideais *a priori*, substâncias eternas e imutáveis. Eles são revelados na história, em situação, local onde exercemos as nossas liberdades. E o mal é justamente o que atenta contra a liberdade, nas palavras de Silvio Almeida: “O que determina a violência, enfim, é seu objeto, a própria liberdade que ela quer aniquilar” (2016, p. 167). Tal posicionamento retira qualquer conotação metafísica na interpretação do mundo, conforme bem explica Franklin Leopoldo e Silva:

A história e a metafísica refletem-se, pois, mutuamente, quando somos forçados a ver em ambas a mesma densidade, já que percebemos que a história pôde refutar uma definição metafísica do mal que o considerava apenas como a contrapartida do bem, ao mostrar que o homem é capaz de fazer existir o mal na sua pureza e na condição de um absoluto. A história nos obriga a reformular a nossa definição metafísica do mal, e isso aparece como um testemunho a mais do que é na relação história, em que se põe a totalidade humana, que as questões metafísicas ganham contornos reais, ao mesmo tempo em que a própria história manifesta o núcleo metafísico da sua própria possibilidade. (SILVA, 2004, p. 217).

Por isso, é na relatividade e na incerteza do momento presente que o ser humano encontra o seu “absoluto”, o que implica abandonar toda a segurança dos sistemas fechados, prontos, definitivos, com suas confortadoras verdades eternas, para mergulhar na insegurança da contingência, em que o ser humano busca como fundamento do seu agir a própria situação. “O concreto é história”, escreveu Sartre em *Questão de Método*, numa citação que merece ser reproduzida integralmente por contribuir para elucidar melhor a posição do autor sobre o tema abordado:

Os acontecimentos políticos levaram-nos a utilizar, como uma espécie de grade, mais cômoda do que verídica, o esquema de “luta de classes”: mas foi necessária toda a história sangrenta deste meio século para nos fazer apreender sua realidade e para nos situar numa sociedade dilacerada. Foi a guerra que fez explodir os quadros envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a ocupação, a resistência, os anos que se seguiram. Queríamos lutar do lado da classe operária, compreendíamos, enfim, que o concreto é história e a ação dialética. Havíamos renegado o realismo pluralista por tê-lo reencontrado nos fascistas e descobríamos o mundo. (SARTRE, 1987, p. 120).

Essa história sangrenta de que fala Sartre, a história das guerras e conflitos armados do século XX, foi fundamental para a recuperação de um

sentido realista da história, termo que será de suma importância para a perspectiva sartriana de liberdade, base para a sua defesa do engajamento, sempre se posicionando em defesa dos excluídos da sociedade, das vítimas de violência e opressão, daqueles e daquelas que têm sua liberdade cerceada de diversas maneiras, principalmente pelo poder. Essa evidência tão forte da violência dos opressores trouxe um novo sentido de absoluto, mas que inverte a ordem da metafísica clássica. É um absoluto que se faz presente dentro da história e na relatividade e ambiguidade da situação, como escreveu Sartre: “forçaram-nos também a redescobrir o absoluto no interior da própria relatividade” (2006, p. 159), também expressa numa passagem anterior da seguinte maneira: “descobríamos algo como um gosto de história, isto é, uma mistura amarga e ambígua de absoluto e transitório” (2006, p. 158). Esse fundamento não metafísico para o engajamento “força” os seres humanos a tomarem uma posição na história e, diante de um lado que pratica a violência, a tortura, a opressão, essa escolha pelos oprimidos adquire todo um novo peso e relevância. Nesse sentido que podemos compreender a leitura que Sartre faz de Fanon e o seu famoso e “polêmico” prefácio escrito para *Os condenados da terra*.

Em seu prefácio (também publicado em *Situações V*<sup>8</sup>), redigido a pedido do próprio Fanon, Sartre encarna os valores que propõe em sua filosofia, se engajando na história e, desse modo, tomando partido dos argelinos em sua luta anticolonial, em que “Sartre assume uma responsabilidade frente aos povos oprimidos durante o processo de colonização e partilha do mundo pelos países europeus. Portanto, serve-se agora do existencialismo como doutrina da ação” (ARANTES, 2011, p. 387). Sua leitura de Fanon parte da compreensão da importância do autor em revelar aos próprios europeus suas atrocidades cometidas durante a colonização,

contribuindo para destruir a orgulhosa visão que tinham de si mesmos, como imbuídos de uma missão civilizatória para o resto do mundo. A torpeza da colonização apresentada como em um espelho para o europeu, revelou a barbárie que se escondia sobre a fachada burguesa, bem como a ausência de significado desse humanismo universalista, que tinha como modelo o homem branco europeu e que ignorava as diversas situações em que os povos viviam, sobretudo os explorados e espoliados pelos ditos humanistas, nas palavras de Sartre: “O colonialismo nega os direitos do homem aos homens que subjuguou pela violência, que mantém pela força na miséria e na ignorância; portanto, como diria Marx, num estado de ‘sub-humanidade’” (1965a, p. 39)<sup>2</sup>. Daí a importância de Fanon para Sartre: ele revela para os europeus a brutalidade deles próprios, e que estes tanto ignoravam. Diante de tamanha violência e terror, mostra como o engajamento nas lutas emancipacionistas torna-se não apenas uma questão de opção ideológica, mas um compromisso ético com a causa da liberdade dos povos, como podemos ler na citação abaixo:

Ela só terá a lucrar com a leitura de Fanon. Essa violência irreprimível, ele o demonstra cabalmente, não é uma tempestade absurda nem a ressurreição de instintos selvagens e nem mesmo um efeito do ressentimento; é o próprio homem que se recompõe. Sabíamos, creio eu, e esquecemos esta verdade: nenhuma suavidade apagará as marcas da violência; só a violência é que pode destruí-las. E o colonizado se cura da neurose colonial passando o colono pelas armas. (SARTRE, 1968, p. 14).

Aqui encontramos uma questão polêmica que provocou diversas reações, com destaque para a de Hannah Arendt, em que Sartre, mais do que o próprio Fanon, passa a ser visto como um pensador que visa legitimar a violência (reflexão que será abordada adiante). Destacamos que em seu prefácio, Sartre não chama atenção apenas para a causa da independên-

cia argelina, apresentando a leitura de Fanon como um caminho para a descolonização do próprio pensamento e da prática dos europeus, quando escreveu que “é necessário que nós, europeus, nos descolonizemos, isto é, extirpemos, por meio de uma operação sangrenta, o colono que há em cada um de nós. Examinemo-nos, se tivermos coragem, e vejamos o que se passa conosco” (1968, p. 16). Extirpar “o colono” é não só um apelo, mas um ataque às práticas europeias que visavam desumanizar os outros povos, condição para que realmente se possa construir um verdadeiro humanismo, centrado não em um modelo ideal de ser humano, mas na história. Assim, as reflexões descoloniais de Fanon, que não somente apelam à luta pela independência, mas também desvelam o racismo presente no pensamento europeu, com suas práticas de violência e de dominação, se encarnam nessa mentalidade de “colono” que precisa ser urgentemente extirpada. De modo que suas reflexões visam resgatar a humanidade violada dos povos colonizados através da luta anticolonial. Nesse ponto que se encontra a força da obra de Fanon para Sartre, segundo Arantes:

Finalmente, no entender de Sartre, a obra de Fanon não dissimula as fraquezas, as discórdias e as mistificações do colonizado subjugado. Seu mérito está em desmontar as táticas do colonialismo, ensinando os povos desumanizados pelo colonizador a superar a complexidade e as contradições das relações sociais internas que movem a máquina colonial. Na sua obra, fica claro que é o racista que cria a inferioridade, sendo a discriminação racial o alicerce da instituição colonial. (ARANTES, 2011, p. 396).

Porém, fica uma questão que precisa ser melhor analisada: a violência da luta anticolonial como arma contra a violência do colonizador. Nesse sentido, trazemos a reflexão de Hannah Arendt – cuja posição será apresentada no próximo capítulo – que defende que somente a não-violência pode ser uma arma legítima de luta, posição contrária à adotada por

Fanon em sua atuação na FNL e defendida por Sartre em seu prefácio, não apenas em uma passagem, mas em diversos momentos, quando ele afirma de maneira bastante direta que num confronto entre um opressor e um oprimido, o último deve literalmente matar o primeiro, restando assim um homem morto e um homem livre: “Porque, no primeiro tempo da revolta, é preciso matar; abater um europeu é matar dois coelhos de uma só cajadada, é suprimir ao mesmo tempo um opressor e um oprimido: restam um homem morto e um homem livre” (1968, p. 14). Dessa forma, faz-se mister analisar algumas questões éticas envolvendo essa interpretação sartriana do pensamento de Fanon, bem como a legitimidade desse modo de ação, de que, esgotadas todas as possibilidades, ainda assim pode-se defender que somente a violência é capaz de acabar com a violência.

### **A violência contra a violência: o debate ético-político sobre a ação**

Tanto a posição de Fanon como a de Sartre, no prefácio de *Os condenados da terra*, sofreram duras críticas por apresentarem uma “apologia da violência”, em especial às de Hannah Arendt que em *Sobre a violência*, argumentou que ambos tiveram um entendimento equivocado de Marx e produziram uma “glorificação da violência”, nas palavras da filósofa: “Sartre, que em seu prefácio a *Desgraçados da terra*<sup>10</sup>, de Fanon, vai muito além em sua glorificação da violência do que fizera Sorel em suas famosas *Reflexões sobre a violência* – mais além mesmo do que o próprio Fanon” (1994, p.19). De fato, aqui está sendo levantado um sério problema ético com relação à violência, que é a produção de uma argumentação capaz de legitimá-la e, em quais circunstâncias essa seria “permitida”. A autora, nessa mesma linha de pensamento, também irá questionar as formas de atuação dos movimentos estudantis e do movimento negro nor-

te-americano sob a ótica da crítica da violência, baseando-se principalmente em sua compreensão de poder e violência, que passam a ser vistos como opostos, nas palavras de Arendt: “poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (1994, p. 44).

Sobre a posição de Hannah Arendt, merece atenção a leitura de Silvio de Almeida: “em nome de sua pregação liberal, Arendt fez pouco do que Marx concebia como trabalho e do que o próprio Sartre considerava ser a violência” (2016, p. 174) e conclui, mais adiante, a partir das considerações de Maria Ribeiro do Valle, que Arendt se contrapõe à Sartre, Fanon e Marcuse, acusando-os de distorcer o pensamento de Marx quando, na verdade, “ela o faz, ao restringir a política a um consenso legítimo, no qual os oprimidos dependem da chancela do próprio poder que os oprime para exercer a política” (2016, p. 177), pois a distinção entre violência e poder – e mais adiante também entre poder e terror, que é quando a violência derrota completamente o poder – implica aceitar o poder como regulador da ordem e que as mudanças sociais devem acontecer sempre na esfera das instituições. O autor ainda explica que, para Sartre, a violência do revolucionário que luta contra a colonização não pode ser compreendida apenas como uma “vingança”, no sentido de uma prática de violência para revidar as ofensas sofridas. Para Sartre, “a resposta a uma agressão ou o esforço para livrar-se do poder legal opressor não é violência, mas contraviolência” (ALMEIDA, 2016, p. 162). É, justamente, a saída encontrada para pôr um fim ao ciclo de violência, quando as alternativas se esgotarem. Por isso, nas palavras de Silvio de Almeida, “não é verdade, porém, que Sartre seja um ‘apologista da violência’” (2016, p. 162), conforme até mesmo já abordamos acima, quando Sartre afirma que “o Mal não pode ser redimido” em uma referência clara às violências e ao terror do regime nazista na Europa, bem como a extrema violência empregada



pelos franceses na Argélia. “A contraviolência ganha uma justificativa ética quando é um movimento de libertação” (ALMEIDA, 2016, p. 162). Tal posição também é a sustentada por Fanon, em *Os condenados da terra*, conforme pode-se observar na citação abaixo:

O campesinato é posto sistematicamente de lado pela propaganda da maior parte dos partidos nacionalistas. Mas é claro que, nos países coloniais, só o campesinato é revolucionário. Nada tem a perder e tem tudo a ganhar. O camponês, o desclassificado, o faminto é o explorado que mais depressa descobre que só a violência compensa. Para ele, não há compromisso, não há possibilidade de arranjo. A colonização ou descolonização – trata-se simplesmente de uma relação de forças. O explorado percebe que sua libertação pressupõe todos os meios e desde logo a força. Quando, em 1956, depois da capitulação do Sr. Guy Mollet diante dos colonos da Argélia, a Frente de Libertação Nacional, num panfleto célebre, constatou que o colonialismo só larga a presa ao sentir a faca na goela, nenhum argelino achou realmente esses termos demasiado violentos. O panfleto não fazia senão exprimir o que todos os argelinos sentiam intimamente: o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior. (FANON, 1968, p. 46).

Assim, para Fanon, a luta pela resistência frente ao colonialismo, que “não é um corpo dotado de razão” e que se apresenta como “a violência em estado bruto”, não é possível de ser resolvida simplesmente no diálogo, conforme a experiência histórica dos povos oprimidos já havia mostrado. E, da mesma forma, o homem engajado na causa pela independência, desprovido de sua humanidade e não reconhecido como ser humano pela “máquina colonial”, só consegue o reconhecimento de sua pessoa na luta anticolonial, lugar em que o sujeito colonizado constrói sua identidade, “o homem colonizado liberta-se na e pela violência. Esta práxis ilumina o agente porque lhe indica os meios e o fim” (1968, p. 66).

Assim, a leitura de Hannah Arendt, de que Fanon e Sartre estariam fazendo uma “apologia da violência” e que do ponto de vista ético a defesa da luta armada e de práticas violentas nunca é justificada, não pode ser atribuída de forma pura e simples para os pensadores citados. Ambos pensadores, dentro de suas perspectivas filosóficas, principalmente pelo referencial teórico do pensamento marxista, compreendem que não existem valores absolutos da forma como a tradição metafísica ocidental cunhou e que, portanto, o único “absoluto” possível, na falta de um termo mais apropriado para descrever a possibilidade de fundamentos, é a própria história, lugar por excelência em que produzimos a nossa própria humanidade e exercemos a liberdade em situação, conforme Sartre escreveu em *Questão de Método*, ao abordar o que seria o fundamento para uma filosofia marxista: “este homem que se define simultaneamente pelas suas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de sua luta contra as coisas e contra os homens” (1987, p. 117). Da mesma forma, quando em Fanon encontramos a violência anticolonial como ferramenta de construção de um sujeito novo e livre, encontramos também aí uma grande referência ao projeto sartriano, onde, “pelo projeto, há negação de uma situação definida em nome de uma situação que não existe” (SARTRE, 1986, p. 77). Segundo Sartre, essa noção de projeto “nos conduz, em suma, a uma realidade prática do homem, onde existir e fazer-se são uma só e mesma coisa” (1986, p. 81).

Em Fanon, portanto, não temos apenas a descrição da violência e a publicidade da luta anticolonial, mas o projeto de construção de um novo ser humano descolonizado, liberto das amarras desse imperialismo e forjado na luta e na consciência da libertação, mas que não termina na independência, prosseguindo “contra a miséria, o analfabetismo, o subdesenvolvimento. A luta, afirmam todos, continua. O povo verifica que a vida é um combate sem fim” (1968, p. 73).

Dessa forma, diferentemente do colonizador, em que a violência é um *modus operandi* do próprio empreendimento colonial, na luta anticolonial a violência não é a regra, mas a ferramenta encontrada dentro da situação em que os oprimidos se encontram e é utilizada dentro do processo de libertação. A primeira visa tirar a liberdade, a segunda reconstituir; a primeira institui a tortura, a segunda visa a sua proibição; a primeira impõe o domínio, pela violência, de um povo sobre outro; a segunda busca a libertação desse povo. E, dentro desse projeto descolonial de Fanon, o que se busca é a construção da humanidade: “O terceiro mundo não deseja organizar uma imensa cruzada da fome contra toda a Europa. O que ele espera daqueles que o mantiveram durante séculos na escravidão é que o ajudem a reabilitar o homem, a fazer triunfar o homem por toda a parte” (1968, p. 84). Para concluir, torna-se bem elucidativa uma citação de Sartre, de *Que é a Literatura?*, que, embora anterior à obra de Fanon, já fez uma profunda reflexão ética sobre a violência e que, em grande medida, pode contribuir como princípio de interpretação para a forma como ambos pensadores pensaram a violência:

Reconheço que a violência, sob qualquer forma que se manifeste, é um fracasso. Mas um fracasso inevitável, pois vivemos num universo de violência; e se é verdade que o uso da violência contra a violência implica o risco de perpetuá-la, é verdade também que é o único meio de detê-la. (SARTRE, 2006, p. 211).

Ao que Sartre conclui: “violência por violência, é preciso escolher” (2006, p. 112).

## Conclusão

Frantz Fanon escreveu certa vez: “se há uma atitude estéril, é a que consiste em um oprimido se dirigir ao ‘coração’ de seus opressores” (2021, p.

123), como se os opressores deixassem seus impérios coloniais por empatia ou pena. Infelizmente, a história só nos mostrou o contrário: quando essas conquistas aconteceram, foi somente após uma longa e intensa luta. Nessa perspectiva, o pensamento de Fanon ofereceu uma singular contribuição para todos os movimentos descoloniais do século XX, tornando-se uma referência fundamental até para os dias de hoje. Longe de uma apologia da violência, que só pode ser entendida tirando toda a luta do autor dentro da FLN de seu contexto, o que encontramos é a denúncia de uma violência que partia, em primeiro lugar, dos povos ditos “civilizados” e que, nem duas décadas atrás (dos escritos de Fanon), haviam convocado os aliados para lutar contra o obscurantismo do nazismo, mas que em suas colônias, pouco divergiam em suas práticas de dominação.

Também não podemos deixar de reconhecer a importância de Jean-Paul Sartre, que personificou em sua atuação o modelo do que ele mesmo defendia como sendo o “pensador engajado”. Muitos o questionam, argumentando uma possível “mudança” de perspectiva ao longo do tempo, para uma radicalidade cada vez maior. Para um pensador que tinha como referência a máxima “a existência precede a essência”, mudar, de acordo com as necessidades da história, nunca é um problema, pois os seres humanos são sempre situados e, em cada momento da história, temos que nos engajar, principalmente nas causas mais urgentes: aquelas que visam cercear a liberdade, através da opressão e da violência.

Dessa forma, seguindo a proposta do título desse artigo, dizer que somente a violência pode acabar com a violência, nas perspectivas de Fanon e Sartre, não significa que ambos estão produzindo uma apologia da violência, mas, ao contrário, produzindo uma defesa urgente de uma luta diante de uma opressão baseada em uma violência extrema, cujo fim é a desumanização do colonizado. Assim, para ambos os pensadores anali-

sados no artigo, a luta anticolonial, quando recorre à violência, nunca é por causa da violência em si, mas pela defesa da liberdade, cujo horizonte teórico é o fim dos projetos coloniais e de opressão que permanecem nos países ex-colônias do sul-global (como o Brasil), em que a ordem desigual e injusta é ainda imposta pela força e pela violência, demonstrando que a leitura de Fanon e Sartre ainda tem muito a nos ensinar.

## Notas

1. FANON, Frantz O. **Escritos Políticos**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021.

2. Ver “Cronologia” In: FANON, Frantz O. **Escritos Políticos**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo, 2021.

3. To designate violence of the type I shall be describing as extreme, the kind I would like, above all, to discuss here, I shall use the term cruelty.

4. Quando, por exemplo, Fanon explicita o racismo europeu nas seguintes passagens: “Defendemos, de uma vez por todas, o seguinte princípio: uma sociedade é racista ou não o é. Enquanto não compreendermos essa evidência, deixaremos de lado muitos problemas. Dizer, por exemplo, que o norte da França é mais racista do que o sul, que o racismo é obra de subalternos, o que, por conseguinte, não compromete de modo algum a elite, que a França é o país menos racista do mundo, é do feitio de homens incapazes de pensar corretamente” (2008, p. 85).

5. Citação de Mannoni, em nota de Fanon: “A civilização europeia e seus representantes mais qualificados não são responsáveis pelo racismo colonial; este é obra de subalternos, pequenos comerciantes e pequenos colonos que deram duro durante muito tempo sem sucesso”.

6. SARTRE, Jean-Paul. “Orfeu Negro”. In: Reflexões sobre o racismo. 4ª ed. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

7. Ibid.

8. Na versão aqui disponível aparece com o título Colonialismo y neocolonialismo.

9. Na versão em espanhol: El colonialismo niega los derechos del hombre a los hombres que ha sometido por la violencia, que mantiene por la fuerza en la miseria y en la ignorancia; por lo tanto, como diría Marx, en estado de “sub-humanidad”.

10. A diferença de título da obra de Fanon se deve à tradução da obra de Hannah Arendt.

## Bibliografia

ALMEIDA, Rodrigo Davi. “Jean-Paul Sartre e o Terceiro Mundo (1947-1979)”. **Latin American Journal of Development**, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 2789–2800, 2021. Disponível em: <https://latinamericanpublicacoes.com.br/ojs/index.php/jdev/article/view/730>. Acesso em: 11 aug. 2022.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Sartre: direito e política: ontologia, liberdade e revolução**. São Paulo: Boitempo, 2016.

ARANTES, Marco Antônio. “Sartre e o Humanismo Racista Europeu: uma leitura sartriana de Frantz Fanon”. **Sociologias**, [S. l.], v. 13, n. 27, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/22486>. Acesso em: 11 ago. 2022.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. 3ª ed. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

BALIBAR, Étienne. **Violence and Civility: on the limits of political philosophy**. Translated by G. M. Goshgarian. New York: Columbia University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. “Violencia: idealidad y crueldade”. **Polis** (Santiago), [S.l.], n. 19, July 2008. Disponible en: <https://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/570/1054>. Fecha de acceso: 11 aug. 2022.

FANON, Frantz. **Escritos Políticos**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Boitempo 2021.



\_\_\_\_\_. **Os condenados da terra.** Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. **Colonialismo y neocolonialismo: Situations**, V. 2<sup>a</sup> ed. Traducción de Josefina Martínez Alinari. Buenos Aires: Editorial Losada, 1965.

\_\_\_\_\_. “Prefácio”. In FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

\_\_\_\_\_. **Que é a Literatura?** 3<sup>a</sup> ed. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 2006.

\_\_\_\_\_. “Questão de Método”. In. SARTRE, Jean-Paul. **Sartre: Coleção “Os Pensadores”.** 3<sup>a</sup> ed. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre o racismo.** 4<sup>a</sup> ed. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

\_\_\_\_\_. **Sartre no Brasil:** a conferência de Araraquara; filosofia marxista e ideologia existencialista. 2<sup>a</sup> ed. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios.** São Paulo: UNESP, 2004.



