


Caos

v.1, n.30, ano 24, jan./jun. 2023



Dossiê
TEORIA CRÍTICA

CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais

Curso de Ciências Sociais

Centro de Ciências Humanas, Letras e
Artes Universidade Federal da Paraíba

Publicação semestral da Coordenação do Curso de Ciências Sociais, v. 1, n. 30, jan./jun. 2023
ISSN 1517-6916 (online)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano de Léon, UFPB, Brasil
Antonádia Monteiro Borges, UNB, Brasil
Edmundo Pereira, Museu Nacional/UFRJ, Brasil
Frédéric Vandenberghe, IFCS/UFRJ, Brasil
Karina Biondi, UEMA, Brasil
Lisabete Coradini, UFRN, Brasil
Maristela Oliveira de Andrade, UFPB, Brasil
Miqueli Michetti, UFPB, Brasil
Sônia Weidner Maluf, UFPB, Brasil
Stênio José Paulino Soares, UFBA, Brasil
Tássia Rabelo de Pinho, UFPB, Brasil
Vagner Gonçalves da Silva, USP, Brasil

EDITORIA

Giovanni Boaes (UFPB), Adailton Aragão (UFMT/UFPB), Mohana Morais (UFPB) e
Deise Santos do Nascimento (UFCA)

ASSISTENTES EDITORIAIS

Geziane Oliveira, UFPB, Brasil
Lais Campos Casado, UFPB, Brasil

COMISSÃO EDITORIAL

Aina Azevedo Guimarães, UFPB, Brasil
Gustavo Ferreira da Costa Lima, UFPB, Brasil
Luciana Aliaga, UFPB, Brasil
Pedro Francisco Guedes do Nascimento, UFPB, Brasil
Thiago Panica Pontes, UFPB, Brasil

REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO

Giovanni Boaes
Revisão de inglês: Adriano de León

CAPA

Jonas de Sene Pinto
Gerente de capa: Aina Azevedo Guimarães
Fotografia: “Azul”
Créditos: Mirella Brito

Universidade Federal da Paraíba. Coordenação do Curso de Ciências Sociais. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Bloco V, Campus I — Cidade Universitária. CEP: 58.051-900. João Pessoa, Paraíba, Brasil. Telefone: (83) 3216-7092. E-mail: revistacaos99@gmail.com.

Caos

Publicação da Coordenação do Curso de Ciências Sociais
Universidade Federal da Paraíba
(Campus I – João Pessoa)

ANO 24

volume 1

número 30

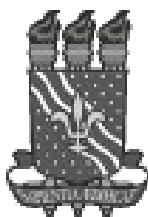
jan./jun. 2023

ISSN 1517-6916 (online)

Dossiê Temático

TEORIA CRÍTICA

Simone Magalhães Brito
(organizadora)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor: Valdiney Veloso Gouveia

Vice-reitora: Liana Filgueira Albuquerque

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Rodrigo Freire de Carvalho e Silva

Vice-diretor: Marcelo Sitcovsky Santos Pereira

CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador: Gustavo Ferreira da Costa Lima

Vice-coordenador: Pedro Francisco Guedes do Nascimento

Indexação e Registros



PKP|INDEX

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C111 CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais/Coordenação do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. – v. 1, n. 30 (jan./jun. 2023). – João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, Coordenação do Curso de Ciências Sociais.

Semestral

Publicação online: www.periodicos.ufpb.br/index.php/caos

ISSN: 1517- 6916

1. Antropologia. 2. Ciência Política. 3. Sociologia.

- 6 EDITORIAL
Adailton Aragão, Mohana Morais, Laís Casado, Geziane Oliveira,
Deíse Nascimento