## **Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC  
**3/1 • 2023 • ISSN: 2763-7689**

Artigo

### **11 de setembro: violência, luto e (des)humanização em Judith Butler**

**Rosiane de Kassia Pereira**  
Universidade Federal do ABC

DOI: 10.36942/rfim.v3i1.847

Contato do autor: [pereira.rosiane@ufabc.edu.br](mailto:pereira.rosiane@ufabc.edu.br)

## 11 de setembro: violência, luto e (des)humanização em Judith Butler

### Resumo

O presente artigo propõe uma reflexão sob a perspectiva filosófica de Judith Butler a respeito da violência como política de luto, adotada, pelo governo dos Estados Unidos, em resposta ao emblemático episódio do ataque às torres gêmeas. Esta estratégia política, pautada na vingança, evidenciou a desumanização de vidas e assombra o presente. Neste sentido, por meio de uma breve contextualização histórica sobre o 11 de setembro, apresentar-se-ão as considerações de Judith Butler sobre a institucionalização da precariedade de certas vidas – a fim de revisitar a necessidade de se produzir uma política ética cujo objetivo seja combater os ciclos de violência e a invisibilidade de vidas não enlutáveis, aquelas indignas de reconhecimento.

**Palavras-chave:** 11 de setembro; Judith Butler; violência; luto; (des)humanização.

---

### September 11: violence, mourning and (de)humanization in Judith Butler

### Abstract

This article proposes a reflection from the philosophical perspective of Judith Butler regarding violence as a policy of mourning, adopted by the US government in response to the emblematic episode of the attack on the Twin Towers. This political strategy, which was based on revenge, evidenced the dehumanization of lives and haunts the present. In this sense, through a brief historical context about September 11th, Judith Butler's considerations about the institutionalization of the precariousness of cer-

tain lives will be presented – in order to revisit the need to produce an ethical policy whose objective is to combat the cycles of violence and the invisibility of lives that cannot be grieved, those unworthy of recognition.

**Keywords:** September 11; Judith Butler; violence; mourning; (de)humanization.

—

## **11 de septiembre: violencia, duelo y (des)humanización en Judith Butler**

### **Resumen**

Este artículo propone una reflexión desde la perspectiva filosófica de Judith Butler en torno a la violencia como política de duelo, adoptada por el gobierno estadounidense en respuesta al emblemático episodio del atentado a las torres gemelas. Esta estrategia política, basada en la venganza, evidenció la deshumanización de vidas y acecha el presente. En ese sentido, a través de un breve contexto histórico sobre el 11 de septiembre, se presentarán las consideraciones de Judith Butler sobre la institucionalización de la precariedad de ciertas vidas – para visitar la necesidad de producir una política ética cuyo objetivo sea combatir los ciclos de violencia y la invisibilidad de vidas que no pueden ser lamentadas, aquellas indignas de reconocimiento.

**Palabras clave:** 11 de septiembre; Judith Butler; violencia, duelo; (des)humanización.

*O desejo de libertar-se do passado [...] não se justifica porque o passado de que se quer escapar ainda permanece muito vivo.*

*Theodor W. Adorno*

## Introdução

Por que falar do chamado “11 de setembro”? Qual a relação do episódio com Judith Butler? Que impacto este marco histórico ainda alimenta hoje?

Resumidamente, no dia 11 de setembro de 2001, os Estados Unidos sofreram quatro ataques terroristas organizados pela Al-Qaeda de Osama Bin Laden: dois aviões se chocaram com as famosas Torres Gêmeas, um avião atingiu o prédio do Pentágono e um último avião caiu após atrito entre passageiros e terroristas. Embora haja teorias não comprovadas em relação à legitimidade destes eventos por parte da Al-Qaeda, o fato é que, o 11 de setembro influenciou e ainda influencia algumas decisões estadunidenses; duas delas são peculiares: as invasões ao Afeganistão em 2001 e ao Iraque em 2003, ocorrendo esta última sem autorização do Conselho de Segurança da ONU; e a outra é a permanência da lei *USA Patriot Act* (Lei Patriótica) de 26 de outubro de 2001. Além disso, enfatizou-se a figura de um Outro inimigo a ser exterminado, infringindo a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Dessa forma, o 11 de setembro é, nos dias atuais, um episódio a ser revisito, no esforço de se refletir sobre a violência, mesmo que na época seus efeitos tenham sido banalizados e exauridos pela mídia do mundo todo. Para isso, recorre-se, principalmente, ao livro *Vida Precária: Os poderes do luto e da violência*, o qual reúne cinco ensaios escritos a partir da análise dos movimentos estadunidenses consequentes ao 11 de setembro.

Ainda que a questão da desumanização de sujeitos e corpos considerados fora da norma seja recorrente na obra butleriana – pelo menos, desde *Problemas de gênero* – foi o 11 de setembro que escancarou a existência de pessoas e coletividades violentamente tratadas como não humanas. Assim, o evento histórico contribuiu para traçar novas perspectivas na produção filosófica de Judith Butler, para além da questão de gênero e das sexualidades dissidentes.

Precisamente em 2004, ano de publicação de *Vida precária* nos Estados Unidos, a autora se vale de um diálogo crítico pautado, sobretudo, nos estudos de Sigmund Freud e Emmanuel Levinas. Segundo a filósofa e pesquisadora Aléxia Bretas, em seu artigo “A Condição Inumana: O Papel do Negativo na Ética da Vulnerabilidade de Judith Butler”, existem

três proposições seminais para a teoria butleriana, articulada em torno da noção de “vida precária”: (1) o ingresso da vida biológica (zoé) na arena política; (2) a interpelação do “rosto” como vulnerabilidade; e (3) o reconhecimento do “inumano” como negativo do Homem e, ao mesmo tempo, condição de sua humanização (BRETAS, 2017, p. 2).

Por meio de três textos fundamentais, “Explicação e isenção, ou o que podemos ouvir”, “Violência, luto, política” e “Vida precária”, esses itens servirão de recursos para a análise dos caminhos traçados posteriormente ao 11 de setembro, com o desenho de um cenário mais suscetível a jogos políticos em condições de determinar quais vidas são passíveis de serem protegidas contra a vulnerabilidade e o sofrimento.

Por isso, este trabalho se presta a se deter nos ensaios butlerianos sobre violência, luto e (des)humanização – três elementos inseparáveis em sua teoria – a partir do episódio do ataque ao World Trade Center, debatendo

sobre a escolha de fazer guerra como política de luto, a impossibilidade de enlutar e a construção maniqueísta entre o eu e o outro, com a finalidade de, principalmente, resgatar duas questões: há vidas que podem ser violentadas? Há vidas que não podem ser enlutáveis?

### Políticas de luto

No prefácio de *Vida Precária: Os poderes do luto e da violência*, Butler afirma que é legítimo o medo que assombrou a população estadunidense, pois houve uma percepção de que o outro pode nos ferir, nos machucar e nos matar motivado pelo seu próprio desejo. Contudo, o que não é legítimo é a vingança como política de luto, pensando em uma política ética, já que outras vidas inocentes não podem morrer em nome de uma suposta justiça. Como ela mesma diz, “se estivermos interessados em deter esses ciclos a fim de produzir resultados menos violentos, é sem dúvida importante nos perguntarmos o que pode ser feito como política de luto além de uma guerra” (BUTLER, 2019b, p. 10), porque nossa vida depende de outras vidas e esta relação de interdependência não é finita, por mais que haja exércitos bem estruturados e sólidos.

A exemplificar, o fato de os Estados Unidos serem um país hegemônico não evitou ataques terroristas em seu território, ou seja, a vida de pessoas que se feriram ou que morreram frente a um atentado dependia da não violência deste outro que cometeu o crime. Indubitavelmente, o território estadunidense é menos suscetível à violência arbitrária haja vista que é um dos países que mais gasta com defesa<sup>1</sup>, entretanto, não é possível dizer que todas as vidas que nele habitam estejam seguras. Se o país, mesmo enfrentado o terror em 2001, não se configura como alvo de violência generalizada súbita, por que a noção de “vida precária” parte deste lugar? Segundo a autora, quando se é a vítima da violência, há um espaço

factível para debate, reflexão e estudos sobre outras vidas violentadas e que, frequentemente, não produzem comoção. Há espaço também para se pensar por que a violência é o caminho mais fácil para muitos chefes de Estados e organizações.

Em “Explicação e isenção, ou o que podemos ouvir”, a filósofa reconhece dois fenômenos sociais em ascensão com a política de luto: crescimento do “anti-intelectualismo” e “da aceitação da censura na mídia” (BUTLER, 2019b, p. 21), uma vez que aqueles que buscavam explicações para o atentado e aqueles que pronunciaram contra a guerra no Afeganistão (como sinônimo de vingança) eram negativados. Houve um grande esforço político e midiático para silenciar intelectuais; apenas com o passar dos anos e com o desenrolar da guerra, o debate começou a esquentar. Para Butler (2019b, p. 22), inevitavelmente, refletir sobre as causas desta guerra “seria encontrar um conjunto de desculpas”. Neste sentido, o presidente Bush afastou a população de questionamentos com um discurso binário: ou “nós” ou “eles”; ou seja, qualquer crítica à conduta adotada pelo governo americano foi interpretada como estar a favor “deles”, os terroristas. Por isso, a dificuldade da mídia e de muitos intelectuais se posicionarem contra a barbárie.

Um dos mais ousados intelectuais a se pronunciar de forma contundente foi Noam Chomsky, autor do livro *11 de Setembro* publicado em novembro de 2001, nos Estados Unidos. Esta obra é composta de entrevistas feitas com o linguista, filósofo e ativista político após o atentado. Uma informação bastante significativa, por vezes repetida em suas falas, relaciona-se ao fato de a violência praticada pelos Estados Unidos ser legitimada enquanto a mesma violência exercida por outro país pode não ser aceita e, inclusive, chegar a ser punida.



Esta análise pode ser comprovada pela definição do que é terrorismo presente no *United States Code Congressional and Administrative News*:

(Um) ato de terrorismo quer dizer qualquer atividade que a) envolva um ato violento ou uma séria ameaça à vida humana que seja considerado delito pelos Estados Unidos ou qualquer outro Estado, ou que seja delito assim reconhecido, se praticado dentro do território jurisdicional americano ou de qualquer outro Estado; e b) aparente (i) ser uma intimidação ou coerção à população civil; (ii) influencie a política governamental por meio de intimidação ou coerção; ou (iii) ameace a conduta de um governo por um assassinato ou sequestro<sup>2</sup>.

A partir do significado, propositalmente radicado nas primeiras páginas do livro, Chomsky começa suas entrevistas trazendo questões importantes sobre a conduta privilegiada de um Estado, pois a definição de terrorismo aplica-se a outros países adeptos desta prática de violência, mas que não são advertidos ou julgados por tais ações. Por isso, o autor afirma que a “guerra ao terrorismo” é propaganda para legitimar violência a corpos marginalizados, invisíveis. Afinal, “a guerra ao terrorismo” não tinha como objetivo extinguir o terrorismo; ela foi, propositalmente, um ato terrorista. Ou seja, o *U.S Code* revela que “os Estados Unidos são um Estado líder do terrorismo, assim como os países que se constituem seus principais aliados” (CHOMSKY, 2005, p.17). Esta conclusão corajosa pode ser confirmada pela “interrupção dos comboios de caminhões que forneciam a maior parte dos alimentos e outros suprimentos à população civil do Afeganistão” (CHOMSKY, 2005, p. 62-63), ou seja, cidadãos inocentes foram abandonados e deixados para morrer sem que estas vidas gerassem comoção. “Eles são partidários do Talibã? Não. São vítimas do Talibã. Muitos deles, refugiados em seu próprio país, proibidos de deixar o Afeganistão” (CHOMSKY, 2005, p. 62-63). No próprio site da ONU, há dados importantes sobre a violência vivida por civis no Afeganistão.

De 2010 a 2019, foram mais de 100 mil vítimas invisíveis<sup>3</sup>, as quais vivem ou viveram de forma precária, e o mundo não parou para chorar ou para pedir, mesmo que virtualmente, “#prayforAfeganistan”.

Diante desses elementos comprobatórios, Butler vem se somar às inquietações de Chomsky quando afirma que

o termo “terrorista” é usado, por exemplo, pelo Estado israelense para descrever qualquer ato de resistência palestina, mas nunca para designar suas próprias práticas de violência estatal. O termo também é usado por Putin para descrever a luta da Chechênia pela independência, lançando seus próprios atos de violência contra essa província como ações justificadas de legítima defesa nacional. (BUTLER, 2019b, p. 24)

O que deve se pensar aqui é que existe uma distorção do termo “terrorismo”. Ainda que haja de fato um atentado contra os Estados Unidos, não é justificável uma “agressão ilimitada” (BUTLER, 2019b, p. 24), terrorista, para combater o terrorismo sofrido; justamente, porque terrorismo recebe um significado abstrato dependendo de quem o sofre e de quem o pratica. Essa distorção semântica é perigosa e usurpa direitos de civis, os quais não são cúmplices ou apoiadores de atentados terroristas. De que forma ações injustas como estas são possíveis? No primeiro ensaio de *Vida Precária: Os poderes do luto e da violência*, o que se enquadra como terrorismo ou não terrorismo é oriundo de uma narrativa em primeira pessoa cuja pauta é a experiência de sofrimento e luto; simultaneamente, isso impede “uma descentralização do ‘eu’ narrativo dentro do domínio político internacional” (BUTLER, 2019b, p. 27).

A narrativa que recentraliza o “eu” garante a autodefesa. Se de um lado há esse discurso, do outro, há uma esquerda que culpabiliza os Estados

Unidos pelo ataque; e nessa disputa de narrativas, a raiz da violência é negligenciada. O que Butler quer dizer com sua argumentação é que matar os culpados pelo 11 de setembro e instituir uma invasão militar não resolvem a causa do problema; culpar a vítima pelo ataque ou apenas rever as condições para a violência também não oferece uma política ética para lidar com a situação. Sem considerar tais conflitos desde as suas origens, “falharemos em assumir a responsabilidade coletiva por uma compreensão completa da história que nos conduziu a essa conjuntura.”, isto é, Butler reforça a necessidade de se pensar coletivamente para que se possa de fato buscar intervenções plausíveis que protejam todas as vidas. A disputa por narrativa negligencia, em especial, as vidas invisíveis. Sendo assim, a filósofa pretende resgatar o coletivo a partir do luto.

### Violência e luto

Primeiramente, é relevante apresentar o conceito de luto tão presente nos escritos filosóficos de Judith Butler. Ela faz referência ao texto de Freud, “Luto e melancolia”, no seu primeiro livro, *Problemas de gênero*, no capítulo “Freud e a melancolia do gênero”. Já em *Corpos que importam*, o luto coletivo é analisado para além das instâncias intrassubjetivas. No capítulo, “Melancolia e os limites da performance”, ela fala sobre a politização profunda do luto em torno dos que morreram em decorrência da AIDS. Por sinal, o NAMES Project Quilt é citado pela autora como o maior exemplo de um projeto de luto coletivo, o qual tem o mérito de inscrever e reinvocar os muitos nomes de pessoas que pereceram sem direito sequer a um funeral (2019a, p. 386).

A pesquisadora Carla Rodrigues (2021, p. 29) apresenta casos semelhantes situados no Sul global como “As mães da Praça de Maio” na Argentina e os movimentos de mães em luto por filhos assassinados pela

polícia no Rio de Janeiro e em São Paulo. Segundo ela, essas iniciativas coletivas têm o mérito de encorajar o luto e reivindicar este direito como fundamental a todas as vidas. Este clamor é, aliás, a espinha dorsal da tragédia de *Antígona*, a qual permite a Butler tecer novas reflexões em torno do conceito de luto<sup>4</sup>. Revisitando a tragédia grega, Butler, depara-se com duas visões: “por um lado, nem todos os mortos têm o mesmo direito de ser enlutados, como comprova a proibição de Creonte ao enterro de Polinices; por outro, nem todos os vivos têm o direito de reconhecer seus mortos, como comprova a punição imposta por Creonte a Antígona” (RODRIGUES, 2021, p. 29). Em virtude de tal violação de direitos,

passa a ser um problema para Butler pensar o luto como uma categoria que marca a diferença entre uma vida que teve valor e outra que não teve. Por isso, ela toma a reivindicação do luto em Antígona não apenas como uma mulher enfrentando o poder do Estado, mas como paradigma do luto como luta por reconhecimento interdito (RODRIGUES, 2017, p. 331).

Nesta interpretação da tragédia, o luto deixa de ser encarado como uma dimensão apenas ética ou clínica, passando a ser compreendido também em sua dimensão política (RODRIGUES, 2021, p. 29).

Assim, com esta bagagem analítica, Butler compreenderá, a partir do 11 de setembro, que o direito natural de enlutar e ser enlutado está sendo dificultado ou mesmo impedido. No ensaio “Violência, luto, política”, cujo respaldo está nos textos freudianos *Luto e Melancolia* e *O Ego e o Id*, três perguntas provocativas se impõem já no início do texto: “Quem conta como humano? Quais vidas contam como vidas? O que concede a uma vida ser passível de luto?” (BUTLER, 2019b, p. 40)

Para a filósofa, uma possibilidade de resposta seria o “nós”, pois, independentemente, de quem sejamos e de onde estejamos, há um “tênuê” (2019b, p. 40) laço que nos conecta: o luto que já vivemos ou que ainda vivemos em comum embora haja “nossas diferenças de lugar e história” (2019b, p. 40). Neste ponto, ela reflete sobre as perdas que constantemente sofremos, um anúncio sobre nossa vulnerabilidade e nossa elaboração do luto. Contudo, esta fragilidade não atravessa a todos os corpos da mesma maneira e com a mesma intensidade assim Butler reconhece que grupos minoritários são muito mais expostos à violência, portanto, certas vidas são mais vulneráveis que outras. De modo substancial,

somos constituídos politicamente em parte pela vulnerabilidade social dos nossos corpos – como um local de desejo e de vulnerabilidade física, como um local de exposição pública ao mesmo tempo assertivo e desprotegido (BUTLER, 2019b, p. 40).

Dessa forma, o grupo queer e a população negra, por exemplo, apresentam um corpo mais vulnerável às violências físicas, verbais e psicológicas perpetradas socialmente. Sabemos que, ao longo do tempo, determinadas leis, costumes, instituições, políticas e discursos têm corroborado com a exclusão e a marginalização de tais corpos até hoje. Um estudo feito pela *Coalition Solidarité Brésil* reuniu dados estatísticos para alertar França e Europa a respeito da violência sofrida por estes corpos marginalizados no Brasil. “No primeiro semestre de 2020, os números mostram um aumento de 6% no número de pessoas mortas pela polícia em comparação com o primeiro semestre de 2019” (2021, p. 5) e mais da metade destas mortes acometem os corpos negros. O Artigo 5.º da Constituição de 1988, ainda que assegure que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se [...] a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”, não cumpre

seu papel. O Brasil, por exemplo, é o país que mais mata transexuais no mundo segundo o levantamento da *Trans Murder Monitoring*, que reuniu informações de 80 países e apontou o registro de 4.639 mortes de 2008 a 2022. O Brasil sozinho foi responsável por 37,5% desse total de mortes, o que correspondeu a 1.741 assassinatos<sup>5</sup>.

Em junho de 2020, a CNN divulgou dados em relação às mortes por coronavírus: pretos e pardos representavam 57% dos óbitos num contexto sem direito aos rituais de sepultamento<sup>6</sup>. Neste sentido, “embora lutemos por direitos sobre nossos próprios corpos, os próprios corpos pelos quais lutamos não são apenas nossos. O corpo tem sua dimensão invariavelmente pública” (BUTLER, 2019b, p. 46).

Não sendo apenas nosso, o corpo exige certas condições sociais para ser reconhecido, cuidado e protegido. Em *Discurso de ódio*, Butler rememora o famoso caso de Rodney King e expõe elementos comprobatórios de que o corpo permeia uma esfera pública. O corpo de King enquanto “dimensão pública” foi violentado brutalmente por quatro policiais, entretanto os agentes foram absolvidos em 1992 a partir de uma inversão de narrativa: a violência foi legitimada uma vez que foi usada como proteção aos corpos dos quatro policiais que supostamente estariam em perigo.

Ademais, os discursos de ódio têm sido autorizados perigosamente. Para Butler (2021, p. 23), numa leitura de Toni Morrison, a injúria é autorizada e se finca devido ao poder linguístico exercido pelo Estado e pela censura praticada por ele. O caso debatido pela filósofa para desenvolver seu argumento é da década de 1990: um jovem branco queimou uma cruz<sup>7</sup> em frente a casa de uma família negra. A Câmara Municipal de St. Paul decretou o adolescente culpado com base no discurso não protegido, ou

seja, a simbologia do discurso enquadra-se como palavra belicosa, porém a Suprema Corte dos Estados Unidos discordou do decreto alegando que a queima da cruz deve ser interpretada como discurso protegido, isto é, liberdade de expressão. Sendo assim, “o tribunal afirma seu poder linguístico conferido pelo Estado” (2021, p. 93) com a manutenção da violência. Observa-se assim a carga ambígua da linguagem, pois ela que “pode sustentar o corpo”, garantir direitos e defesa, “pode também ameaçar sua existência”. (BUTLER, 2021, p. 18).

Estes episódios justificam a existência de vidas precárias, vulneráveis às violências e invisíveis. Sendo vidas insignificantes, poderão ser alvejadas de maneira permissiva. Quando os Estados Unidos promovem a chamada “guerra ao terrorismo”, as vidas afegãs foram autorizadas, no plano do discurso, a serem perdidas. Conforme afirma Butler:

não existem obituários para as vítimas da guerra que os Estados Unidos infligem, e eles não podem existir, [...] pois se uma vida não é digna de luto, ela não é bem uma vida; ela não se qualifica como uma vida e não é digna de nota. A vida já está desenterrada, se é que pode vir a ser enterrada (BUTLER, 2019b, p. 55).

Os grupos dominantes não se importam com estas vidas nem se ofendem com estas mortes. A existência de palestinos ofende a um determinado contingente israelense, assim como as pessoas *queer* ofendem os conservadores cristãos; mas como é possível que o ataque a humanos não ofenda outros humanos? Diante de tal paradoxo, “a função do luto na filosofia de Butler é a de constituir um laço social a partir da experiência de perda” (RODRIGUES, 2021, p. 30), de modo a termos nossa humanidade corporificada, reconhecida e preservada.

## Política e ética

Nesta perspectiva, o quinto ensaio “Vida Precária” desenvolve melhor esta reflexão em busca de uma conclusão em diálogo com a teoria do “rosto” do filósofo Emmanuel Levinas para propor uma ética política não violenta.

Dessa forma, ela inicia seu texto abordando o discurso enquanto “autoridade moral”, que “nos constitui primeiramente contra nossa própria vontade ou, talvez, posto de maneira mais apropriada, antes da formação da nossa vontade” (2019b, p. 159). Este tipo de discurso busca uma padronização coletiva e, de alguma forma, inibe outras formas de ser e estar no mundo. Teríamos, neste caso, uma violência contra a subjetividade, pois ao não pertencer a estrutura hegemônica, a vida do subversivo será negada e sua vida não será passível de luto.

Butler ilustra este fato no plausível questionamento:

Por que será, por exemplo, que o Iraque é chamado de ameaça à segurança do “mundo civilizado”, enquanto os mísseis lançados pela Coreia do Norte e até mesmo a tentativa de sequestro de reféns em barcos dos Estados Unidos são chamados de “questões regionais”? (BUTLER, 2019b, p. 159-160).

Por meio desta reflexão, a noção de “rosto” é introduzida com as palavras do filósofo lituano-francês:

A abordagem do rosto é o modo mais básico de responsabilidade [...] O rosto não está diante de mim (en face de moi), mas acima de mim; é o outro antes da morte, olhando através da e expondo a morte. Em segundo lugar, o rosto é o outro que me pede para não deixá-lo morrer sozinho, como se fazer isso fosse me tornar um cúmplice de morte.



Assim o rosto me diz: você não matará. Na relação com o rosto, sou exposto como um usurpador do lugar do outro. O célebre “direito à existência” que Spinoza chamou de *conatus essendi* e definiu como o princípio básico de toda a inteligibilidade é desafiado pela relação com o rosto. Assim, o meu dever de responder ao outro suspende o meu direito natural à autossobrevivência, *le droit vitale*. Minha relação ética de amor pelo outro decorre do fato de que o eu não consegue sobreviver sozinho, não consegue encontrar sentido dentro de seu próprio ser-no-mundo (LEVINAS, 1985 *apud* BUTLER, 2019b, p. 160-161).

Portanto, o conceito levinasiano não representa uma parte do corpo humano. É ontologicamente o Outro representado por uma ética da não violência: “não matarás”. No entendimento de Butler, compreender o significado do “rosto” é “estar desperto para o que é precário na vida de um outro, melhor, para a precariedade da própria vida.” (2019b, P. 164). Nas palavras de Aléxia Bretas (2017, p. 6), o que Butler diz é que “responder ao clamor do rosto – para além ou aquém de sua própria humanidade –, quer dizer despertar para aquilo que é precário em outra vida ou mesmo para aquilo que é precário à vida em si”.

Ademais, o “rosto” de Levinas oferece à tradição judaica um estudo eminente de uma relação ética entre ser e outro, justamente, porque reconhecer o outro é reconhecer que não somos sozinhos, que nossa vida depende de outra vida. Num contexto de duas guerras mundiais, o filósofo examina uma alteridade esquecida com o ser ocupando espaços centrais em que se intensificou a ideia da autopreservação, autossobrevivência e autodefesa, as quais tendem a absolver o recurso à violência. Por isso, a ética do “rosto” busca invalidar estas justificativas, pois “estar em relação com o outro face a face é ser incapaz de matar” (LEVINAS, 1986 *apud* BUTLER, 2019b, p. 168).

Mas uma pergunta pode ressoar ainda: por que a ética judaico-cristã do “não matarás” falha a ponto de as guerras não terem um fim? Uma possível primeira resposta vincula-se ao que discutimos anteriormente numa perspectiva butleriana sobre o luto – o mandamento “não matarás” falha quando não se percebe a interdependência entre os países, as culturas e entre os seres. Estar cego à necessidade de um coletivismo vulnerabiliza algumas vidas que não são passíveis de luto, sendo, portanto, insignificantes ou invisíveis. Já uma segunda aferição, complementar à primeira, provém, intencionalmente, do desenrolar levinasiano da ética do “rostro”. Com base nela, Butler constata que o “rostro”, que não é exatamente uma face humana, produz, midiaticamente, desumanização ao oferecer uma imagem personificada do sujeito; de forma maniqueísta, impõe quem é a representação do “bem”, e quem é a do “mal”. Os considerados “vilões”, conseqüentemente, deixarão de sere considerados humanos, não promovendo comoção e tendo suas mortes silenciadas; ou seja, terão uma vida precária. Isso explica alguns fatos históricos como o massacre armênio, o extermínio nazista, o genocídio de Ruanda e o massacre curdo. Como Butler defende, uma compreensão de como se dá a construção da humanização e da desumanização exigiria um estudo mais aprofundado. No entanto, aponta que a humanização pela imagem está relacionada a um processo de identificação e desidentificação (2019b, p. 176). Na obra *Freud e os não-europeus*, o autor Eduard Said destaca que o período subsequente à Segunda Guerra Mundial potencializou os não-europeus por meio da descolonização dos países africanos e da imigração, logo o mundo passa a ser menos europeu. Por outro lado, reforça-se a ideia de construção de uma identidade por intermédio da alteridade, isto é, o estabelecimento do eu, partindo da ideia do não-eu. Dessa forma, é possível humanizar a imagem do eu e desumanizar a imagem do não-eu.

Recortando parte da realidade, cria-se um simulacro que promove identificação; e neste esquema maniqueísta, o espectador se identifica com o “herói” e se desidentifica com o “vilão”. Em consequência, o “vilão” pode padecer e morrer. Ela nos recorda que

na campanha inicial da guerra contra o Iraque, o governo dos Estados Unidos anunciou seus feitos militares como um fenômeno visual avassalador. O fato de o governo e das forças armadas dos Estados Unidos chamarem isso de estratégia de “choque e pavor” sugere que eles estavam produzindo um espetáculo visual que entorpeceria os sentidos e, como o próprio sublime, deixaria de lado a capacidade de pensar (BUTLER, 2019b, p. 179).

A fim de reconectar as realidades, Butler propõe a construção de imagens mais verdadeiras, que capturem a realidade do Outro com o qual não me identifico. Ter imagens que publiquem a vida do Outro é uma tentativa de desmistificar o sistema unilateral que mata vidas inocentes em nome do “Bem”. Além deste Outro que é reconhecido como passível de sofrimento, há um Outro que é igualmente passível de sofrimento, mas que se encontra na posição de “não humano”; ou seja, sua dor não gera comoção, como no caso das pessoas em situação de rua.

Butler exemplifica este trabalho de construção de imagens a partir de algumas imagens heroicas que ocuparam as principais páginas do “New York Times”. Como resultado da guerra ao Afeganistão, jovens mulheres foram fotografadas sem a burca como um suposto ato de libertação ou mesmo de agradecimento aos Estados Unidos. Acerca das produções midiáticas, a filósofa arguiu

nossas câmeras não apenas o capturaram, mas também providenciamos para que tal rosto capturasse nosso triunfo e agisse como a razão de nossa violência, da incursão contra a

soberania, da morte de civis. Onde está a perda nesse rosto? E onde está o sofrimento por causa da guerra? De fato, parece que o rosto fotografado escondeu ou deslocou o rosto no sentido levinasiano, uma vez que não vimos ou ouvimos nenhuma vocalização de luto ou agonia nele, nenhum entendimento sobre a precariedade da vida (BUTLER, 2019b, p. 173).

De maneira bastante reflexiva, Noam Chomsky coloca-se de acordo com esta análise butleriana. Em suas entrevistas de 2001, debate sobre eventos e pronunciamentos de líderes norte-americanos que endossam a existência de vidas precárias amalgamadas ao par antitético bem x mal, uma vez que o discurso que sustentou a “guerra ao terror” foi o do “NÓS somos bons, ELES são maus” (CHOMSKY, 2005, p. 158).

Quando se investe em construções de poder por meio da linguagem e das imagens, o trabalho de representação da violência possui mais êxito, porque há um processo de identificação e desidentificação concernente a formas intersubjetivas de se legitimar a violência. Um exemplo claro é dado por Butler na ocasião em que ela propõe a seguinte análise sobre as figuras de Osama Bin Laden, Yasser Arafat e Saddam Hussein:

O que foi feito com esses rostos na mídia? Eles então sendo enquadrados, certamente, mas eles também estão se enquadrando em tal moldura. E esse resultado é invariavelmente tendencioso. Esses retratos da mídia são muitas vezes manejados a serviço da guerra, como se o rosto de Bin Laden fosse o próprio rosto do terror, como se Arafat fosse o rosto da mentira, como se o rosto de Hussein fosse o rosto da tirania contemporânea (2019b, p. 171-172).

Dessa forma, a filósofa ratifica a influência da mídia e do discurso para negar a importância de determinadas vidas. Vidas que são inexistentes e, portanto, não passíveis de luto. Na figura do rosto, cria-se a separação, a

diferenciação. Por isso, há popularidade neste nacionalismo estadunidense como sinônimo de terrorismo, pois o estadunidense quer sua segurança, quer se proteger e se a fisionomia de Bin Laden é a do próprio terror, aquele não se identifica com este, nem com quem este se pareça. Os defensores do terrorismo assim o fazem devido ao medo da fragilidade de seu corpo que poderia, hipoteticamente, ser ferido ou morto pelo inimigo.

Um exemplo mais recente é a invasão da Rússia à Ucrânia. Este conflito recebe maior atenção midiática em relação a outras guerras existentes neste momento como é o caso da negligenciada guerra do Iêmen. A Ucrânia conta com a solidariedade dos países ocidentais e evidencia uma diferença no tratamento entre seus refugiados e aqueles vindos da África e do Oriente Médio. Além disso, discursos equivocados reafirmam a existência de vidas precárias. Em fevereiro, o repórter Charlie D'Agata afirmou que “este não é um lugar – digo com todo o respeito – como o Iraque e o Afeganistão, que viram conflitos por décadas. Esta é uma cidade relativamente civilizada, relativamente europeia”<sup>8</sup>. Diogo Bercito, autor do blog “Orientalíssimo”, apropriou-se desta fala desumanizadora para argumentar que os mesmos países que se negaram a receber refugiados sírios, iraquianos e afegãos, hoje são compassivos e solidários com refugiados ucranianos.

## Conclusão

Mesmo tendo sido publicadas em 2004, as críticas butlerianas, infelizmente, ainda são pertinentes; as notícias nacionais e internacionais não nos deixam esquecer o passado. Uma guerra ainda é uma opção de política de luto e a construção do não-eu como o inimigo a ser aniquilado se potencializa na grande mídia. A amplitude das redes sociais e o poder da

linguagem em determinados Estados já acionaram um botão de alerta de que algumas vidas permanecerão na precariedade, no não direito à vida.

Dessa forma, *Vida Precária: Os poderes do luto e da violência*, em especial, deve ser revisitado enquanto não encontramos uma política ética em prol do reconhecimento de todas as vidas como dignas de serem vividas, valorizadas e enlutadas quando perdidas. O modelo político vigente pautado num ciclo de violência legitimado pelo discurso de “nós” contra “eles”, é rigorosamente insustentável. Há um discurso de que a barbárie está sempre e apenas nas mãos de nossos inimigos, daquele que é considerado como o outro, aquele que, por meio de determinada visão, passa a ser considerado o inimigo. Revisitar o passado que não passou é criar condições para que a dignidade humana seja universalmente respeitada à luz do reconhecimento, da vulnerabilidade e da interdependência de todas as vidas como aquilo que une a despeito das contingências.

Finalmente, uma política de luto deve, antes de mais nada, se precaver contra a promoção de um individualismo exacerbado que narra uma história apenas em primeira pessoa do singular. Aceitar que o luto nos obriga a transformações, conectando-nos a outras vidas igualmente enlutáveis, pode ser um impulso para a realização da promessa de uma vida digna a todos, encorajada pela prática coletiva de uma política ética da não violência.

## Notas

1. Em 2022, por exemplo, o gasto foi de 766 bilhões de dólares. Dados disponíveis em:

<https://www.pgpf.org/blog/2023/04/the-united-states-spends-more-on-defense-than-the-next-10-countriescombined#:~:text=By%20contrast%2C%20the%20national%20defense,of%20the%20Department%20of%20Energy>.

2. Esta tradução corresponde a uma nota de rodapé presente no livro *11 de setembro*, de Noam Chomsky, 2005, p. 17. O texto em inglês apresenta a seguinte referência consultada pelo autor: (*United States Code Congressional and Administrative News*. 98º Congresso, Segunda Sessão, 19 de outubro de 1984, volume 2, parágrafo 3077, 98 STAT. 2707 {West Publishing Co. 1984}).

3. Dado presente no site da ONU.

4. Na peça, os filhos de Édipo fazem um acordo para se revezarem no poder; contudo, Etéocles recusa-se a passar o poder para seu irmão Polinices, isto é, ele não cumpre o que era justo. Como vingança, Polinices refugia-se na cidade rival e lá arquitetava um ataque a Tebas a fim de tomar o poder. Na batalha, os irmãos duelam e morrem. Após o fratricídio, Creonte, irmão de Jocasta, torna-se o novo rei e determina que o corpo de Polinices não receberá as honrarias fúnebres devido conspirar contra sua pátria. O corpo de Etéocles, por sua vez, é digno de sepultamento. Antígona, irmã de Etéocles e de Polinices, decide conceder a este um enterro digno, pois não o fazer, significaria subverter as leis naturais. Creonte, ao saber da desobediência de Antígona, a condena à morte.

5. Dados disponíveis em: <https://transrespect.org/en/map/trans-murder->

-monitoring/#. Indicado na referência bibliográfica como *TMM Absolute numbers (2008 – Sept 2022)*.

6. Dados seguindo a seguinte referência: CARVALHO; DURAN; VIÑAS, 2020.

7. Ação adotada pela Ku Klux Klan a fim de intimidar suas vítimas.

8. Fala retirada do texto de Bercito, referenciado como BERCITO, 2022.



## Bibliografia

BERCITO, Diogo. Em canal americano, repórter diz que a Ucrânia é ‘civilizada’, ao contrário do Iraque. **Folha de São Paulo**. 26 fev. 2022. Blog Orientalíssimo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/blogs/orientalissimo/2022/02/em-canal-americano-reporter-diz-que-a-ucrania-e-civilizada-ao-contrario-do-iraque.shtml>. Acesso em: 31/07/2022.

BRETAS, Aléxia. A Condição Inumana: O Papel do Negativo na Ética da Vulnerabilidade de Judith Butler. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 06/07/2022.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam: Os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019a.

BUTLER, Judith. **Vida precária: Os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b.

BUTLER, Judith. Vida precária. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33.

BUTLER, Judith. **Antigone’s claim: kinship between life and death**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2000.

BUTLER, Judith. **Discurso de ódio: Uma política do performativo**. São Paulo: Unesp, 2021.

CARVALHO, J.; DURAN, P.; VIÑAS, D. **Morrem 40% mais negros que brancos por coronavírus no Brasil**. CNN Brasil. São Paulo. 5 jun. 2020.

CHOMSKY, Noam. **11 de Setembro**. Tradução Luiz Antonio Aguiar. 9ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

Coalition Solidarité Brésil. **Barômetro de Alerta sobre a situação dos direitos humanos no Brasil 2020**. França e Brasil, janeiro de 2021. Disponível em: <https://lebresilresiste.org/barometro/>. Acesso em: 03/08/2023.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: **Obras completas. Volume 12. Introdução ao narcisismo, ensaios da metapsicologia e outros textos. (1914 – 1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LEVINAS, Emmanuel; KEARNEY, Richard. Dialogue with Emmanuel Levinas. In: **Face to Face with Levinas**. Albany: SUNY Press, 1986. p. 23-24.

LEVINAS, Emmanuel. **Ethics and Infinity**. Tradução para o inglês de Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985. p. 87.

ONU NEWS. **ONU: conflito no Afeganistão teve mais de 10 mil civis mortos e feridos pelo sexto ano consecutivo**. 22 fev. 2020. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2020/02/1705041>. Acesso em: 04/07/2022.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

RODRIGUES, Carla. A função do luto na filosofia política de Judith Butler. In: CORREIA, Adriano; HADDOCK-LOBO, Rafael; SILVA, Cíntia Vieira da (Orgs.). **Deleuze, desconstrução e alteridade**. São Paulo: Anpof, 2017. v. 1, p. 329-340.

SAID, Edward W. **Freud e os não-europeus**. São Paulo: Boitempo, 2004.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução Millôr Fernandes. São Paulo: Paz e Terra, 2021. Versão Kindle.

TMM Absolute numbers (2008 – Sept 2022). **Transrespect versus Transphobia Worldwide**. Disponível em: <https://transrespect.org/en/map/trans-murder-monitoring/#>. Acesso em: 21/07/2023.



## **Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC  
**3/1 • 2023 • ISSN: 2763-7689**

Artigo

# **Ciclos de violência na Amazônia: uma análise à luz dos conceitos de Violência Extrema e Real do Capital**

**Michael Franz Schmidlehner**

Instituto Federal de Educação,  
Ciência e Tecnologia do Acre

**DOI:** 10.36942/rfim.v3i1.771

**Contato do autor:** [michael.schmidlehner@ufabc.edu.br](mailto:michael.schmidlehner@ufabc.edu.br)

## Ciclos de violência na Amazônia: uma análise à luz dos conceitos de Violência Extrema e Real do Capital

### Resumo

O artigo objetiva analisar certas formas de violência emergentes no contexto dos projetos da chamada Economia Verde na Amazônia. Moradores da floresta denunciam que estes projetos, ao comprometerem sua autonomia e seus modos de vida, exercem uma nova modalidade de violência “indireta”, que se soma à violência “direta”, à qual eles já estavam expostos anteriormente. A fim de compreender melhor esta nova modalidade de violência, dois conceitos em particular são aplicados: o de violência extrema, elaborado por Etienne Balibar, e o do Real do Capital, proposto por Slavoj Žižek, ambos inspirados pela topologia lacaniana do sujeito. Em um primeiro passo, o texto evidencia que as duas formas de violência supracitadas correspondem àquelas descritas por Balibar como ultra-subjetiva e ultra-objetiva e cuja interligação cíclica ele ilustra por meio da fita de Möbius. O segundo passo consiste em analisar a escalação de tais ciclos de violência através daquilo que Žižek descreve como irrupções traumáticas do Real do Capital e os esforços da ideologia neoliberal em reestabelecer a ordem simbólica capitalista. O artigo conclui que o próprio colapso climático e ecológico que vivenciamos hoje pode, em última consequência, ser entendido como incursão do Real do Capital. Assim, uma postura anti-violenta, que poderia interromper ou mitigar as dinâmicas da violência extrema, e, com isso, possibilitar alianças para proteger a floresta amazônica e seus habitantes tradicionais, exigiria uma melhor forma de lidar com a tendência paranoica inerente a nossa estrutura subjetiva e social, como apontada por Lacan.

**Palavras-chave:** Economia Verde, Amazônia, Violência ultra-objetiva, Real do Capital.

## Cycles of violence in Amazonia: an analysis in the light of the concepts of Extreme Violence and the Real of Capital

### Abstract

The article aims to analyse certain forms of violence emerging in the context of the so-called Green Economy projects in Amazonia. Forest dwellers denounce that these projects, by compromising their autonomy and their ways of life, exercise a new modality of “indirect” violence, which is added to the “direct” violence to which they were already exposed before. In order to better understand this new mode of violence, two concepts in particular are applied: that of extreme violence, elaborated by Etienne Balibar, and that of the Real of Capital, proposed by Slavoj Žižek, both inspired by the Lacanian topology of the subject. In a first step, the text highlights that the two abovementioned forms of violence correspond to those described by Balibar as ultra-subjective and ultra-objective, and whose cyclical interconnection he illustrates by means of the Möbius strip. The second step consists in analysing the escalation of such cycles of violence through what Žižek describes as traumatic irruptions of the Real of Capital and the efforts of neoliberal ideology to re-establish the capitalist symbolic order. The article concludes that the climate and ecological collapse we experience today can ultimately be understood as incursions of the Real of Capital. Thus, an anti-violent stance, which could interrupt or mitigate the dynamics of extreme violence, and thereby enable alliances to protect the Amazon rainforest and its traditional inhabitants, would require a better way of dealing with the paranoid tendency inherent in our subjective and social structure, as outlined by Lacan.

**Keywords:** Green Economy, Amazonia, Ultra-Objective Violence, The Real of Capital.

## Ciclos de violencia en la Amazonia: un análisis a la luz de los conceptos de Violencia Extrema y Real del Capital

### Resumen

El artículo pretende analizar ciertas formas de violencia que surgen en el contexto de los proyectos de la llamada Economía Verde en la Amazonia. Los habitantes de la selva denuncian que estos proyectos, al comprometer su autonomía y sus modos de vida, ejercen una nueva modalidad de violencia “indirecta”, que se suma a la violencia “directa” a la que ya estaban expuestos anteriormente. Para comprender mejor esta nueva modalidad de violencia, se aplican en particular dos conceptos: el de violencia extrema, elaborado por Etienne Balibar, y el de lo Real del Capital, propuesto por Slavoj Žižek, ambos inspirados en la topología lacaniana del sujeto. En un primer paso, el texto evidencia que las dos formas de violencia mencionadas corresponden a las descritas por Balibar como ultrasubjetiva y ultraobjetiva, y cuya interconexión cíclica ilustra mediante la banda de Möbius. El segundo paso consiste en analizar la escalada de dichos ciclos de violencia a través de lo que Žižek describe como irrupciones traumáticas de lo Real del Capital y los esfuerzos de la ideología neoliberal por restablecer el orden simbólico capitalista. El artículo concluye que el propio colapso climático y ecológico que experimentamos hoy puede entenderse en última instancia como incursión de lo Real del Capital. Por lo tanto, una postura antiviolenta, que pudiera interrumpir o mitigar la dinámica de la violencia extrema, y posibilitar así alianzas para proteger la selva amazónica y a sus habitantes tradicionales, requeriría una mejor manera de lidiar con la tendencia paranoica inherente a nuestra estructura subjetiva y social, la cual fue apuntada por Lacan

**Palabras clave:** Economía verde, Amazonia, violencia ultra-objetiva, Lo real del capital.

## **Introdução: dinâmicas da violência na Amazônia no contexto do capitalismo verde.**

No documento final do encontro “Amazônia Sitiada: Entre Violência Bruta e Golpe ‘verde’ - Povos da Floresta em Defesa da Mãe Terra e Contra as Invasões do Capital”, realizado durante os dias 13 e 14 de maio de 2021, os cerca de 100 participantes, em sua maioria integrantes dos povos indígenas e comunidades locais da Amazônia, declaram:

Denunciamos que estamos sitiados/as entre a violência direta, exercida por madeireiros, fazendeiros e megaprojetos, e agravada pela política fascista e genocida do governo brasileiro; e a violência indireta, mas não menos severa, do ‘capitalismo verde’ com seus projetos e programas REDD+, REM, PSA e “Soluções Baseadas na Natureza” (“Carta em Defesa da Amazônia”, 2021).

Enquanto o desmatamento e as invasões diretas ainda têm alguma visibilidade na mídia dominante, a violência exercida em função dos projetos e programas da Economia Verde – ou, como as comunidades atingidas preferem dizer, do “capitalismo verde” – é grandemente negligenciada pela grande mídia. Geralmente, estes empreendimentos – massivamente propagadas pelas grandes ONGs e agências internacionais de desenvolvimento<sup>1</sup> – são apresentados como “soluções ganha-ganha” que além de contribuir para salvar o planeta, gerariam benefícios econômicos a serem repartidos com as comunidades locais. Porém, projetos do tipo REDD (Redução de Desmatamento e Degradação Florestal) e programas como REM (REDD Early Movers), que incentivam a implementação de REDD e PSA (Pagamentos por Serviços Ambientais) têm severos impactos negativos sobre a floresta e seus habitantes (BÜSCHER, 2012; FAUSTINO; FURTADO, 2015; GEBARA; AGRAWAL, 2017).



O que tais projetos e programas têm em comum é que eles seguem a lógica da compensação climática ou ambiental: o não-desmatar ou a não-degradar áreas florestais – assim evitando emissões a partir dessas áreas – poderia compensar emissões causadas pela queima de combustíveis fósseis por parte de indústrias em outra parte. Desta forma, por exemplo, indústrias petrolíferas ou companhias aéreas podem continuar fazer “*business as usual*” e, “compensando” suas emissões por meio da compra de certificados REDD, declarar-se “neutros em carbono”.

De forma similar, a degradação da biodiversidade em um ecossistema ou a destruição de paisagens por megaprojetos de infraestrutura ou mineração pode ser “compensada” pela compra de certificados que, gerados a partir de florestas intatas, atestam a conservação da biodiversidade ou da beleza cênica. Nesta lógica de financeirização da natureza (OUMA; JOHNSON; BIGGER, 2018), o processo vital de um ecossistema é subdividido de acordo com diferentes aspectos de sua utilidade para o ser humano em “serviços”, cuja manutenção pode ser vendida e comprada. As duas formas de violência – direta e indireta, como denunciados na declaração supracitada, de fato estão, no contexto atual amazônico, estreitamente entrelaçados: as invasões e ameaças diretas por parte de madeireiros, fazendeiros e seus pistoleiros etc. fazem com que comunidades aceitem projetos baseados em compensação ambiental ou climática, uma vez que, com estes, sua permanência no lugar, pelo menos num primeiro momento, é assegurada. No entanto, estes projetos, em consequência das restrições ambientais, causam o abandono das áreas e, a longo prazo, as torna novamente propensas a serem invadidas e exploradas de forma predatória (KILL, 2018).

As diversas “sinergias” que se estabelecem entre destruição direta da floresta e projetos de compensação podem ainda ser exemplificadas no novo código florestal (BRASIL, 2012), na medida em que este facilita o cadastro e o comércio de Cotas Rurais Ambientais (CRAs). Estes títulos representativos de cobertura vegetal permitem que, por exemplo, um latifundiário que em sua área desmata acima do permitido pode, ao invés de reflorestar, “compensar” este desmatamento por meio de CRAs registradas em algum outro lugar dentro do mesmo bioma. O descontrolado registro de CRAs nos últimos anos (GARCIA, 2021; ISA, 2022), inclusive em áreas de florestas públicas, acabou contribuindo fortemente com o aumento de grilagem e violência direta na Amazônia (DE PAULA; DE JESUS MORAIS, 2013; JACARANDÁ; MATZEMBACHER, 2018).

As denúncias que têm acompanhado os projetos de compensação ambiental e climática, que vêm sendo implementados em florestas tropicais em ritmo acelerado, abrangem desde a perda de soberania alimentar das comunidades (que, em função do projeto, geralmente são proibidos de fazer roçado, caçar e pescar), perda de seus conhecimentos tradicionais, sua sucessiva criminalização e até, em última consequência, sua expulsão da floresta. (BÜSCHER, 2012; FAUSTINO; FURTADO, 2015; GEBARRA; AGRAWAL, 2017; LOHMANN, 2008; SCHMIDLEHNER, 2012; TELES; SOUZA, 2012). Entretanto, a revelação dessas falsas soluções da chamada Economia Verde e os inúmeros estudos que comprovam sua contraproduktividade em relação à crise ecológica têm pouco efeito, pois estas informações geralmente não chegam à maioria da sociedade, que está sujeita à propaganda das grandes ONGs aliadas às corporações poluidoras que promovem estes projetos lucrativos. Tais organizações também utilizam astutamente as críticas que recebem para constantemente adaptar seu discurso<sup>2</sup>. A cada vez mais desacreditada sigla REDD, como

mostra Schmidlehner (2021), ultimamente vêm sendo substituída pelo slogan eufemístico “Soluções Baseadas na Natureza”.

O presente artigo tenta contribuir para uma melhor compreensão desta “violência indireta” denunciada pelos povos da floresta, bem como para uma melhor maneira de lidar com ela. Como é gerada? Como se diferencia e se relaciona com as outras formas mais visíveis de violência a que esses povos estão sujeitos? Que tendências podem ser observadas atualmente e que desenvolvimentos futuros podemos esperar? Quais estratégias ou atitudes podemos empregar para enfrentá-la, contê-la ou superá-la de alguma forma?

Nas seções a seguir, abordarei essas questões por duas vias. A teoria de Etienne Balibar (2015) mostra as estreitas interligações entre, por um lado, formas de violência abertamente hostis e, por outro, aquelas geradas pelos mecanismos “impessoais” de apropriação e exclusão intrínsecos ao capitalismo. O conceito do Real do Capital desenvolvido por Slavoy Žižek (2015), por sua vez, revela formas de geração de violência capitalista que só vieram à tona neste século no contexto do domínio global do capital financeiro e que, somando-se àqueles apontados por Balibar, afetam a realidade da vida dos povos da Amazônia.

### **Formas de violência segundo Etienne Balibar**

Em seu trabalho *Violência e Civilidade* (2015), visando destrinchar as relações entre política e violência, Etienne Balibar propõe como conceito central a noção de “violência extrema”, isto é, “uma violência que a política não pode ‘administrar’ mesmo quando assume as formas do chamado estado de exceção” (BALIBAR, 2015, p. 20)<sup>3</sup>. O que quer dizer que a

política não pode “administrar” esta forma de violência? Balibar concorda com Lacan que toda ordem simbólica é incompleta e inevitavelmente gera um resto que não pode nela ser simbolizado. Este excesso traumático e não dizível, que Lacan denomina “real” constantemente ameaça a ordem e esporadicamente irrompe de forma aparentemente caótica e intrinsecamente violenta. “[O] ‘real’ [...] não se baseia na percepção empírica, mas em sua inversão alucinatória, na falta ou ‘buraco’ que rompe ou interrompe a ordem simbólica do discurso, da história ou da ação, ‘voltando sempre para o mesmo lugar’” (BALIBAR, 2015, p.70)<sup>4</sup>.

O Estado, precisa, para deter ou prevenir estas interrupções violentas da ordem simbólica, exercer uma contra-violência, fazendo uso de seu monopólio de violência e das medidas do estado exceção. Abre-se assim um círculo vicioso, ou seja, “uma fuga para a frente que não tem final imputável: do ‘monopólio legítimo da força’ [violência] à contra-violência preventiva, e da contraviolência preventiva à crueldade institucional” (BALIBAR, 2015, p.78)<sup>5</sup>.

“Violência extrema” constituiria, neste sentido, um resto, um “mais-de-violência”<sup>6</sup>, não eliminável, que excede o controle político. Ela é, segundo Balibar, uma característica do Estado liberal e da economia capitalista. Para lidar com os círculos viciosos que se estabelecem entre violência e contra-violência e evitar um aumento exponencial da violência extrema, o autor propõe uma política de anti-violência que – em oposição a uma simples rejeição da violência em termos de não-violência – leva em conta esta complexa dinâmica.

Balibar ainda distingue dois modos opostos, mas complementares, nos quais a violência extrema se realiza, que ele denomina “ultra-objetiva” e

“ultra-subjetiva”. Como formas de violência ultra-objetiva, mais diretamente associadas ao capitalismo global, o autor entende:

[...] situações de empobrecimento maciço em que populações inteiras deslizam de “fazer viver” para “deixar morrer” porque se tornaram “supérfluas” ou “excessivas”, de modo que sua presença não tem mais lugar — mesmo do ponto de vista da reprodução das condições capitalistas (BALIBAR, 2015, p.69)<sup>7</sup>.

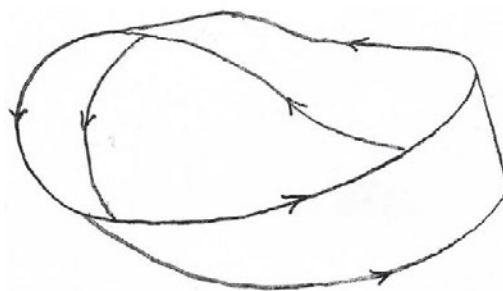
A violência ultra-subjetiva, por sua vez compreende processos genocidas, nas quais

[...] o que conta não é tanto a dimensão massiva do processo (embora isso esteja latente no fato de que a busca do inimigo absoluto nunca pode impor limites a si mesmo), mas a representação fantasiosa do Outro como uma ameaça mortal operando a partir de dentro da comunidade [...] (BALIBAR, 2015, p.69)<sup>8; 9</sup>.

Neste ponto, a proximidade ou mesmo a equivalência entre as duas formas de violência – direta e indireta – denunciadas na carta citada no início deste artigo e ultra-subjetiva e ultra-objetiva descritas por Balibar, torna-se evidente. A violência direta – invasões de madeireiros, fazendeiros, perseguições e assassinatos pode ser atribuída tendencialmente a sujeitos de atuação que se pautam num discurso muitas vezes paranoico, moralista-religioso e até abertamente racista<sup>10</sup>. Os programas do capitalismo verde, por sua vez, operam de forma anônima e, ao gerarem quase que “automaticamente” desenraizamento cultural e epistemicídio, exclusão e miséria, articulam um discurso politicamente correto de preservação, equidade e participação, ocultando assim sua natureza violenta.

Em sua diferenciação entre as formas ultra-subjetiva e ultra-objetiva de violência, Balibar (2015, p. 69 e 77) faz eco àquela que Michel Foucault (2005, p. 287) estabelece entre poder soberano e biopoder. Enquanto o primeiro consiste na coerção direta por parte do soberano e seu poder de “fazer morrer”, o segundo refere-se às formas anônimas pelas quais um sistema produz determinados modos de vida e descarta pessoas que nele não tem mais utilidade no sentido de “deixar morrer”. Foucault assume que o surgimento do biopoder não substitui o poder soberano, mas se soma a ele no sentido de uma aumentada complexidade no exercício do poder.

Balibar, por sua vez, ao invocar noções da psicanálise lacaniana, consegue desvendar com maior precisão a lógica concreta que subjaz às duas modalidades. Ele compara a contínua passagem entre as violências ultra-subjetiva e ultra-objetiva, recorrendo à topologia de Lacan, com uma fita de Möbius: uma faixa fechada, cujos dois lados unem-se indistintamente para formar uma única superfície.



• Figura 1.  
**Representação da fita de Möbius**  
BALIBAR, 2015, p.73

Mas qual é o significado da faixa de Möbius no contexto da teoria lacaniana? Lacan (2004, p. 110–112) vê nela representada o “não-lugar” do sujeito, sua fundamental incapacidade de distinguir um interior de um

exterior e, com isso, sua estrutura fundamentalmente paranoica<sup>11</sup>. Balibar, por sua vez, vai além deste emprego topológico da faixa de Möbius, enxergando nela ainda “uma metáfora do fechamento político que resulta da passagem contínua de uma forma de violência para outra” (BALIBAR, 2015, p.95)<sup>12</sup>. Resumindo a argumentação do autor, poder-se-ia formular: a construção fantasmagórica de um outro como sujeito inimigo – o mal-reconhecimento do outro – e a redução de seres humanos a objetos – o não-reconhecimento do outro – inscrevem-se numa única fundação que consiste numa estrutura tendencialmente paranoica, a qual em última consequência não permite distinguir o dentro do fora, o eu do outro, a violência própria da violência do outro.

A violência ultra-objetiva é associada por Balibar (2015, p. 82)<sup>13</sup> com a “intervenção estatal que expropria os pequenos proprietários de terras e acelera a concentração dos meios de produção”, ou seja, aquilo que Marx (1962) e Rosa Luxemburg (1913) descreveram como Acumulação Primitiva. Este processo, na obra de Marx, encontra-se exemplificado por meio da “lei de furto da madeira” (MARX, 2017), que, no século XIX, proibiu moradores das florestas na Alemanha de recolherem do chão madeira seca, a qual eles necessitaram para cozinhar e aquecer suas casas. Criminalizados desta forma, estes pequenos proprietários migraram para os centros urbanos. Desta forma, os capitalistas conseguiram, simultaneamente, apropriar-se das áreas florestais como meio de produção e explorar a mão de obra do exército de reserva de mão-de-obra que suas indústrias demandavam. Este processo, como observou Rosa Luxemburg (1913), é um elemento inerente e contínuo do sistema capitalista e subjaz os processos colonialistas e imperialista até hoje. De fato, podemos identificar o mesmo mecanismo nos projetos do tipo REDD e PSA que vêm sendo implementados na Amazônia. Na carta dos povos citada anteriormente podemos ler:

Durante a grande enchente (...) no Acre em 2021, muitos indígenas, ribeirinhos e pequenos agricultores tiveram seus roçados e suas casas destruídos, e atualmente não tem como alimentar suas famílias adequadamente. As proibições de caça e do uso de madeira e os sistemas de vigilância ambiental implementados nos nossos territórios agravam ainda mais as crises alimentares e de moradia. (“Carta em Defesa da Amazônia”, 2021, grifo nosso).

Porém, as estratégias da chamada Economia Verde, ao instrumentalizarem a crise ecológica, vão além do mecanismo da Acumulação Primitiva prevaiente no capitalismo industrial. Enquanto no contexto do capitalismo inicial, tratava-se da questão da propriedade da terra e da produção física por meio dela, nos atuais mecanismos de compensação climática e ambiental estes aspectos perdem sua relevância ao passo em que não há produção física-industrial no território envolvida.

A lógica da financeirização da natureza ainda assenta-se em grande parte na Acumulação Primitiva. No entanto, os direitos que garantem o controle sobre os territórios não recaem sobre o material tangível, mas sobre processos incorpóreos e intangíveis. Estes direitos, securitizados sob a forma de certificados de carbono, biodiversidade, CRAs etc. estão sendo comercializados em bolsas de valores como, por exemplo, na Bolsa Verde de Rio de Janeiro (BVRIO, 2022). A comercialização de tais certificados, de acordo com a lógica capitalista liberal, pretende regular a problemática ecológica através da oferta e da demanda. Com o agravamento da crise, a demanda por certificados aumentaria e, conseqüentemente, sua produção através da proteção ambiental ou de medidas para evitar emissões. Considerando estes aspectos, ao analisar a violência oriunda dos projetos do tipo REDD e PSA, além da Acumulação Primitiva, a dinâmica específica do capitalismo financeiro também precisa ser levada em conta.



## O Real do capital segundo Slavoj Žižek

Marx (1996) descreve a acumulação do capital industrial por meio da sua fórmula  $D - M - D'$  (Dinheiro — Mercadoria — mais Dinheiro), onde a mais-valia e o acúmulo do capital são obtidos por meio da expropriação da mão de obra dos trabalhadores. No capitalismo financeiro, por sua vez, a fórmula se reduz à  $D - D'$ , ou seja, o fator trabalho é eliminado e o capital “aparece como fonte misteriosa e autocriadora do juro, de seu próprio incremento” (MARX, 1986, p. 294).

Face ao domínio do capital financeiro sobre a economia mundial como a vivemos no século XXI, Slavoj Žižek (2015, p. 24) constata que

[...] os destinos de camadas inteiras da população e por vezes até mesmo de países podem ser decididos pela dança especulativa “solipsista” do capital, que persegue seu objetivo de rentabilidade numa beatífica indiferença ao modo como tais movimentos afetarão a realidade social.

As consequências desastrosas desta “dança solipsista” podem ser claramente ilustradas com a situação da Amazônia – mesmo fora do contexto da chamada Economia Verde. Quando os preços do ouro dispararam em 2008 com o colapso do *Lehman Brothers*, a mineração ilegal de ouro na Amazônia aumentou vertiginosamente. Em consequência disso, por exemplo, no distrito de Madre de Dios, na Amazônia peruana, os níveis de mercúrio na maioria das espécies de peixes aumentaram fortemente entre 2009 e 2012 e 78% dos adultos na capital Puerto Maldonado tinham níveis de mercúrio em cabelos acima dos limites de referência internacional para a saúde humana (CBC, 2021; FERNÁNDEZ, 2013). Outro exemplo é a cotação do dólar americano, que, toda vez que sobe, ao estimular a exportação de carne e soja, acelera o desmatamento na Amazônia (FEARNSIDE, 2015).

Esta relativa autonomia do capital financeiro e a violência, que se manifesta a partir dele, independente das intenções e fora do controle dos próprios capitalistas, leva Žižek a formular a noção do Real do Capital.

Aqui encontramos a diferença lacaniana entre a realidade e o Real: a ‘realidade’ é a realidade social das pessoas concretas envolvidas na interação e nos processos produtivos, enquanto o Real é a inexorável lógica espectral ‘abstrata’ do Capital que determina o que se passa na realidade social (ŽIŽEK, 1999, p. 276)<sup>14</sup>.

Neste ponto cabe elaborar sobre a noção do Real na teoria lacaniana<sup>15</sup>. Lacan entende que a constituição de um sujeito envolve três dimensões ou, como ele os chama, três registros diferentes: o Imaginário, o Simbólico e o Real (LACAN, 2005, p. 12). A dimensão do imaginário se abre ao ser humano assim que ele cria, na infância, uma primeira representação de seu próprio corpo, ou seja, a partir do momento em qual ele é capaz de se reconhecer no espelho (LACAN, 1998). A divisão entre o eu que imagina e o eu imaginado abre um universo de re-presentações imaginárias. O registro do Simbólico, por sua vez, é associado à “realização edipiana” (LACAN, 2005, p. 33), em outras palavras, à superação daquilo que Freud chama o complexo de Édipo, ou seja, à aceitação da ordem familiar-social e linguística. A produção imaginária, juntamente com as – e censurada pelas – proibições e limitações do Simbólico, estabelece o que o sujeito conhece – ou seja, que “co-nasce” com ele (LACAN, 1985, p. 139) – como “realidade”. O Real, finalmente, é aquilo que não cabe, que resiste, que contradiz esta realidade. A característica aporética do Real faz com que ele só pode ser descrito de forma negativa: o in-imaginável, não-simbolizável, ou seja, “[n]ão na qualidade de simples escolha contra o qual quebramos a cara, mas de escolha lógico daquilo que, do simbólico, se enuncia como impossível” (LACAN, 1992b, p. 116).

O Real, ao constantemente ameaçar a ordem simbólica e esporadicamente irromper, provoca a perpétua produção imaginária e simbólica. As “feridas” causadas por suas incursões precisam constantemente ser “suturadas” pelo sujeito, por meio de produção discursiva. No entanto, trata-se de um esforço inacabável, pois cada ponto de agulha neste processo de “sutura” cria uma nova ferida (ANGERMÜLLER, 2007, p. 73; MILLER, 1977).

A introdução da noção do Real do Capital por Žižek tem consequências de longo alcance. Agora, o capital não é mais apenas uma abstração ideológica produzida socialmente, mas adquire um caráter não-ideológico independente, de uma força autônoma, por assim dizer, que intervé na sociedade a partir do seu exterior. A ideologia neoliberal consiste em constantemente “suturar” suas traumáticas incursões na realidade, reestabelecendo a fantasia de uma ordem capitalista auto-reguladora e fundamentalmente equilibrada. Considerando que o sistema econômico capitalista, sendo voltado para o crescimento infinito num planeta finito, não pode ser sustentado no longo prazo (GEORGESCU-ROEGEN, 1971; HICKEL; KALLIS, 2020), as tentativas de perpetuá-lo se apresentam como “uma luta cada vez mais desesperada para manter a realidade coesa, contra as incursões traumáticas do Real do Capital”. (WILSON, 2014, p. 315)<sup>16</sup>.

## Conclusões

Levando adiante a noção žižekiana do Real do Capital, e considerando a estreita relação entre três séculos de industrialização capitalista e o atual colapso climático e ecológico, este pode ser entendido como a derradeira incursão do Real do Capital. As estratégias da chamada Economia Verde,

ao perpetuarem a fantasia da “mão invisível” do mercado que seria capaz de equilibrar nossa atmosfera e biosfera, se apresentam como tentativas fúteis de manter um sistema condenado ao fracasso. Os esforços infatigáveis da ideologia capitalista de manter sua realidade coesa diante o agravamento da crise, ou seja, a insistência de governos e instituições nas falsas soluções do capitalismo verde, apontam para a escalação dos ciclos de violência e o agravamento da crise global e, em particular, para uma destruição acelerada da Amazônia e o continuado extermínio de seus povos.

As análises de Balibar nos ajudam a compreender a genealogia conjunta das violências ultra-subjetiva e ultra-objetiva, os mecanismos de realimentação entre eles e seu potencial de escalação. No caso concreto da implementação de projetos de compensação ambiental e climática na Amazônia, é preciso levar em consideração que estes já representam uma reação às primeiras incursões do Real do Capital – à catástrofe ambiental e climática causada por séculos de industrialização capitalista. Tais tentativas condenadas de restaurar a ordem fracassada, ou seja, de “suturar” a ferida, que só a rasga mais, desencadearam o círculo vicioso de destruição e violência. Desta forma, aquilo que Balibar (2015, p. xiii)<sup>17</sup> descreve como “economias de destruição generalizadas” implementa-se e ganha impulso hoje na Amazônia.

Vimos ainda, como, nos projetos de compensação ambiental e climática, as dinâmicas mais violentas do capitalismo se manifestam. Mais precisamente, as do capitalismo industrial se unem àquelas do capitalismo financeiro: à espoliação por Acumulação Primitiva se acrescenta a exclusão do trabalho e das pessoas para dar lugar à autocriação do capital.

Provavelmente a pergunta mais difícil de responder entre aquelas formuladas na introdução deste artigo é a relativa a possíveis estratégias ou atitudes em face desta escalada de violência. A carta dos povos da Amazônia termina com o seguinte chamado:

Apelamos para a sociedade civil do Brasil e do mundo, que se solidarizem com nossa luta pela sobrevivência, pela floresta amazônica e pela vida na Terra, e que refutem as falsas soluções do capitalismo “verde”. Vamos nos manter articulados e lutar juntos para impedir a extinção da vida na Amazônia e no mundo pelo crescimento desenfreado da economia capitalista. Comunicação, denúncia, e mobilização são nossas armas e a união é nossa força! (“Carta em Defesa da Amazônia”, 2021).

Ação, denúncia e o apelo à sociedade para resistir certamente são mais necessários do que nunca, diante da situação calamitosa. Ao mesmo tempo, esta situação nos obriga a ir além de uma simples recusa das maquinações do capitalismo e a nos engajar em uma autorreflexão. Vimos com Balibar que a escalada dos ciclos de violência, como os vivemos atualmente no contexto do capitalismo, é pré-programada como uma possibilidade em nossa constituição como sujeitos. As atitudes de solidariedade, unidade e comunicação, como evocadas na carta, estão ficando cada vez mais escassas em nossa sociedade dominada pela compulsão ao consumo, pela precariedade financeira e pela sobrecarga de informação. Esta rastejante brutalização e indiferença, contra as quais a princípio nenhum de nós é imune, são de fato a condição prévia para a manifestação da violência. Como podemos contrariar esta tendência?

Etienne Balibar propõe, para designar uma atitude anti-violenta, o conceito de “civildade”. Ele enfatiza, que não existe uma estratégia a priori de civilidade. Em vez disso, trata-se de uma prática cívica que precisa

ser constantemente criada e renovada. Baseado nas elaborações nas subseções anteriores deste artigo, podemos interpretar o conceito de Balibar assim: nossa disposição latente paranoica, como evidenciada por Lacan, a fim de não gerar excessos de violência, requer o desenvolvimento de uma certa habilidade em lidar com as questões de identidade e alteridade. Esta habilidade afetiva-cultural nos ajuda evitar tanto o não-reconhecimento, quanto o mal-reconhecimento do outro; por um lado, ela nos previne de ficar indiferentes à transformação de nossos semelhantes em objetos que se tornam supérfluos e que são “deixados para morrer”. Por outro lado, ela nos faz abster da fantasmagórica construção do outro como sujeito inimigo e ameaçador a nossa identidade.

Traduzido para o contexto amazônico, este ato de equilíbrio – reconhecer o outro como semelhante e, ao mesmo tempo, respeitar sua diferença cultural – se faz necessário para que a sociedade civil possa construir as alianças necessárias com os indígenas e integrantes das comunidades locais das florestas na luta pela preservação da vida.

## Notas

**1.** Instituições e programas internacionais como Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OECD) e Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), assim como grandes ONGs como *The Nature Conservancy* (TNC), *Conservation International* (CI), *World Wildlife Fund* (WWF) e União Internacional da Conservação da Natureza (IUCN) promovem fortemente a chamada Economia Verde. Uma análise crítica, no entanto, mostra que essas associações e o discurso público que elas produzem são cada vez mais dominados por interesses econômicos particulares (WRM, 2019).

**2.** As ardilosas estratégias que têm caracterizado o discurso dominante acerca de desenvolvimento e sustentabilidade desde meados do século XX foram analisadas a fundo por Arturo Escobar (1998). O livro de Andrea Cornwall (2007) *Buzzwords and fuzzwords: deconstructing development discourse* descreve diversos processos de reformulação e assimilação, ou seja, o “sequestro” de conceitos críticos da sociedade civil por parte das grandes ONGs e agências de desenvolvimento. A reformulação discursiva mais recente, no contexto do mercado de carbono, sob o slogan “Soluções baseadas na Natureza”, foi analisada por Schmidlehner (2021).

**3.** Texto original: “*a violence that politics cannot ‘manage’ even when it takes the forms of the so-called state of exception [...]*”.

**4.** Texto original: “[T]he ‘real’ with which it confronts us is based not on empirical perception but on its hallucinatory inversion, the lack or ‘hole’ that ruptures or interrupts the symbolic order of discourse, history, or action by always ‘coming back to the same place’”.

5. Texto original: “*a flight to the front that has no assignable end: from the ‘legitimate monopoly of force’ [violence] to preventive counterviolence, and from preventive counterviolence to institutional cruelty*”.

6. Ao usar esta expressão, faço ligação com a noção lacaniana do mais-de-gozar. O fato de a ordem simbólica ser sempre incompleta e ter que constantemente selar-se do real implica a impossibilidade um gozo completo. À este gozo necessariamente renunciado pelo sujeito, este resto de gozo sempre adiado, Lacan se refere com a expressão mais-de-gozar.

Em seu *Seminário XVI*, o analista aprofunda sua reflexão sobre o mais-de-gozar e o vincula ao conceito de mais-valia de Marx. Mais-valia é entendida aqui como o excedente que o capitalista necessariamente precisa reter do trabalhador, ou seja, “[e]sse trabalho não remunerado, embora pago de maneira justa em relação a consistência do mercado no funcionamento do sujeito capitalista” (LACAN, 2006, p. 37).

Neste sentido, mais-de-gozar e mais-valia seguem a mesma lógica: a privação do valor é inerente à ordem capitalista da mesma forma como abstenção do gozo à ordem simbólica que estrutura o sujeito.

A compreensão desta homologia auxilia para melhor entender a aplicação dos conceitos de gozo e mais-valia por parte de autores de inspiração lacaniana como Balibar (2015) e Slavoj Žižek (1999; 2015). A partir dela, as relações estruturais subjacentes à constituição do sujeito podem ser verificadas em contextos econômicos e sociais, facilitando a análise dos círculos viciosos de violência capitalista a partir da ótica psicanalítica.

7. Texto original: “*situations of mass impoverishment in which whole populations slide from “make live” to “let die” because they have beco-*



me “superfluous” or “excessive,” so that their presence no longer has a place—even from the standpoint of the reproduction of capitalist conditions”.

**8.** Texto original: “[...] where what counts is not so much the mass dimension of the process (although that is latent in the fact that the search for the absolute enemy can never impose limits on itself), as the fantasy representation of the Other as a mortal threat operating from inside the community [...]”.

**9.** Nota-se que Balibar aqui escreve Outro (*Other*) com maiúscula, ou seja, ele se refere aquilo que Lacan chama de “grande Outro” e que, segundo o psicanalista, “deve ser em primeiro lugar considerado como um lugar, o lugar em que a fala se constitui” (LACAN 1988, p. 309). Falar do Outro como um sujeito só é possível em sentido secundário: um sujeito pode em certas situações “ocupar” (LACAN, 1992a, p. 235) esta posição, ou “encarnar” o Outro para outro sujeito (LACAN, 1992a, p. 383). Presumo que Balibar usa o termo neste segundo sentido, ao descrever – no contexto da violência ultra-subjetiva – processos de demonização, fetichização ou as construções imaginárias de “raças” (BALIBAR, 2015, p. 60). De uma perspectiva estritamente lacaniana, pode parecer questionável se esse uso do termo é justificado, ver também nota de rodapé (10) neste contexto.

**10.** Considera-se aqui um discurso paranoico aquele que apresenta que apresenta os traços básicos da paranoia, como descritas por Freud e Lacan. Freud definiu a paranoia como modo patológico de defesa: o sujeito se defende de uma “representação inconciliável com o eu, projetando seu conteúdo no mundo externo” (FREUD, 1950, p. 120). Lacan vê esse

mecanismo, em que o sujeito transfere suas próprias inconsistências para o outro e o enxerga como inimigo, não limitado à manifestação psicótica (patológica) da paranoia, mas o reconhece como algo inerente à subjetividade humana: “Trata-se, justamente, do delírio da bela alma misantrópica, que rechaça para o mundo a desordem que compõe seu ser” (LACAN, 1998a, p. 117). (Para maior entendimento, veja também a próxima nota de rodapé.)

Afirmações e ocorrências que ilustram este discurso estão documentados no relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) sobre violência contra indígenas. Por exemplo: “[N]a aldeia Amambai (MS), as ñandesy (rezadoras) sofreram ameaças e insultos por pessoas ligadas a igrejas evangélicas, que as acusaram de bruxaria e feitiçaria” (CIMI, 2022, p. 27).

As tendências racistas paranoicas tornaram-se particularmente evidentes em conexão com a vacinação contra COVID-19:

Muitos indígenas repetem o que ouvem de religiosos fundamentalistas – de que se trata da “marca da besta” e que a seringa conteria um “chip líquido”. [...] Além das notícias falsas, ainda enfrentam mensagens com cunho racista, agressivo e preconceituoso, através de WhatsApp, como uma que circulou na aldeia Tey Kue: “Por que os índios têm que ser os primeiros a vacinar, se eles não têm serventia?” (CIMI, 2022, p. 189-190).

Os comentários ofensivos e racistas de internautas, por ocasião da imunização prioritária das populações indígenas contra Covid-19, respaldam-se em noções de produtivismo e de mérito: “isso mesmo, imuniza essa peste que não produz nada... bando de cachaceiro”; “eu acho um absurdo isso. Para nós que saímos todos os dias para trabalhar e produzir, pagamos impostos, temos que ser os últimos da fila. Agora, índio e bandido que só dão despesa têm que ser os primeiros. Isso é Brasil!” (CIMI, 2022, p. 26-27).

**11.** A noção de uma tendência paranoica inerente à estrutura do sujeito está presente desde início no pensamento de Lacan. Já na tese de doutorado de Lacan intitulada “Da Psicose Paranóica e suas Relações com a Personalidade”, ele chega a sugerir que a consciência psicótica-paranoica seja “apenas uma forma empobrecida da consciência normal” (LACAN, 1987, p. 291). Em seu texto “A agressividade em psicanálise” de 1948, ele elabora explicitamente a “estrutura paranoica do eu”: Incapaz de distinguir o eu do seu espelhamento no outro, o sujeito tende a permanentemente “nega[r] a si mesmo e acusa[r] o outro”, ou seja, “rechaça[r] para o mundo a desordem que compõe seu ser” (LACAN, 1998a, p. 117). Esta tendência paranoica, decorrente da alienação no estágio de espelho, permeia todas as áreas da convivência humana, toda a produção do conhecimento e até mesmo o processo psicanalítico (LACAN, 1998b).

**12.** Texto original: *“a metaphor for the political closure that results from the continuous passage from one form of violence to another”*.

**13.** Texto original: *“[...] the state intervention that expropriates small landowners and accelerates the concentration of the means of production”*.

**14.** Texto original: *“Here we encounter the Lacanian difference between reality and the Real: ‘reality’ is the social reality of the actual people involved in interaction and in the productive processes, while the Real is the inexorable ‘abstract’ spectral logic of Capital which determines what goes on in social reality.”*

**15.** Uma explicação detalhada da noção do Real em Lacan iria além do escopo deste artigo. O parágrafo que remete a esta nota de rodapé tem o

objetivo de fornecer apenas uma introdução preliminar. As considerações feitas nele se baseiam principalmente nas elaborações de Lacan até início dos anos 50 (LACAN, 1985, 2005), época na qual o conceito começou a assumir contornos mais nítidos e sua importância central na teoria lacaniana do sujeito tornou-se clara. Neste ponto é preciso assinalar que nas décadas seguintes a noção do Real ainda passou por uma série de ajustes nos ensinamentos de Lacan.

16. Texto original: “*an increasingly desperate struggle to hold reality together, against the traumatic incursions of the Real of Capital*”.

17. Texto original: “*generalized ‘economies of destruction’*”.

## Bibliografia

ANGERMÜLLER, J. Diskurs als Aussage und Äußerung. Die enunziative Dimension in den Diskurstheorien Michel Foucaults und Jacques Lacans. In: **Ingo Warnke (Hrsg.), Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände.** Berlin, New York: De Gruyter, 2007. p. 53–80.

BALIBAR, É. **Violence and civility: On the limits of political philosophy.** [s.l.] Columbia University Press, 2015.

BRASIL. **LEI No 12.651, de 25 de maio de 2012. Dispõe sobre a proteção da vegetação nativa e dá outras providências. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos.** , 2012. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112651.htm)>. Acesso em: 16 abr. 2022.

BÜSCHER, B. Payments for Ecosystem Services as Neoliberal Conservation: (Reinterpreting) Evidence from the Maloti-Drakensberg, South Africa. **Conservation and Society**, v. 10, n. 1, p. 29–41, 2012.

BVRIO. **Bolsa Verde Do Rio De Janeiro.** Disponível em: <<https://bolsaverdebr.com/>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

**Carta em Defesa da Amazônia e da Mãe Terra, contra as Invasões do Capital, da Violência Bruta e dos Golpes “Verdes”.** Disponível em: <<https://wrm.org.uy/pt/acoes-e-campanhas/carta-em-defesa-da-amazonia-e-da-mae-terra-contra-as-invasoes-do-capital-da-violencia-bruta-e-dos-golpes-verdes/>>. Acesso em: 16 set. 2021.

CBC. **Memoria de la conferencia No 02: “La Minería en Madre de Dios - La Pampa y Frontera Pirata en Madre de Dios” - Centro Bartolomé de Las Casas.** Disponível em: <<https://cbc.org.pe/2021/11/03/memoria-de-la-conferencia-no-02-la-mineria-en-madre-de-dios-la-pampa-y-frontera-pirata-en-madre-de-dios/>>. Acesso em: 3 ago. 2022.

CORNWALL, Andrea. **Buzzwords and fuzzwords: deconstructing development discourse.** *Development in practice*, 2007, 17. Jg., Nr. 4-5, S. 471-484.

DE PAULA, E. A.; DE JESUS MORAIS, M. O conflito está no ar: povos da floresta e espoliação sob o capitalismo verde. *Estudos de Sociologia*, v. 18, n. 35, 2013.

ESCOBAR, Arturo; ESCOBAR, Arturo. **La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo.** Editorial Norma, 1998.

FAUSTINO, C.; FURTADO, F. Economia Verde, Povos das Florestas e Territórios: violações de direitos no estado do Acre. **Relatoria Nacional de Direito Humano ao Meio Ambiente.** Rio Branco (AC), 2015.

FEARNSIDE, P. **Alta do dólar impulsiona o desmatamento na Amazônia.** Disponível em: <<https://epoca.globo.com/colunas-e-blogs/blog-do-planeta/amazonia/noticia/2015/04/philip-fearnside-alta-do-dolar-impulsiona-o-desmatamento-na-amazonia.html>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

FERNÁNDEZ, L. Mercurio en Madre de Dios: Concentraciones de mercurio en peces y seres humanos en Puerto Maldonado. **Carnegie Amazon Mercury Ecosystem Project. Research Brief**, v. 1, n. 3, 2013.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. [s.l.] Martins Fontes, 2005.

FREUD, S. (Manuskript H) Paranoia. In: **Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902**. London: Imago, 1950. p. 118–123.

GARCIA, G. **Amazônia: especialistas pedem que governo casse registro de lotes com desmatamento ilegal**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/08/23/amazonia-especialistas-pedem-que-governo-casse-registro-de-lotes-com-desmatamento-ilegal.ghtml>>. Acesso em: 29 ago. 2022.

GEBARA, M. F.; AGRAWAL, A. Beyond rewards and punishments in the Brazilian Amazon: Practical implications of the REDD+ discourse. **Forests**, v. 8, n. 3, p. 66, 2017.

GEORGESCU-ROEGEN, N. **The entropy law and the economic process**. Cambridge, Mass./London: Harvard UP, 1971.

HICKEL, J.; KALLIS, G. Is green growth possible? **New political economy**, v. 25, n. 4, p. 469–486, 2020.

ISA. **Instituto Socioambiental: Amazônia teve pior desmatamento da década em 2021**. Disponível em: <<https://site-antigo.socioambiental>.

org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/fique-sabendo-de-janeiro-amazonia-teve-pior-desmatamento-da-decada-em-2021>. Acesso em: 8 ago. 2022.

JACARANDÁ, R.; MATZEMBACHER, P. Direitos humanos e o sistema de justiça nos conflitos de terra na Amazônia ocidental. **Revista Direito e Práxis**, v. 9, p. 323–350, 2018.

KILL, J. Projeto Envira REDD+, no Acre, Brasil: certificadoras de carbono atribuem Nível Ouro a promessas vazias. **WRM Bulletin**, v. 237, 29 abr. 2018.

LACAN, J. **Da Psicose Paranóica e suas Relações com a Personalidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 02: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. v. 1954–1955.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 03: As psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. v. 1955–1956.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. v. 1969.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992a.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992b.



\_\_\_\_\_. A agressividade em psicanalise. (1948). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a. p. 104–126.

\_\_\_\_\_. O estádio do espelho como formador da função do eu. (1949). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b. p. 96–103.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 10: a angústia (1962-1963)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. O Simbólico, o Imaginário e o Real. In: **Nomes-do-pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 9–54.

LOHMANN, L. Carbon trading, climate justice and the production of ignorance: ten examples. **Development**, v. 51, n. 3, p. 359–365, 2008.

LUXEMBURG, R. **Die Akkumulation des Kapitals: Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus**. [s.l.] Buchhandlung Vorwärts Paul Singer, 1913. v. 1.

MARX, K. Das Kapital, Buch 3, Vierundzwanzigstes Kapitel. Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation. In: **Karl Marx, Friedrich Engels Werke**. [s.l.] Diez, 1962. v. 23p. 741–791.

\_\_\_\_\_. **O Capital**. Crítica da Economia Política: Livro Terceiro: O Processo Global da Produção Capitalista. Tomo 1. (Coordenação e revisão de Paul Singer Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe). São Paulo: Nova Cultural, 1986.

\_\_\_\_\_. **O Capital**. Crítica da Economia Política. Livro Primeiro. Processo de Produção do Capital. Tomo 1. (Coordenação e revisão de Paul Singer Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. **Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira**. [s.l.] Boitempo Editorial, 2017.

MILLER, J.-A. Suture (Elements of the Logic of the Signifier). **Screen**, v. 18, n. 4, p. 24–34, 1977.

OUMA, S.; JOHNSON, L.; BIGGER, P. Rethinking the financialization of ‘nature’. **Environment and Planning A: Economy and Space**, v. 50, n. 3, p. 500–511, 2018.

SCHMIDLEHNER, M. F. Os desdobramentos do capitalismo de desastre no Acre - a adicionalidade do medo. **Contra Corrente: territórios de disputa**, Rede Brasil. n. 5, 2012.

SCHMIDLEHNER, M. F. Soluções Baseadas na Natureza: arma milagrosa para salvar o clima ou “solução final” para as florestas e seus povos? **Golpe Verde: falsas soluções para o desastre climático**, v. 1, p. 21–29, 2021.

TELES, D.; SOUZA, I. Entrevista com Dercy Teles de Carvalho Cunha. **Dossiê ACRE**, p. 37–39, 2012.

WILSON, J. The shock of the real: The neoliberal neurosis in the life and times of Jeffrey Sachs. **Antipode**, v. 46, n. 1, p. 301–321, 2014.

WRM. Além das florestas: ONGs conservacionistas se transformam em “empresas”. **WRM Boletim**, v. 242, 28 abr. 2019.

ŽIŽEK, S. **The ticklish subject: The absent centre of political ontology**. [s.l.] Verso, 1999.

\_\_\_\_\_. **Violência: seis reflexões laterais**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. Ebook disponível em: < <https://fliphtml5.com/qcgcj/gmqq/basic>>. Acesso em: 12 abr. 2023.



## **Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC  
**3/1 • 2023 • ISSN: 2763-7689**

Artigo

### **Civilidade segundo Balibar: o horizonte ético na política da violência inevitável**

**Marina Fossa de Camargo**  
Universidade Federal do ABC

**DOI:** 10.36942/rfim.v3i1.839

**Contato do autor:** [marinafossa@gmail.com](mailto:marinafossa@gmail.com)

## Civilidade segundo Balibar: o horizonte ético na política da violência inevitável

### Resumo

O artigo versa a respeito da proposta de Étienne Balibar para uma política da “civilidade” levando em conta a exposição do filósofo apresentada em *Violence and Civility: on the limits of political philosophy* e a reexposição do tema em capítulos de livros e artigos posteriormente escritos. Traçaremos com isto um caminho das reflexões de Balibar acerca do conceito de civilidade, observando outros conceitos nos quais este se apoia para abordar questões caras ao debate contemporâneo acerca da violência, em especial sua imbricação com a política. Tendo em conta o cenário oferecido por Balibar para pensar a violência como parte estruturante da política, e suas estratégias de antiviolença, refletiremos a respeito do caráter ético de sua proposta.

**Palavras-chave:** Antiviolença, Civilidade, Crueldade, Violência.

---

### Civility according to Balibar: the ethical horizon in the politics of inevitable violence

### Abstract

The article deals with Étienne Balibar’s proposal for a policy of “civility”, taking into account the exposition of the philosopher presented in *Violence and Civility: on the limits of political philosophy* and the re-exposure of the theme in chapters of books and articles later written. With this, we will trace a path of Balibar’s reflections on the concept of civility, observing other concepts on which it is based, to address issues that are important to the contemporary debate about violence, in particular, its intertwining with politics. Taking into account the scenario

offered by Balibar to think about violence as a structuring part of politics, and his anti-violence strategies, we will reflect on the ethical character of his proposal.

**Keywords:** Anti-violence, Civility, Cruelty, Violence.

—  
**Civilidad según Balibar: el horizonte ético en la política de la violencia inevitable**

**Resumen**

The article deals with Étienne Balibar’s proposal for a policy of “civility”, taking into account the exposition of the philosopher presented in *Violence and Civility: on the limits of political philosophy* and the re-exposure of the theme in chapters of books and articles later written. With this, we will trace a path of Balibar’s reflections on the concept of civility, observing other concepts on which it is based, to address issues that are important to the contemporary debate about violence, in particular, its intertwining with politics. Taking into account the scenario offered by Balibar to think about violence as a structuring part of politics, and his anti-violence strategies, we will reflect on the ethical character of his proposal.

**Palabras clave:** Anti-violencia, Civilidad, Crueldad, Violencia

## Introdução

As palestras que compreendem o que mais tarde veio a ser o livro *Violence and civility: on the limits of political philosophy*, foram proferidas por Étienne Balibar em maio de 1996 e publicadas somente no ano de 2015. É no prefácio dessa publicação que Balibar anuncia que, desde 1996 até aquele momento, sua relação com as ideias apresentadas ali havia mudado: após dedicar-se a reflexões a respeito de outros temas, como emancipação e cidadania, notou que a ideia de violência extrema, chamada por ele de “*crueldade*”, e a *civilidade* — ideia esta que foi proposta por ele como uma estratégia *antiviolência* — estariam de certa forma interligadas e encadeadas às outras questões sobre as quais refletiu. Se antes Balibar encontrava-se descontente por conta da ausência de uma conclusão satisfatória a respeito de seu conceito de *civilidade*, com o passar dos anos a ânsia por tal conclusão deixou de ter para ele tanta importância, por reconhecer que os ensaios apresentados em 1996 tinham muito a oferecer ao debate contemporâneo acerca da violência e da política. Escreve a propósito Balibar:

Vejo agora (largamente auxiliado por muitas discussões, públicas e privadas, nos meios acadêmicos ou militantes) que a questão da “antiviolência” como condição de possibilidade para a “sobrevivência” ou o “renascimento” da política ativa em momentos de crise existencial; a questão das continuidades e transformações no ideal de cidadão, incorporando os princípios revolucionários da universalidade política (para os quais, inspirado por uma longa tradição, cunhei o neologismo igualiberdade<sup>1</sup> [*egalibertè*]); e, finalmente, a questão de como as subjetividades oscilam entre os pólos do que os filósofos contemporâneos (notadamente Foucault) chamam de *sujeição* e *subjetivação* quando o status “normal” para a participação política e social é o “cidadão livre e igual” (chamado de *burguês* por Marx), são todos componentes de uma única problemática (BALIBAR, 2015, p. viii).

Balibar trata, ao abordar as questões da violência em seus diversos aspectos, de política. Em suas análises traz elementos das grandes estruturas e da micropolítica, tratando da temática política, portanto, como algo complexo por apresentar agentes multifatoriais e heterogêneos. Porém, a violência faz parte desse “espaço de encontro”, pois, em sua visão, “a violência não pode ser simplesmente o outro da política, a menos que queiramos imaginar uma política sem poderes, relações de poder, desigualdades, conflitos ou interesses, o que equivaleria a uma política sem política” (BALIBAR, 2020, p. 385-386).

Portanto, para Balibar, pensar a violência é parte do trabalho necessário para que haja o encontro, a expressão e as resoluções políticas, para que a própria possibilidade da política esteja presente na vida de todos, de maneira consciente, emancipatória e transformadora. Desde os ensaios de *Violence and Civility* Balibar já indicava sua preocupação com as maneiras como a extrema violência poderia — e estaria — minando o campo político. Porém, seu intuito não é o de erradicar a violência das práticas humanas, porque, segundo sua leitura, as formas de violência não seriam eventos pontuais, mas parte das dinâmicas entre pessoas: “no processo histórico real da política, a violência é sempre parte das condições, assim como faz parte dos meios e, portanto, faz parte dos fins da política, porque há uma imanência dos fins aos meios, ou um devir imanente do fins aos meios, não o contrário” (BALIBAR, 2020, p. 386).

Os conceitos de *crueldade*, *civilidade*, *emancipação* e *transformação*, os quais Balibar dedica-se a pensar, fazem parte do seu ímpeto de oferecer, ou reconhecer, novos fundamentos da política, para que esta seja viável, conforme assinala:



O que precisamos é de uma nova fundação da política, erigindo-se a partir da consideração da violência extrema. A violência extrema, portanto, não é uma questão entre outras para a política; é a questão onde está em jogo a possibilidade ou a impossibilidade da política e, portanto, uma questão de vida ou morte (BALIBAR, 2020, p. 384-385).

Desse modo, tratar da *civilidade* de Balibar é tratar de seus horizontes para a existência e resistência da política na contemporaneidade, servindo-se de alternativas à violência extrema admitida e perpetuada nas dinâmicas sociais, inclusive por parte de instituições, como o Estado, porém sem abrir mão delas, indicando métricas que separem as violências toleráveis das violências extremas, e convocando os sujeitos à ação para criar essas novas maneiras de viver coletivamente de modo “antiviolento”, pois esperar pela erradicação total da violência antes de agir politicamente seria uma armadilha para a passividade tomar conta e afastar os cidadãos de sua participação política.

Portanto, esse reconhecimento da violência como parte estruturante da política, do modo como é entendido por Balibar, não tem como objetivo a justificação de atos de extrema violência, ou a perpetuação de um ciclo de alternância entre violências e contraviolências, mas de, ao reconhecer que a violência faz parte das dinâmicas políticas, estabelecer limites pautados na identificação de padrões de situações de privação, nos quais os seres humanos não tenham meios para resistir à violência<sup>2</sup>.

Se as sugestões de Balibar são ou não boas estratégias contra situações de crueldade não há como dizer de antemão, posto que sua métrica é parcialmente subjetiva e suas reflexões mantêm espaço aberto para repensar a ação frente à crueldade a cada nova oportunidade, sem oferecer

uma solução puramente objetiva e definitiva a ser tomada, portanto, não há como colocá-la à prova como num experimento laboratorial preciso. Contudo, o que Balibar já anuncia é que não devemos nos contentar com as suas sugestões, encarando-as como uma conclusão ou destino final para as reflexões a respeito da violência, mas que a tarefa mais efetiva estaria no trabalho contínuo de vigilância e criação perante a presença da violência extrema (BALIBAR, 2020).

Conforme observa Hewlett em seu capítulo a respeito de Balibar em *Badiou, Balibar, Ranciere: re-thinking emancipation*, o trabalho de Balibar possui um caráter bastante fragmentado, mas que, ao lado de “algumas fraquezas” e um caráter “desigual”, daria a ele um aspecto integral, cujas imperfeições poderiam ser explicadas por conta de sua carreira de escritor ter se desenvolvido de maneira atravessada por sua militância política, dentro e fora do Partido Comunista Francês (HEWLETT, 2002, p. 118). Tendo em conta a consideração de Hewlett, o intuito deste trabalho é visitar as reflexões em artigos e livros escritos por Balibar a partir de 1996, nos quais o filósofo dedica-se a debater a civilidade, apresentando com isso, ao final destas páginas, não a conclusão satisfatória ansiada inicialmente por Balibar e nunca encontrada por ele, mas a complexidade do cenário em que esta ideia está inserida, e com o qual dialoga. Finalizaremos nosso percurso com uma reflexão na qual buscaremos vislumbrar a ideia de civilidade de uma perspectiva ética.

### **Violência e Crueldade**

Balibar interpreta que a violência estaria presente em discursos, imagens e cenas representando a política, sendo também objeto constante de manipulação de variados tipos. Em sua leitura, Balibar compreende que a

política, da maneira como age em relação à violência, estaria intrinsecamente conectada a esta, pois teria uma postura de convencionar, em âmbito social, os limites da violência, e que quando esses fossem ultrapassados, a política seria convocada a agir utilizando a parte de poder e violência socialmente aceitos que lhe cabe, para responder a estas violências extremas, o que ocorreria muitas vezes de maneira a prolongar e manter um ciclo violento. Em outras palavras, a ordenação política tal qual conhecemos estaria ocupada em buscar, sem ter sucesso, delimitar a prática de violências além dos limites convencionalmente aceitáveis, ou seja, as violências extremas, mais precisamente, a crueldade (BALIBAR, 2015).

Ainda em sua argumentação da relação entre política e violência, Balibar enfatiza, primeiramente, que definições de violência seriam, segundo sua percepção, sempre parciais, inclusive para definir o que é ou não violento, e adianta que seu caso não seria diferente; em seguida, que as questões suscitadas em sua reflexão tratando dos limites (da política, da violência e, inevitavelmente, do humano) seriam mais do que implicações do conceito de política ou questões metafísicas alheias à história. Partindo desse ponto, apresenta a ideia de uma “violência extrema”, à qual dá o nome de “crueldade”, e coloca em questão a existência de violências toleráveis frente à crueldade:

Mais precisamente, gostaria de colocar o seguinte problema: se devemos admitir que existe uma violência “extrema” cujas formas não são apenas uma contrapartida ao funcionamento das instituições, uma violência que a política não pode “gerenciar” mesmo quando tomem as formas do assim chamado estado de exceção, embora tais formas ultrapassem os limites da política definida como construção da comunidade, regulação do conflito social, defesa do interesse público, tomada e exercício do poder, controle da multidão, transformação das relações sociais, adaptação à mudança ou

de outras maneiras também – se tal violência “extrema”, localizada além da exceção, de fato existe, como reconhecer isso afeta nossa compreensão da política e suas antinomias constitutivas? Qual discurso ou esquema de inteligibilidade nos oferece os meios com os quais podemos tratar conjuntamente, como dois aspectos de um único problema, uma reflexão sobre as circunstâncias que motivam a transição da normalidade para a exceção e daí para a forma extrema de violência (crueldade), e uma reflexão sobre as múltiplas formas da política, sua intrínseca heterogeneidade ou deslocamento? (BALIBAR, 2015, p. 20).

Balibar refere-se à exceção presente no “estado de exceção”, e esse é mais um ponto relevante em sua análise, como fazem outros filósofos contemporâneos que se dedicam a pensar a violência. Tal exceção é vivenciada por muitos como norma, especialmente para grupos socialmente marginalizados, como, por exemplo, mulheres, pessoas racializadas, estrangeiros que vivam na Europa e para a população de países explorados economicamente pela dinâmica da economia capitalista global. A exceção normalizada promoveria um cenário de exploração e violências contra o qual não é possível se opor com resistência. Essas dinâmicas cíclicas de crueldade revelariam a fragilidade da política, como lemos abaixo:

A violência extrema em particular (...) é aquela à qual não se pode opor nenhum contra-poder ou contraviolência simétrica que não a dissemine e a agrave (pense no caso da “Guerra ao Terror”), empurrando, portanto, a política para a sua própria autodestruição. Por isso, a “política” nunca é concedida, nunca é fundada em e por meio de ideais, princípios, instituições ou leis, mas é “frágil” ou “vulnerável” (BALIBAR, 2015, p. xii).

Para fins elucidativos, Balibar designa dois aspectos “inconvertíveis” de manifestação de violências, nos quais a violência apenas converte-se em mais violência, as quais podem incitar ações ou apoiar cenários cruéis.

São eles: o caráter ou forma “ultra-objetiva” e “ultrassubjetiva”. Tais formas não são separadas por conta de sua distinção teórica e sim, ao contrário, podem uma se tornar a outra, ou coexistirem. A distinção entre sujeito e objeto é importante para compreender esses aspectos da violência, pois é justamente na confusão entre um termo e outro, ou no deslocamento do entendimento entre tais ideias, que a violência extrema tem seu campo favorecido.

Nos termos do próprio Balibar, a “violência ultra-objetiva” diria respeito a fenômenos ditos naturais, mas com relação aos quais não se pode perder de vista o caráter social do manejo, tanto de suas ocorrências quanto de suas consequências, que colocaria pessoas em situações degradantes; já a “violência ultrassubjetiva” promoveria a perspectiva de identificar em determinados sujeitos, grupos, etnias etc., a encarnação do mal. É o que nos diz Balibar:

Eu as chamo de crueldade ultra-objetiva e ultrassubjetiva, pois a primeira espécie de crueldade exige tratar massas de seres humanos como coisas ou restos inúteis, enquanto a segunda exige que indivíduos e grupos sejam representados como encarnações do mal, poderes diabólicos que ameaçam o sujeito por dentro e devem ser eliminados a todo custo, até e incluindo a autodestruição (BALIBAR, 2015, p. 52).

Antes de seguirmos o debate acerca desses dois tipos de violência, passemos para a imagem da faixa de Möbius. Imaginemos uma fita maleável cujo início e o fim estão visíveis. Ao torcer esta fita fazendo com que a face de uns dos lados que estava para frente fique voltado para trás, e conectar suas extremidades, seu entrelaçamento de planos faz com que haja ali uma superfície única, que interliga o dentro e o fora, a parte de cima e a parte de baixo, de maneira indesejável, de modo que o dentro e o fora compartilham a mesma extensão.

Na busca por esquematizar as estruturas políticas, Balibar faz uso dessa imagem da *faixa de Möbius* para indicar o que chamará de “topografia da crueldade”. Com ela, o filósofo busca elucidar que, para que seja possível lidar com a crueldade, não se trata de buscar um grande inimigo comum a ser vencido, tenha ele ares místicos ou institucionais, mas usar uma lógica de “efeitos combinados” para ter-se uma visão mais real da política. Nesse sentido pondera Balibar:

Essa topografia, porém, tem outra função, mais analítica. Deve “esquematizar” a ideia de que as modalidades de extrema violência ou crueldade são intrinsecamente heterogêneas ou nunca podem ser reduzidas a uma causalidade única e simples, e a ideia de que elas continuamente se sobrepõem e se reforçam mutuamente, de modo que, ao final, “economias de destruição” generalizadas podem surgir e ganhar impulso (BALIBAR, 2015, p. xiii).

Em *Violence and Civility*, mais precisamente no capítulo “*Inconvertible Violence*”, Balibar evoca a faixa de Möbius, utilizada previamente por Lacan, para elucidar o modo como a “violência ultrassubjetiva” viria a converter-se em “violência ultra-objetiva” e vice-versa, sendo ainda assim “fundamentalmente heterogêneas”, pois a primeira seria “comandada por uma obsessão com a identidade ou pela introdução dessa obsessão ‘no real’”, ao passo que a seguinte seria resultante da redução do ser humano à condição de objetos inúteis e, portanto, supérfluos ou redundantes” (BALIBAR, 2015, p. 74).

A faixa de Möbius ilustra ainda a complexidade da violência e da política, descreve visual e topograficamente o modo como Balibar relata o perigo do combate a um único inimigo, como se esse fosse o lado de fora, ou o lado de dentro da faixa. Em sua perspectiva a respeito da história e da política, o movimento e a mudança são constantes, bem como a presença

da violência e a iminência da crueldade, portanto, não há como chegar a um destino de paz definitiva. Para interromper o ciclo de violências extremas Balibar sugere que seja feito um corte na superfície da faixa de modo que ela assuma o formato de uma “ferradura”, criando com isso uma interrupção das repetições, e então seja possível organizar múltiplas estratégias para alcançar um outro grau da política, em que as tentativas de responder à crueldade não reproduzam aquilo de que se busca fugir (BALIBAR, 2015, p. 93-96).

Balibar dá inicialmente o nome hipotético de civilidade “a todo o conjunto de estratégias políticas (e condições de possibilidade da política) que respondem ao fato de que a violência, em várias formas, sempre excede a normalidade” (BALIBAR, 2015, p. 65). O cenário da civilidade teria como normalidade, e não como exceção, a separação entre os conceitos de sujeito e objeto, dinâmica por meio da qual cada sujeito reconhece o outro sujeito como seu semelhante, completo e pleno em sua cidadania, o que evitaria os ciclos de violências ultra-objetivas e ultrassubjetivas. Isso deveria afetar, inevitavelmente, as instituições e relações micropolíticas, para um enfrentamento mais efetivo contra a crueldade.

Após avançar em suas reflexões a propósito da hipótese da civilidade, para elucidar mais pragmaticamente e dar contorno a essa extremidade da violência, Balibar propõe alguns dos critérios possíveis a serem considerados para realizar uma diferença entre violências inerentes à estrutura política, aceitáveis, e violências extremas. Colocadas de maneira sucinta em seu artigo “*From Violence as Anti-Politics to Politics as Anti-Violence*”, as sugestões que estiveram presentes em *Violence and Civility* são apresentadas da seguinte forma:

Em *Violence and Civility*, tentei oferecer critérios para esse limite, que obviamente não são quantitativos; não se referem a uma medida de sofrimento ou magnitude de destruição, mas sim a padrões de situações em que os seres humanos são privados das condições sob as quais podem individual e coletivamente resistir, agir e lidar com sua própria vida. Sugeri três desses critérios: (1) situações em que a possibilidade de resistir ao poder excessivo ou à própria violência é aniquilada; (2) situações em que os instintos de autopreservação – aqueles que tornam possível encontrar a vida, mesmo que seja muito difícil ou dolorosa, preferível à morte – são invertidos; e (3) situações de desutilidade radical, não no sentido limitado usado por economistas que calculam o valor negativo representado por alguns fatores de produção ou consumo, mas no sentido “absoluto” que se refere a uma violência sem outro “objetivo” que não seja sua própria perpetuação, que assim aniquila o uso adaptado das coisas e das pessoas (BALIBAR, 2020, p. 386-397).

Ou seja, aquelas atitudes em que sujeitos são objetificados, como em seus exemplos, seriam situações de extrema violência, portanto, situações de crueldade. Porém, não seriam as únicas. Conforme alertado pelo filósofo, os critérios oferecidos por ele são algumas das sugestões possíveis para a análise e o cuidado das condições às quais os humanos estariam sendo submetidos em suas vidas.

A mudança de topografia para uma ferradura, alcançada por meio da cisão na faixa de Möbius proposta por Balibar, traz a dimensão da subjetividade, do reconhecimento de subjetividades, e, para que ocorra tal cisão, oferece a ideia de “civilidade”. Mais precisamente, Balibar diz que a identificação de uma “outra cena” da política, a qual seria a “politicidade” da política, deva ser considerada para que seja viável uma outra abordagem e experiência da atividade política em face da presença constante e inventiva das formas de violência extrema.



## Civilidade e antiviolença

“Civilidade”, no contexto das reflexões de Balibar, não corresponde às noções de civilização ou polidez, comumente chamadas de “boas maneiras”, e sim estaria próxima do conceito hegeliano de *“Sittlichkeit”*, o qual abarca esferas estatais e não estatais da ação coletiva, podendo ser traduzido neste contexto como “Éticidade” (BALIBAR, 2015, p. 23). Além da herança de Hegel, há uma conexão com a análise de Foucault a respeito da “governamentalidade”<sup>3</sup>, a maneira como os indivíduos viveriam os processos de sujeição e subjetivação, governando-se de maneira obediente a estratégias de controle vigentes no contexto político social. Em outras palavras, estando a ideia de civilidade vinculada com as estruturas sociais de poder e ação política, em níveis estatais e não-estatais, para pensar em um discurso possível contra o avanço e a perpetuação da crueldade, seria ingênuo tratar a violência unicamente em âmbito individual, em que a escolha por “bons modos” seria lida como uma resposta eficiente frente ao avanço da violência. Contudo, essa relevância das esferas coletivas não descarta tampouco o âmbito individual de sua ação.

Um elemento que entra em cena para interpretar e ao mesmo tempo organizar a presença da violência na política é a “instituição”, entendida tanto como o ato de instituir, quanto como órgão público ou privado, de modo que não representa somente algo referente à esfera pública. Balibar apresenta a ideia do seguinte modo:

Seguindo uma tradição que corre de Aristóteles a Montaigne e de Hegel a Gramsci e Althusser, parto aqui da ideia de que o momento decisivo de (a) instituição (no duplo sentido do ato de instituir e o resultado desse ato) não é a emergência da esfera pública como instância separada da sociedade, mas a articulação do público e do privado, sua disjunção sempre relativa e cambiante nada mais é, nesse

sentido, do que a condição de transição individual e coletiva de uma esfera para a outra (BALIBAR, 2015, p. 98).

Balibar reconhece que a presença da instituição na estrutura política pode dar a entender que a dinâmica de conquistas de direitos ocorram por meio da movimentação daqueles que estariam ditando as regras “de cima” (as formas institucionais), porém frisa que o processo de “democratização” ocorre somente como consequência de movimentações realizadas pela insurgência de forças que partem “de baixo” (os sujeitos, o povo).

Claudia Aradau escreveu um artigo no qual trata das ideias de civilidade e “igualiberdade” apresentadas por Balibar. Publicado em 2006 com o título “*Only aporias to offer? Étienne Balibar’s Politics and the Ambiguity of war*”, o texto de Aradau tem como referência inicial a entrevista “*Borders, Citizenship, War, Class: a discussion with Étienne Balibar and Sandro Mezzadra*” publicada por *New Formations*, também em 2006. Nele, após traçar um percurso de apresentação e interpretação de algumas ideias de Balibar, Aradau traz em seu último parágrafo os seguintes questionamentos e sugestões a respeito do papel das instituições na dinâmica de uma política da civilidade:

A constituição de espaços de civilidade e a relação com as instituições permanecem, porém, desafios para a “arte da política”. Na entrevista, Balibar relaciona a ação política com formas institucionais, regras e códigos. Como as novas instituições da ordem global têm como premissa a segurança e o mercado e reproduzem as formas da guerra global, pergunto-me se Balibar não coloca seu conceito de política em um impasse. Se uma política de igualiberdade pode reivindicar princípios universais inscritos nas instituições, uma política de civilidade precisa abrir espaço para a política à distância das instituições, criando solidariedades e formas de organização que possam mover os limites do poder coletivo (ARADAU, 2006, p. 10).

Se não interpretamos mal o texto de Aradau, sua sugestão de criação e abertura para outras organizações parece ainda dizer respeito a instituições, no sentido amplo empregado por Balibar, não somente as estatais ou globais. Ou, talvez, sua indagação acerca da permanência das instituições de outras espécies diga respeito à presença de regras e códigos, institucionalizados, nas organizações coletivas. Possivelmente a importância das insurgências da força do povo escapou à percepção de Aradau, ou ainda não ficou suficientemente perceptível no discurso de Balibar, na entrevista tomada por base para a reflexão da filósofa, a respeito das instituições e sua função na abordagem da política como civilidade.

O dado trazido a respeito das preocupações das instituições da ordem global estarem sujeitas ao mercado e ao paradigma bélico de segurança é de grande relevância e aproxima o conceito de civilidade de Balibar ainda mais da realidade contemporânea — como parece ser também o movimento seguido por Balibar ao buscar debater situações de violência contemporâneas para serem analisadas juntamente de seus conceitos no âmbito da filosofia política. A opinião de Hewlett endossa tal problemática a respeito do papel das instituições no pensamento de Balibar, pois vê no filósofo uma “fé” na capacidade de ação das instituições:

A minha maior reserva em relação à posição de Balibar é, no entanto, que ele tem demasiada fé na capacidade do Estado moderno e das suas estruturas para provocar uma transformação radical, ao passo que as evidências - muitas vezes referidas pelo próprio Balibar - mostram tantas vezes o contrário (HEWLETT, 2002, p. 140).

Embora a escolha de Balibar seja a de manutenção das instituições e não a de um total rompimento com esse modelo de organização no combate às formas de violência, as instituições não seriam capazes de agir de ma-

neira definitiva, sejam elas instituições estatais ou de outro caráter, como movimentos revolucionários. As instituições quando pensadas como estratégias de civilidade fazem parte da política, sem ter o monopólio sobre o jogo político, conforme Balibar explica:

É por isso que podemos admitir tanto que a instituição do Estado é política no sentido ativo, quanto que, especialmente em suas formas democráticas (ou melhor, democratizadas), ajuda a abrir um espaço para a política, ao mesmo tempo em que garante que ela não o faz sem se ver enredado em um conflito entre a tendência (de uma classe, de uma casta, de uma burocracia ou de um aparato) a monopolizar o poder e a tendência à cidadania como conquista concreta da liberdade e igualdade (BALIBAR, 2015, p. 99).

Ao tratar do seu conceito de autonomia em *Politics and the other scene*, Balibar apresenta um dado de sua argumentação, o qual nos ajuda a discorrer sobre o que seria o “segundo grau da política” expresso pela civilidade. Narrando a respeito das chamadas minorias (mulheres e estrangeiros, por exemplo), Balibar aborda a dinâmica de negação de direitos vivenciada como parte da vida cotidiana dessas pessoas, as quais, embora muitas vezes tenham seus direitos enunciados institucionalmente, na prática, estes não cheguem até elas. Com essa informação, o que vem à tona na argumentação do nosso filósofo é a explicação de que, além da política institucional, há um outro grau da política que segue existindo e se manifestando, e que, ainda que as instituições anunciem os direitos dos cidadãos, assegurar que direitos humanos básicos sejam respeitados não estaria somente nas mãos das instituições, com suas normas e leis, mas nas interações entre os sujeitos da política, o povo. Cada pessoa que forma o povo tem o poder de *negar ao outro* esses direitos, ainda que protegidos pelas instituições, estatais ou não (BALIBAR, 2002, p. 02-08). Com isso, vale destacar o caráter condicional da seguridade dos direitos

e da legitimidade das ações violentas, seja por parte de indivíduos, seja por parte de instituições, como lemos a seguir:

Mas esse conflito pode (e até deve em situações de ditadura, exclusão, colonização etc.) assumir formas violentas ou “ir aos extremos”. A contribuição da instituição para o estabelecimento de um espaço para a política em que as formas de violência extrema (auto)destrutiva são – ainda que temporariamente – excluídas é, portanto, ela própria condicional. Depende de condições históricas (“objetivas”, “subjetivas”) que submetem sua eficácia a um segundo grau de “politicidade” ao mesmo tempo imanente e heterogêneo: grau, precisamente, que estou chamando hipoteticamente de “civildade” (BALIBAR, 2015, p. 99).

Podemos concluir que a violência à qual Balibar se refere como parte contínua da política, e portanto também do segundo grau da política que viria a ser a civildade, poderia ser chamada de *conflito*, indicando a discordância inevitável entre sujeitos diferentes, trazida à tona para que seja, de algum modo, resolvida. O consenso, a falta de discordâncias e ausência de conflitos, não deveriam ser o horizonte ou o objetivo da política. Esta deveria manter a possibilidade de lidar com os conflitos sem a necessidade de apelar à crueldade. Tal perspectiva está mais explícita e sucintamente apresentada em seu artigo “*Outlines of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence*” publicado na língua inglesa na revista *Constellations* em 2001, mesmo ano em que publicou-o em francês, em seu livro intitulado *Nous, citoyens d’Europe? : Les frontières, l’État, le peuple*:

Para que a ideia especulativa de uma política da política, ou uma política de segundo grau, que visa criar, recriar e conservar o conjunto de condições em que a política como participação coletiva nos assuntos públicos seja possível ou não absolutamente impossível, eu tomo emprestado o termo “civildade” – que de fato tem muitos outros usos. É certamente um termo ambíguo, mas acho que suas conotações

são preferíveis às de, digamos, civilização, socialização, polícia e policiamento, polidez etc. Em particular, “civilidade” não envolve necessariamente a ideia de supressão de “conflitos” e “antagonismos” na sociedade, como se eles fossem sempre os precursores da violência e não o contrário. Muito, se não a maioria, da violência extrema que somos levados a discutir é o resultado de uma preferência política cega por “consenso” e “paz”, para não falar da implementação de políticas de lei e ordem em escala global (BALIBAR, 2001, p. 15).

A civilidade, portanto, no entender de Balibar, embora não venha a ser uma dimensão política de paz completa, teria uma função antiviolenta. A “antiviolência” da qual Balibar fala é diferenciada por ele mesmo do que seriam a “não-violência” e a “contraviolência”, e esta distinção revela algo estruturante a respeito do que ele busca ao propor o conceito de civilidade que tome a forma de um discurso ou esquema descrito como “antiviolência”. A escolha pelo prefixo “anti” está baseada em seu significado de enfrentamento, neste caso, à violência. De maneira a não tornar-se uma abstração e negar a violência (o que Balibar nomeia de *não-violência*), e tampouco reproduzi-la em forma de uma inversão da violência (chamado por ele de *contraviolência*), o ímpeto de Balibar seria encarar a política de modo a não reduzi-la a uma resposta interna ou a um deslocamento da violência extrema (BALIBAR, 2015, p. 01-19). Posto que, segundo sua interpretação, a violência seria parte da dinâmica política, Balibar reconhece que sua presença seria constante. Sendo assim, a tática da não-violência estaria fadada ao fracasso, já que estaria baseada numa abstração. Contudo, Balibar argumenta que a violência utilizada como estratégia de vingança, ou que tenha como mote a máxima de que os fins justificam os meios, ao invés de romper com o ciclo da crueldade, seria cooptada a manter o ciclo de agressões e injustiças. Aqui, inclusive a ideia de uma violência com o objetivo revolucionário, aquela cuja exis-

tência seria pontual para que o poder fosse levado às mãos do proletariado, por exemplo, é rechaçada. Isto porque, apesar de a violência ser parte da política, haveria limites que não deveriam ser ultrapassados para que a cidadania, a dignidade e o respeito entre as pessoas seguissem existindo e possibilitando justamente a continuidade da política como uma prática coletiva, e a criação de uma nova forma política (BALIBAR, 2015, p. xiv).

A perspectiva oferecida por Balibar pode, em certa medida, parecer desencorajadora ao orientar-se pela impossibilidade de se chegar à paz definitiva, e pelas renúncias que propõe. Porém, sua proposta não é de resignação, pois reconhece avanços que foram possíveis de se realizar até o momento nas relações de poder, conforme podemos ver na citação a seguir:

Renunciar à ideia de que a violência extrema (e a própria violência) poderia ser eliminada da política e da história, mantendo que a antiviolência é exigida com mais urgência onde é mais difícil de inventar, reconhecendo assim a “fragilidade” intrínseca da política, não equivale a supor que nada muda ou pode mudar na história, exceto para pior. Ao contrário, vai junto com a ideia de que as mudanças estão realmente acontecendo, como aconteceram no passado, incluindo emancipações de várias formas de dominação e transformações das estruturas de poder e exploração. Mas à medida que observamos essas mudanças e tentamos “acelerar” seus ritmos, devemos nomear o risco que é imanente à ação política e devemos explicar intelectualmente sua necessidade. Fora desse risco [de renunciar ao discurso revolucionário] e dessa necessidade, há apenas conformismo ou barbárie — ou ambos (BALIBAR, 2015, p. xiv-xv).

Existe mais que um convite na reflexão de Balibar acerca da civilidade. É possível ouvir uma convocação, um apelo, posto que a aposta na civilidade é algo complexo: a um só tempo coletivo, objetivo, subjetivo e

do campo da invenção. Para enfrentar a crueldade seria necessário esse pacto com a invenção, porque a crueldade seria ela mesma dessa modalidade, sempre nova e imprevisível (BALIBAR, 2015). A convocação à criação, sem que se espere o fim da violência, nem tampouco se justifique atos de violência extrema a fim de criar novas possibilidades de vida conjunta, carrega consigo a indignação perante as ordens que mantêm o ciclo de crueldade sem que a política, em sua forma frágil venha a ruir. Eis a convocação de Balibar:

Devemos ficar “indignados” (...) e enfrentar os poderes, estruturas e ideologias violentos. Devemos lançar um chamado às armas (das quais existem muitos tipos) quando necessário em nome da igualdade e da liberdade. Mas devemos nos levantar contra a possibilidade de que as políticas de emancipação e transformação que combatem a barbárie produzam outras formas de barbárie. Em outras palavras, devemos correr riscos e saber quais riscos correremos (BALIBAR, 2015, p. xv).

Além do que vimos até aqui, Balibar explica que a *civilidade* está em constante relação com outros dois conceitos já mencionados: *transformação* e *emancipação*. Com esses três conceitos em conjunto, analisando a maneira como se articulam entre si, Balibar oferece uma ideia crítica a respeito da política hoje (BALIBAR, 2015, p. xi-xii). Não nos dedicaremos agora a analisar as relações propostas por Balibar em relação à articulação desses três conceitos, contudo, gostaríamos de destacar alguns pontos que nos auxiliam a reconhecer o conceito de civilidade em sua complexidade.

Balibar relaciona a violência com o problema da identidade, que se situaria além da violência estrutural, pois, ultrapassando o desejo de poder, manifestaria o desejo de “descorporação”, ou seja, uma espécie de



violência que não pode ser explicada como consequência das opressões inerentes às relações sociais institucionais: “Em outras palavras, entramos em um mundo da banalidade da crueldade objetiva que vai além de qualquer mera reprodução de estruturas.” (BALIBAR, 2002, p. 25).

Para dar conta de combater com antiviolença esse tipo de problema que ocorre, Balibar pensa numa emancipação que se dá somente se encarada como um absoluto, o qual efetuaria a “negação da negação” de direitos aos cidadãos, e numa transformação, a qual ocorreria por meio da ruptura com as dinâmicas da “naturalização das relações assimétricas de poder”, especialmente quando o movimento imanente de mudanças proporcione os momentos nos quais “a mudança muda” (BALIBAR, 2002, p. 06-18). Ou seja, no segundo degrau da política, a identidade cumpre papel fundamental por meio do reconhecimento dos sujeitos como cidadãos com direitos e deveres em todas as dimensões de suas relações, inclusive nos momentos de mudanças radicais no decorrer da história. Por isso recorre a “uma política irreduzível à emancipação ou à transformação, cujo horizonte ético caracterizarei como civilidade” (BALIBAR, 2002, p. 02). Em suma, Balibar sustenta que 1) toda identidade seria “transindividual”, ou seja, individual e coletiva a um só tempo; 2) nenhuma identidade é dada ou adquirida definitivamente e uma única vez, pois a identificação dependeria de ser recebida pelos outros; 3) toda identidade é ambígua, pois é também sobredeterminada, desempenhando mais de uma função ao mesmo tempo, num trânsito de referenciais simbólicos.

Balibar situa o coração da civilidade no movimento de identificação-desidentificação proposto por Hegel, chamando-o também de “movimento de apropriação-desapropriação”, encarando a civilidade como a política reguladora dos conflitos entre os limites (simultaneamente impossíveis e

reais) desta característica da identificação que ocorre, abarcando a existência da violência em si (inevitável nos processos de desidentificação), porém, excluindo seus extremos (como o desejo de “descorporação”) e criando um espaço político no qual as violências abarcadas nela possam ser convertidas em algo além de violência (BALIBAR, 2002, p. 29-31).

### Uma ética da civilidade?

O questionamento de Claudia Aradau e a descrença de Hewlett a respeito da maneira como Balibar entende as instituições, observando o insucesso da organização institucional para o enfrentamento da crueldade dentro das dinâmicas atuais de funcionamento político, fazem-nos pensar a respeito do caráter ético do conceito de civilidade de Balibar. É ético aqui não como uma trilha moral para o bem que se oporia ao mal, mas como um caminho normativo para a práxis política, tendo em conta a natureza subjetiva que faz parte do jogo político.

A questão substancial da ética, que para alguns estaria sintetizada na pergunta “como viver?”, tem seus inúmeros desdobramentos, pois é posta — assim como ocorre com os elementos que formam a política para Balibar — em relação, e é atualizada a cada momento, podendo oferecer, com isso, respostas variáveis ou antagônicas entre si. Quando situada no contexto político contemporâneo, de maneira ampla e comunitária, pensar em *como viver* é também pensar em *como viver junto com os outros* — isto é, neste planeta, nesta conjuntura, sob a crise climática proveniente da devastação que o sistema capitalista promove entre todos os seres vivos —, o que traz as complexidades particulares desta configuração em específico, que é estar em relação com outras pessoas, conhecidas e desconhecidas, próximas e distantes, as quais podem ser admiradas, temidas

ou desprezadas pelo indivíduo que se indagar, com todas as letras, “como podemos viver uns com os outros agora?”. Como viver em meio à diferença e à violência de modo a escolhermos interagir e resolver conflitos escolhendo “qualquer coisa senão a aniquilação” (BALIBAR, 2015, p. 94), como intenciona Balibar?

A reflexão de Balibar indica respostas a esta pergunta, mesmo que não tenham sido explicitamente formuladas: tomar consciência da politicidade da política, sua “outra cena” formada pela presença do conflito constante, do pertencimento e reconhecimento mútuo da dignidade humana entre os sujeitos, e da postura antiviolença perante a crueldade seria parte desta resposta, que se estende para a proposta de um outro ponto de vista a ser considerado. Para vivermos juntos agora, ao invés de insistirmos no deslocamento da violência extrema de um polo a outro, de uma natureza (ultrassubjetiva, ultra-objetiva) à outra, o deslocamento necessário seria o da ideia de política, que deveria estar entrelaçada tanto com suas macroestruturas quanto com a dimensão subjetiva dos indivíduos, e com esta referência, de um campo de autonomia possível, de emancipação, promovendo com isso condições imanentes e estratégias para a civilidade.

Balibar alerta, no entanto, que sua ideia de civilidade não foi pensada para representar a imagem do bem (civilidade), de um lado, contra o mal (crueldade), de outro:

E embora devamos insistir na noção teórica de que a violência extrema (como disse no meu ensaio de conclusão) figura um limite antropológico da política, pelo qual se coloca a questão da penetração do inumano no humano, devemos permanecer ainda mais consistentemente no terreno da história, estruturas materiais e experiências vividas e, portanto, evitar toda ideia especulativa de um “fundamento” antro-

lógico, mesmo negativo, que por definição seria único. Limite [*limit*] e fundamento [*foundation*] aqui são categorias antitéticas. Em termos éticos, isso impossibilita discutir o limite antropológico constituído por fenômenos de extrema violência dentro de uma problemática do mal. Como sabemos, há figuras religiosas, míticas ou transcendentais do mal, mas também há figuras mundanas, que o identificam com um “sistema” social (o capitalismo, ou totalitarismo, ou utilitarismo, como raiz única do mal), ou com os “sujeitos” todo-poderosos que deveriam comandar o sistema. Mas se a violência extrema na história fosse uma figura do mal, sua antítese (chamada civilidade ou não) seria uma figura do bem. É isso que, em meu teimoso “estruturalismo”, tento sistematicamente evitar (BALIBAR, 2015, p. xiii).

Esta declaração de Balibar seria suficiente para afastar a civilidade da filosofia ética? Se acreditarmos que pensar a ética se resume a pensar a dualidade bem e mal, talvez. Contudo, mais do que isso, a filosofia dedicada aos temas da ética e da moral tratam de seus assuntos também sob a perspectiva normativa.

Quem promove uma interconexão entre ética, moral e as organizações institucionais, é o filósofo materialista contemporâneo francês, porém não marxista, André Comte-Sponville. Ele propõe uma leitura das dinâmicas sociais por meio de quatro ordens distintas, cada qual com suas leis e limites. As instituições (jurídico-políticas), a moral e a ética estariam em ordens diferentes, às quais soma-se a ordem tecnocientífica. Na ordem tecnocientífica a lei que vigora é a da possibilidade, o que é ou não *possível* de ser realizado. Para evitar que tudo o que seja possível seja também realizado, há a ordem jurídico-política, impondo limites legais para evitar a realização de atos indesejados pela sociedade. Havendo a possibilidade destas leis não serem seguidas — por não serem naturais, mas facultativas —, há a ordem moral, a qual indicaria o que deve ou não deve ser feito; as obrigações e proibições de atos, mesmo que esses sejam

legalmente aceitos, como foi o caso da escravização de povos não europeus ou o holocausto. A ética, por sua vez, mais que oferecer um contorno para a moral, abriria-lhe o horizonte para além dos deveres, iluminando com a questão “como viver?” as trilhas que ultrapassem as obrigações e que indiquem o que possa ser bom ou mau, de acordo com preferências particulares de um indivíduo ou grupo (COMTE-SPONVILLE, 2011).

Entendemos que, ao tratar da complexidade da política, Balibar abarca todas as ordens elencadas por Comte-Sponville e explicita como elas estão conectadas de maneiras complexas e não estáticas, por tratarem de sujeitos, conforme indica o próprio Balibar: “Argumentarei, antes, que todo conceito de política implica um conceito de sujeito, que é específico em cada caso” (BALIBAR, 2002, p. 12); e também destaca Hewlett: “em sua teoria geral de política e emancipação, é a emergência e o papel do sujeito em relação à política e à sociedade que se deve entender antes de tudo” (HEWLETT, 2007, p. 116). Nesse sentido, pensar o sujeito é essencial e determinante para a compreensão do trabalho intelectual de Balibar, e a noção de sujeito “transindividual” desenvolvida por ele habita e é habitada, igualmente, por todas essas “ordens” comte-sponvilleanas que abarcam as esferas públicas e privadas. Concluimos assim que, para Balibar, pensar nas estratégias para que tais sujeitos possam gozar de cidadania admite normas, não somente as leis, nem mesmo as “boas maneiras”, mas elementos balizadores da reflexão constante “como viver tendo nossas cidadanias mutuamente reconhecidas?”, ainda que esses elementos (inevitavelmente) se transformem, e que a crueldade se apresente, macro ou micropoliticamente.

Quando Claudia Aradau expressa no título de seu artigo o questionamento “apenas aporias para oferecer?” podemos interpretar que, para a auto-

ra, aporias não seriam uma oferta suficiente, o que nos leva a refletir a respeito das expectativas depositadas sobre reflexões filosóficas, como se estas pudessem oferecer uma solução definitiva para a questão da violência. Solucionar a violência parece-nos, contudo, tratar-se de algo além dos limites da própria filosofia. Não acreditamos que isso seja necessariamente o que Aradau espera de Balibar, mas não gostaríamos de não comentar como tal expectativa parece ingênua, especialmente ao lermos (e observarmos diante dos nossos olhos) a complexa “topologia” que a crueldade ocupa. Mais irresponsável ou idealista será colocar esperanças numa filosofia ou indivíduo que apresente uma solução definitiva, ou mesmo sem paradoxos, e que faça sentido completo dentro de seu sistema, para a realidade da violência experienciada na contemporaneidade, com todas as variáveis e a heterogeneidade nela presentes. Rememorando a organização por meio de diferentes ordens interconectadas entre si, sugerida por Comte-Sponville, seria como esperar que as leis de uma ordem dessem conta de organizar todas as demais.

As aporias oferecidas por Balibar vão além de “apenas aporias”. Para chegar em suas encruzilhadas há uma série de raciocínios, imagens, indicações e sugestões de sua parte que auxiliam-nos a pensar as estruturas das violências hoje e um horizonte para enfrentarmos a fragilidade da cena política, convocando sempre o sujeito como ator desta cena, habitando e moldando os cenários institucionais e contra-institucionais. Lidar com aporias não seria justamente encarar os limites da filosofia, das teorias e das ações individuais frente ao problema da violência? Quem pode dizer precisamente o que deve ser feito numa situação desconhecida de antemão? Aqueles que passaram por alguma experiência traumática saberão que, estando dentro do acontecimento, fórmulas e conhecimento prévio pouco valem contra o bote da violência imprevisível. Não teremos nestas

encruzilhadas filosóficas, então, a oportunidade de reconhecer, de novo, e sempre que se faça necessário, que contra a violência o pensamento e as teorias valem quando estão ao lado da práxis, e, seguindo a sugestão de Balibar, de uma práxis política coletiva e individual, multifacetada, emancipatória, transformadora, ocupada em fazer valer a antiviolença?

## Notas

**1.** Neologismo criado por Balibar para tratar da sua ideia de que igualdade e liberdade, ao contrário da dinâmica vivenciada na lógica neoliberal, não são opostas, mas andam juntas e dependem uma da outra, sendo essa forma de encarar sua codependência a maneira de tornar efetiva a emancipação. A respeito deste conceito, ver: BALIBAR, Étienne. **La Proposition de l'Égaliberté by Étienne Balibar**. Presses Universitaires de France, 2010.

**2.** À propósito da resistência, Balibar refere-se aos pensamentos de Foucault e à diferença que este vê entre relações de poder e relações de dominação, em que a possibilidade de resistir à violência seria o marcador para determinar que a relação seja de poder, e não de dominação. Para acompanhar esta reflexão de Balibar a respeito de Foucault ver *Politics and the other scene* p. 14-19.

**3.** A ideia aparece em diversos trabalhos de Foucault, indicados por Balibar. Ver nota em *Violence and civility*, p.23.



## Bibliografia

ARADAU, Claudia. “Only Aporias to Offer? Étienne Balibar’s Politics and the Ambiguity of War”. **New Formations**, 58, p. 39–46, 2006.

BALIBAR, Étienne. “From Violence as Anti-Politics to Politics as Anti-Violence”. **Critical Times**. 3:3, p. 384-399, Dezembro 2020.

\_\_\_\_\_. “Three Concepts of Politics: Emancipation, Transformation and Civility”; “Violence, Ideality and Cruelty”. In: BALIBAR, Étienne. **Politics and the other scene**. New York, NY: Verso, 2002.

\_\_\_\_\_. “Outlines of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence”. **Constellations**. Blackwell Publishers Ltd., 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA, Volume 8, No 1, 2001.

\_\_\_\_\_. **Violence and civility**. Columbia University Press, 2015.

BUTLER, Judith. **A força da não violência : um vínculo ético-político**. São Paulo: Boitempo, 2021.

COMTE-SPONVILLE, André. **O capitalismo é moral? : sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

HEWLETT, Nick. **Badiou, Balibar, Ranciere : re-thinking emancipation**. London: Continuum International Publishing Group, 2007.



## **Instauratio Magna**

Revista do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal do ABC  
3/1 • 2023 • ISSN: 2763-7689

Entrevista

**“Nós chegamos aqui e demos  
certo. É a história de quem não  
está aqui que devemos contar”**

*Entrevista com a Prof<sup>a</sup> Mitieli Seixas da Silva,  
da Universidade Federal de Santa Maria*

**Sarah Bonfim**

Universidade Estadual de Campinas

**Michele Bonote**

Universidade Federal do ABC

DOI: 10.36942/rfim.v3i1.864

Contato das autoras:

[sarah\\_bonfim@yahoo.com.br](mailto:sarah_bonfim@yahoo.com.br) • [michele.bonote@gmail.com](mailto:michele.bonote@gmail.com)

Mitieli Seixas da Silva é professora adjunta do departamento de filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Durante o período de sua formação, seu principal objeto de pesquisa foi o pensamento de Immanuel Kant. Assim, tanto em seus dois mestrados - um pela UFRGS e outro pela Universidade de Luxemburgo –, quanto em seu doutorado - também pela UFRGS com período sanduíche na Universidade de Berkeley - Mitieli trilhou o caminho da filosofia tradicional: uma formação em história da filosofia voltada para o estudo de um único filósofo. No entanto, tudo começou a mudar em 2016, quando teve início uma série de eventos que questionavam o lugar das mulheres na filosofia.

No Rio Grande do Sul, especificamente na UFRGS, professoras como Gisele Secco e Ana Rieger Schmidt iniciaram um movimento de trazer à luz algumas figuras da filosofia relegadas à sombra dos “grandes nomes” da história canônica – e masculina – da filosofia ocidental. Na UFRGS, a professora Gisele Secco, junto às pesquisadoras Inara Zanuzzi, Ana Rieger Schmidt e Priscila Spinelli, idealizam o primeiro Vozes Femininas na Filosofia, cujo objetivo foi trazer à tona a pesquisa sobre mulheres filósofas. O evento ocorreu em 2017 e reuniu pesquisadoras do Brasil inteiro como Carolina Araújo (UFRJ) e Janyne Sattler (UFSC).

No mesmo período, no Rio de Janeiro, a Prof<sup>a</sup> Carolina Araújo (UFRJ) recolhia dados sobre a participação de mulheres na comunidade da pós-graduação de Filosofia no Brasil, levantando a pergunta: quantas pesquisadoras mulheres há na filosofia?<sup>1</sup>. Os resultados alarmantes dessa investigação, que mostravam que “uma mulher tem aproximadamente 2,5 vezes menos chance do que um homem de chegar ao topo da carreira profissional” (ARAÚJO, 2016, p. 8), embora causem espanto, não são surpreendentes. Afinal, a predominância masculina se dá tanto nos obje-

tos de pesquisa como no corpo discente e docente dos programas de pós-graduação em filosofia no Brasil, fatores que se alimentam mutuamente.

Ainda que tais eventos possam parecer isolados, hoje reconhecemos que eles fizeram parte daquilo que denominamos primavera das filósofas brasileiras, momento que “começou a chamar a atenção para a baixa proporção de mulheres nesta comunidade e o pouco reconhecimento que ela atribui tanto à obra de filósofas, quanto à pesquisa filosófica sobre questões de gênero” (ARAUJO, 2020, p. 127)<sup>2</sup>. Foi neste momento, portanto, que Mitieli reconheceu que o desconforto que sentia desde a sua graduação se dava sobretudo pela ausência de mulheres, seja no corpo docente, seja nas bibliografias dos cursos. Ainda do ponto de vista pessoal, Mitieli começava a perceber uma cobrança maior, principalmente das alunas, para estudar figuras femininas nas aulas de filosofia. Sua participação no II Vozes Mulheres na Filosofia, realizado na UNICAMP e organizado pela Prof<sup>a</sup> Yara Frateschi, junto de outras professoras e alunas, foi definitiva para o que viria a seguir.

É somente a partir de 2018, por um convite, que Mitieli redireciona suas pesquisas para o estudo de uma filósofa mulher. Katarina Peixoto, pesquisadora que havia recém voltado da Universidade de Paderborn, a qual abriga o Centro de Mulheres Filósofas e Cientistas, criado pela prof. Ruth Hagenruber, que tem por objetivo promover mulheres filósofas e cientistas, além de promover pesquisadores e pesquisadoras no começo da carreira. Assim, imbuída do espírito de revolução suscitado em Paderborn, Katarina convidou Mitieli a estudar Émilie du Châtelet, filósofa do século XVIII. Os resultados iniciais de sua pesquisa em Châtelet foram apresentados na I Conferência Internacional Mulheres na Filosofia Moderna, organizada por Katarina Peixoto (FAPESP/USP) e Pedro Pricladnitzky (UNIOESTE) na UERJ em 2019.

Durante este período, Mitieli organizou o grupo de tradução das obras de Émilie du Châtelet, que, mais tarde, lhe renderia o prêmio Elizabeth da Boêmia, conferido pelo Centro de Mulheres Filósofas e Cientistas, em 2021. Na entrevista abaixo, veja um pouco mais dessa figura tão interessante e generosa que é a Prof<sup>a</sup>. Mitieli Seixas da Silva e seu papel nas lutas das mulheres por espaço e reconhecimento na filosofia brasileira.

—

### **Revista de Filosofia Instauratio Magna [RFIM]:**

*Quando e como foi o seu encontro com Émilie du Châtelet?*

#### **Prof<sup>a</sup> Mitieli Seixas da Silva [MSS]:**

No final de 2018, início de 2019, e foi um renascimento! Foi neste período que eu me deparei com uma filósofa que era do mesmo período (século XVIII) que eu estudei a minha vida inteira. Eu passei 15 anos estudando Kant e eu não fazia ideia da extensão da obra dela, o que é uma coisa interessante. Muitas vezes a desculpa para não ter mulheres no cânone ressoam nas afirmações: “elas escreveram cartas”, “só temos fragmentos”, por isso elas não estão lá, porque o que escreveram não era considerado filosofia. Então, eu me deparo com uma filósofa que tem obra, tem livros, tem dissertação, tem cartas, tem folhetos, tem uma obra extensa. Émilie du Châtelet tinha reconhecimento na sua época, ela era uma interlocutora dos círculos intelectuais. O “célebre” (para usar uma expressão de Kant) Christian Wolff agradece a ela por introduzir Leibniz na França. Ela traduz Newton, comenta Newton, é comentada por Kant e, além disso, os temas de que trata são aqueles que estavam sendo tratados no momento. Isto é, a natureza do espaço e do tempo, os princípios do conhecimento. Estes são assuntos clássicos do século XVIII, em que Kant vai trabalhar e vai fazer a revolução na perspectiva metafísica da

Filosofia. Então, quando eu me deparei com isso, pensei: “aqui tem um mundo para ser explorado”.

**RFIM:** *Foi difícil ter acesso aos materiais de Émilie du Châtelet?*

**MSS:** Nos últimos anos, diversos materiais sobre a Émilie du Châtelet estão sendo publicados, então temos acesso a fontes, dependendo da obra. Atualmente, muitos pesquisadores trabalham na *Institutions de physique*, de 1740/1742. Mas não há tantas pesquisas, por exemplo, sobre a *Dissertação sobre a natureza e a propagação do fogo*. As pesquisas diminuem mais ainda sobre o comentário dela ao Principia de Newton. Mas tem muita coisa acontecendo. Eventos, bibliografia sendo publicada, pesquisadoras e pesquisadores se dedicando a obra dela. Uma edição crítica do *Institutions physiques* está sendo publicada online pela Universidade de Paderborn. Isso é excelente, porque o pessoal está trabalhando direto nas fontes. Nós estamos fazendo a tradução da *Institutions de physique*. Todas essas coisas estão acontecendo agora e é muito, muito bacana, muito surpreendente, estar no meio disso tudo.

**RFIM:** *É importante destacar que o seu estudo em Du Châtelet não é uma mudança drástica de rota de pesquisa, mas uma soma ao que você já vinha estudando desde a sua iniciação científica. Até porque os filósofos não são ilhas, no sentido de estarem isolados de um contexto histórico. Tendo isso em vista, parece que seus estudos em Kant lhe forneceram o contexto necessário para compreender e aprofundar os estudos em Du Châtelet.*

**MSS:** Sim, e isso é extraordinário, porque melhora a minha própria pesquisa. Eu fui formada na tradição de historiadora da filosofia, e é o que

eu consigo fazer de melhor, se a gente pode dizer isso. O que eu sei fazer é análise textual, exegese, análise de argumentos e comparação com os problemas da época e com o pensamento filosófico. São essas ferramentas que eu desenvolvi durante toda a minha vida acadêmica, durante toda minha formação. Agora eu consigo fazer isso de uma maneira melhor, porque eu não me vejo mais restrita a um determinado nome. Assim, estudar Émilie du Châtelet me abre, por exemplo, a possibilidade de estudar Leibniz, a filosofia de Newton, Anne Conway e sua influência em Leibniz. Então, a história da filosofia fica muito mais complexa, muito mais rica, muito mais interessante. Hoje, eu estou fazendo melhor o meu trabalho do que eu fazia há 5, 6 anos atrás, quando Du Châtelet não estava na minha perspectiva.

**RFIM:** *A querela das mulheres não é tema nos escritos de Du Châtelet. Nesse sentido, faço aqui uma provocação: será que é diferente falar sobre as mulheres na história da filosofia e falar das mulheres filósofas?*

**MSS:** Eu acho que são coisas conectadas. São perspectivas diferentes, distintas, mas uma coisa que eu estou convencida, para usar uma expressão que a professora Nastassja Pugliese<sup>3</sup> (UFRJ) usa, é dizer que estamos fazendo uma história da filosofia com perspectiva de gênero, uma história feminista da filosofia. Ou seja, uma história da filosofia que seja acessível à questão de gênero, de raça, de territorialidade, porque isso também é importante. Também são demandas que surgem, pois uma vez que tu reparas: “Se tem mulheres aqui, por que não estávamos vendo?”, “Bom, então será que não tem negros aqui também?”, “Será que não tem pessoas não ocidentais aqui nessa história?” Assim abrem-se muitos caminhos de pesquisas, por isso que fica muito mais difícil, muito mais complexo, muito mais rico.

Primeiro, a perspectiva de gênero ajuda que a gente observe as injustiças e perceba que nós não somos tão poderosos quanto achávamos que éramos. Não há mais aquele pensamento de “se eu dominar esse filósofo, estou dominando o meu campo”. As coisas são mais complexas do que isso. Tem camadas, tem conversas que foram feitas na época. A Émilie du Châtelet estava conversando com todo mundo que era importante, por exemplo, D’Alambert, Voltaire, Diderot. O texto dela foi traduzido para o alemão e italiano logo depois de sua publicação. Professoras como a Laura Bassi estavam usando o livro dela em sala de aula.

**RFIM:** *Usando em sala de aula, logo que foi publicado? Quem foi Laura Bassi?*

**MSS:** A Laura Bassi deu aula na Universidade de Bolonha, uma figura interessante e que não sabemos muito [ela foi a primeira mulher a dar aulas oficialmente em uma universidade na Europa]. Tem também a professora Maria Caetana Agnesi, que trabalhou com esses temas na Universidade de Bolonha. A Émilie du Châtelet está fora do ensino formal, ela foi tutorada em casa, mas isso foi por acidente, porque seu irmão e pai eram pessoas mais abertas e permitiram que ela estudasse. É nesse período do século XVIII que começa a pipocar algumas professoras. Claro que havia tutoras, mas surgiam também algumas professoras institucionalizadas em alguns lugares. Então, é super interessante, porque é uma história que nos obriga a olhar para essas professoras que, às vezes, separamos dos grandes filósofos. Mas, qual o papel dessas professoras? Por que elas não estão no panteão dos filósofos? Porque estavam produzindo livros-texto, produzindo material de aula, elas estavam formando pessoas e, pelo seu apagamento, vamos ter que resgatá-las também.



Mas, por isso, que a história feminista da filosofia não é apenas uma história da filosofia com perspectiva de gênero. O que na verdade a professora Nastassja Pugliese está dizendo é que temos que fazer uma história da filosofia melhor. Ela está nos lembrando que a história da filosofia é algo que precisa de uma lente de aumento, para que a gente possa fazer melhor nosso trabalho.

**RFIM:** *Ao dizer que é preciso de lentes de aumento para fazer melhor o nosso trabalho em filosofia, você acredita que é preciso pensar um novo método de fazer filosofia?*

**MSS:** Há dois grandes grupos de problemas quando vamos estudar mulheres na filosofia e que são, em geral, apelos para justificar a exclusão de uma mulher do cânone. O primeiro tipo se refere aos supostos problemas internos. Por exemplo, a qualidade do trabalho, a temática, a obra, entre outros. Se essa mulher escreveu sobre a Felicidade, mas o modo como ela escreveu não é diferente de como um homem escreveu, então, a primeira coisa a dizer é que a mulher até pode estar falando sobre temas filosóficos, mas o modo como ela apresenta não é filosófico, mas outra coisa, por exemplo, uma obra histórica, sociológica, antropológica, qualquer outra coisa menos filosofia. Isso é um primeiro modo de desqualificar, supostamente por razões internas. Outro exemplo é quando o tema não é considerado filosófico, como é o caso da questão de gênero.

O segundo modo de desqualificar é dizer o seguinte: ‘é uma mulher, de determinado período e tudo mais, mas ela não tem obra, ela tem outras coisas que vamos encontrar meio esparsas’. Bom, temos os filósofos pré-socráticos, dos quais só nos restaram fragmentos. Mesmo assim, temos 2000 anos de historiografias. As pessoas estão falando sobre eles, não é?

Sócrates não escreveu uma palavra e é um filósofo reconhecido, que aparece em todos os livros didáticos. Outro preconceito recorrente é dizer que elas não estabeleceram interlocução com outros filósofos. Então, seria por isso que elas não estão no cânone, que é formado por certas relações. Mas isso também não é verdade. Se a gente pega, por exemplo, além de Du Châtelet, há a Elisabeth da Boêmia, que estabeleceu uma troca com Descartes; Lady Masham, com Leibniz; Christine de Pizan que responde Aristóteles. Mesmo que essas mulheres não estivessem institucionalizadas dentro das academias, elas estavam discutindo com as mesmas pessoas de dentro da academia e sobre os mesmos temas.

Há essas questões que usam para tirar as mulheres do lugar que lhes é de direito. É importante ressaltar que são questões externas à obra, não internas. Hoje em dia, nós podemos notar que, no fim das contas, elas vão ser excluídas por misoginia. Ou porque elas foram reiteradamente excluídas já no seu tempo mesmo. Embora elas tenham interlocução, para excluí-las bastava não as responder, ou dizer que não foram elas que escreveram determinada obra, como é o caso do escrito *Sobre a Liberdade*<sup>4</sup> que antes era atribuído a Voltaire, mas agora se descobriu é da Du Châtelet. E quantos mais escritos não devem ter por aí, na mesma situação? Era uma prática reiterada na época em que elas viviam.

Em outros casos, embora elas tivessem suas publicações respeitadas, elas vão ser apagadas depois da morte. Por isso a importância da inspeção da historiografia do século XIX, pois no século XX, essas mulheres vão sumir dos livros de história da filosofia, vão sumir da interlocução. Enquanto isso, temos casos de 250 anos de tradição de comentário em Kant. Temos uma comunidade muito ativa, por exemplo, em português, sobre Kant. Tem a sociedade Kant, uma vasta biografia e isso é ótimo, não es-

tou reclamando, até porque me ajudou muito. Isso é ótimo para a nossa comunidade, porque conseguimos formar muito bem os estudantes na graduação, com todo esse acesso a material em português. Mas, por outro lado, no que se refere às mulheres, não tem tradução, não temos trabalhos em português, não há comentários em português, ou até mesmo em outras línguas, ainda é algo incipiente, até mesmo nos melhores casos, como é com a Du Châtelet. Ainda estamos engatinhando. Se compararmos com outra tradição filosófica, então tem muitas questões em aberto de interpretação mesmo.

Por não ter tradução das obras dessas mulheres, dificulta oferecer aulas na graduação sobre elas. Se não oferecemos na graduação, muito dificilmente veremos pessoas que entram no mestrado, ou no doutorado com um projeto voltado para essas mulheres.

Mas, tudo isso tem um lado positivo que é o de reconhecer que como tem muita coisa para ser feita, então tem muito campo para estudar. Temos muito trabalho.

**RFIM:** *Concordo com você, por isso temos que batalhar por mais traduções e publicações de obras das mulheres, sem deixar de batalhar por um reconhecimento interno da área de filosofia.*

**MSS:** Sim, precisamos crescer e fazer o feijão com arroz do trabalho filosófico. Não só traduzir as obras, criar grupos de estudo e fazer eventos. Ao tornar isso um tema precisamos da ocupação curricular, ocupar os espaços acadêmicos com essas mulheres. Por exemplo, em um evento sobre o Rousseau, enviar um trabalho sobre a Wollstonecraft. Vamos tentando ocupar, uma ocupação em todos os níveis.

Assim, devemos criar maneiras de fazer material didático para o ensino médio, trazer essas mulheres para as nossas disciplinas, cobrar os professores. Enquanto professora, não é nada confortável ser cobrada pelos alunos. Por outro lado, é algo que pode renovar o interesse dos estudantes para temas que já são mais tradicionais. Eu acho completamente válido que essas demandas cheguem. Temos que cobrar que mais mulheres estejam incluídas nos cursos, não apenas naqueles que são obrigatórios, mas nos complementares e que não fique restrito à pós-graduação, mas já apareça na graduação também. É um movimento que não pode parar, faz parte da política do nosso trabalho, que se trata de conversar e pressionar para fazer dessa pauta, uma pauta importante, também, para nossa comunidade filosófica.

**RFIM:** *Um tema inevitável é a questão das mulheres na filosofia e a maternidade. Você é mãe da Cecília e da Lorena, a Du Châtelet teve três filhos e, no segundo semestre de 2022, você ofereceu uma disciplina sobre maternidade. Como podemos falar da maternidade como um conceito filosófico e como um efeito prático?*

**MSS:** Primeiramente, foi quando eu tive a Cecília, que caí na realidade. Eu sempre fui muito protegida no ambiente que circulava com a minha orientadora, com as minhas professoras e professores. Eu me considero muito privilegiada, no sentido de que não sofri assédio na academia, esse tipo de horror que agora eu escuto como professora das nossas alunas. Mas, quando a gente se torna mãe, a gente se dá conta que a igualdade é um privilégio de algumas mulheres brancas e de uma certa classe social e que não se aplica quando elas se tornam mães. Foi aí que me dei conta do quanto as coisas são difíceis, sabe? Como é forte o impacto na carreira, inacreditável! Por exemplo, no meu currículo eu não tenho nada publi-

cado em 2021. O que eu vou publicar em 2023, eu escrevo em 2022. E 2020 foi o ano da pandemia, que eu fiquei trancada em casa com um bebê de um ano e meio. Não foi só para mim, aconteceu para o meu marido também, mas é um choque quando tu se dá conta de como a tua produtividade cai. Tu começa a enfrentar dificuldades que outras mulheres, seja por classe social ou por raça, já estavam enfrentando antes. Isso impacta muito claramente. Foi a partir daí que comecei a estudar a maternidade de um ponto de vista filosófico. Convidada pela minha colega Melina Duarte, professora na Universidade do Ártico/Noruega, que estava organizando um *guidebook*<sup>5</sup> sobre diversidade para o ensino superior, que comecei a pesquisa. Foi nesse período que descobri a enciclopédia da professora canadense Andrea O'Reilly, o *Journal of the Motherhood Initiative* associado com a Demeter Press<sup>6</sup>, uma revista acadêmica só sobre o tema da maternidade. Tem todo um campo de estudos que importa para a filosofia: maternidade e fenomenologia, maternidade como política, moralidade da maternidade, enfim, tem todo um campo de estudos. Foi só quando eu vivi a maternidade na pele que eu senti a necessidade de buscar essas questões. Primeiro eu vivi a prática e depois eu busquei resposta para essas inquietações. Então, a maternidade veio como uma preocupação teórica depois da experiência. Mas, foi uma satisfação. É um tema que me pegou de tal maneira que eu pensei em oferecer uma disciplina sobre isso. Eu ofereci essa disciplina na pós-graduação e foi maravilhoso. É um momento importante de, além de colocar as dificuldades, perceber que você não está sozinha.

**RFIM:** *Como foi ser reconhecida pelo prêmio Elizabeth da Boêmia, como ele impactou o seu grupo de pesquisa, como foi o pós-prêmio?*

**MSS:** São dois níveis de impactos. O primeiro é no nível do reconheci-

mento do grupo, do impacto na autoestima do grupo, do reconhecimento de sua importância e da importância do trabalho que estamos fazendo. Em segundo lugar, é a nível prático mesmo, da vida. Depois do prêmio, ganhamos o Edital Universal do CNPq, que vai permitir que a gente faça um evento que estamos para realizar desde 2020 sobre tradução. Quando eu apliquei em meu nome, eu achei que não fosse conseguir, porque pensei que eu não tinha currículo para isso. Mas, acredito que o prêmio tenha dado um peso para o reconhecimento do nosso trabalho como um grupo de pesquisa, porque agora nosso grupo tem um selo internacional, um reconhecimento de que estamos no caminho certo. O grupo é formado por professores de três regiões do Brasil, sul, sudeste e nordeste, com parceiros na UFSM, UFBA, UFRGS, UNIOESTE, USP, além dos nossos orientandos. Esse evento que pretendemos realizar em 2023, será sobre tradução, versão, pesquisa e produção de material didático para o ensino médio.

***RFIM:** Por fim, pensando no que você disse sobre contar a história de quem não chegou até aqui, gostaria de pedir uma reflexão final sobre isso.*

**MSS:** Atualmente, a Filosofia é radicalmente diferente de 10 anos atrás, quando eu era estudante, por exemplo. Eu acho que o hoje o incômodo de deixar pessoas para trás é um incômodo geral, compartilhado cada vez por mais professoras e professores, e isso acaba sendo um ganho para a nossa comunidade, porque agora, se sabemos, por exemplo, de um caso de assédio, isso não fica mais apenas como uma “história de corredor”, na tentativa de evitamos o assunto. Ao contrário, nós conversamos sobre isso, buscamos abrir caminhos institucionais para resolver, o que faz com que as pessoas se deem conta das violências que sofrem e possam, através disso,

denunciar. Então temos um pouco mais de proteção institucional, que eu acredito ser derivado dessa nossa consciência de classe, enquanto mulheres, que estão em um ambiente que, eu não tenho dúvidas, é hostil para a presença delas.

Nós precisamos, portanto, criar um ambiente que seja propício para que as mulheres se desenvolvam, dando as condições para que elas floresçam dentro da área, que possam enxergar uma perspectiva de futuro, na qual tenham a possibilidade de orientar suas pesquisas sem sofrerem assédio ou serem ridicularizadas, ou seja, para que sua carreira e suas pesquisas possam dar certo. Assim, quando em caso de assédio, que elas consigam procurar outras mulheres e os caminhos institucionais para receber apoio e proteção. É necessário incentivar que fujam de pessoas com atitudes predadoras e protejam outras mulheres, também, porque nós temos muito trabalho pela frente e quem vai fazer esse trabalho? Nós mesmas. A filosofia tem um grande passado pela frente, como diz Katarina Peixoto<sup>7</sup>, e precisamos de mão de obra, então venham estudar com a gente. Nós temos o direito de ocupar esse espaço. Nós merecemos!

## Notas

**1.** ARAÚJO, Carolina. **Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015**. São Paulo: ANPOF, 2016, disponível em [http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina\\_Artigo\\_2016.pdf](http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf) acesso em 02/03/2023.

**2.** ARAÚJO, Carolina. A primavera de 2016. **Ideação**, v. 1, n. 42, p. 126-140, 2020.

**3.** PUGLIESE, N. O que é a história feminista da filosofia? **Coluna Anpof**. 07 março de 2021. Disponível em: <https://www.anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/o-que-e-a-historia-feminista-da-filosofia2>. Acesso em: 16/03/2023.

**4.** DU CHÂTELET, E. On Freedom. **Project Vox**. 2021. Disponível em: <https://philarchive.org/rec/DUCOF>. Acesso em: 16/06/2023.

**5.** DUARTE, M; LOSLEBEN, K; FJØRTOFT, K (Eds). **Gender Diversity, Equity, and Inclusion in Academia: a conceptual framework for sustainable transformation**. Londres & Nova York: Routledge, 2023. Disponível em: <<https://www.taylorfrancis.com/books/oa-edit/10.4324/9781003363590/gender-diversity-equity-inclusion-academia-melina-duarte-katrin-losleben-kjersti-fj%C3%B8rtoft?refId=90f38c54-9236-462e-87dd-fdf2b4628f12&context=ubx>> . Acesso em 11 de maio de 2023.

**6.** Journal of the Motherhood Initiative. Disponível em: <https://journalofmotherhoodinitiative.org/>. Acesso em: 16/03/2023.



7. PEIXOTO, K. Mulheres na História da Filosofia: a tarefa filosófica de um feminismo sem onda. **Coluna Anpof**. 13 de março de 2023. Disponível em: <https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/mulheres-na-historia-da-filosofia-a-tarefa-filosofica-de-um-feminismo-sem-onda>. Acesso em: 16/03/2023.