DOSSIÊ TEORIA CRÍTICA / CRITICAL THEORY DOSSIER

- 11 TEORIA CRÍTICA: apresentação do dossiê / *CRITICAL THEORY: presentation of the dossier*
Simone Magalhães Brito
- 18 A ARTE DESAFIA O PRINCÍPIO DA RAZÃO? Reflexões sobre arte e política a partir do pensamento de Herbert Marcuse / *DOES ART DEFY THE PRINCIPLE OF REASON? Reflections on art and politics from the perspective of Herbert Marcuse*
Isaura Tupiniquim
- 39 DA ESTRUTURA À (RE)PRODUÇÃO BUROCRÁTICA: a produção social da indiferença no processo de remoção dos moradores da comunidade Jardim Edith e Água Espraiada em São Paulo nos anos de 1990 / *FROM STRUCTURE TO BUREAUCRATIC (RE)PRODUCTION: the social production of indifference in the process of removal of residents of the community Jardim Edith and Água Espraiada in São Paulo in the 1990s*
Rodrigo Ferreira
- 60 TEORIA CRÍTICA E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS: reflexões e possibilidades no campo teórico / *CRITICAL THEORY AND ETHNIC-RACIAL RELATIONS: reflections and possibilities in the theoretical field*
Roberto E. Alexandre de Abreu
- 77 AS ANTINOMIAS DO PROGRESSO: Theodor Adorno, Amy Allen e a descolonização da teoria crítica / *THE ANTONINOMIES OF PROGRESS: Theodor Adorno, Amy Allen and the decolonization of critical theory*
Anna Kristyna Araújo da Silva Barbosa
- 103 IMAGENS DIGITAIS E COMUNIDADES IMAGINADAS: uma analogia entre videogames, imperialismo e indústria cultural / *DIGITAL IMAGES AND IMAGINED COMMUNITIES: an analogy between videogames, imperialism and cultural industry*
Gabriel Maia de Oliveira
- 123 “UM FRAGMENTO DA LIBIDO E O REPRESENTANTE DO MUNDO”: elementos para uma antropologia filosófica a partir de Theodor Adorno / *“A FRAGMENT OF LIBIDO AND THE REPRESENTATIVE OF THE WORLD” : elements for a philosophical anthropology from Theodor Adorno*
Esdras Bezerra Fernandes de Araújo

- 139 A RADICALIDADE DA TEORIA CRÍTICA, SEUS REFLEXOS NO GRUPO KRISIS E NAS FORMULAÇÕES DE PAULO ARANTES / *THE RADICALISM OF CRITICAL THEORY, ITS REFLECTIONS ON THE KRISIS GROUP AND ON PAULO ARANTES' FORMULATIONS*
Rodrigo Campos Vieira Lima

ARTIGOS / ARTICLES

- 157 SOCIEDADE DE CONSUMO E OS SENTIDOS E SIGNIFICADOS SOCIAIS DA NARRATIVA DO CONSUMO MINIMALISTA / *CONSUMER SOCIETY AND THE SENSES AND SOCIAL MEANINGS OF THE MINIMALIST CONSUMPTION NARRATIVE*
Anderson Moebus Retondar
- 175 ONDE ESTÃO AS MULHERES? Os lugares das artesãs na comunidade do Alto do Moura – PE / *WHERE ARE THE WOMEN? The artisans' places in the Alto do Moura – PE community*
Denise Clementino de Souza, Jessica Rani Ferreira de Sousa, Marcio Gomes de Sá, Myrna Suely Sila Lorêto
- 202 “EU SOU A CONSTITUIÇÃO!”: governo Bolsonaro e utilização de instrumentos coercitivos em nome do Estado / *“I AM THE CONSTITUTION!”: Bolsonaro government and use of coercive instruments on behalf of the State*
Andréa Joana Sodrê de Sousa Garcia, Ana Carolina Torrente Pereira, Karlene Carvalho Marinho de Araujo

ENTREVISTA / INTERVIEW

- 226 DA SOCIOLOGIA DA COMUNICAÇÃO A BALZAC: diálogo sobre trajetória e interdisciplinaridade com Lília Junqueira / *FROM THE SOCIOLOGY OF COMMUNICATION TO BALZAC: dialogue on trajectory and interdisciplinarity with Lília Junqueira*
Lília Maria Junqueira, Mohana Ellen Brito Morais Cavalcante

RESENHA / REVIEW

- 250 RACISMO, EUGENIA E DESIGUALDADES: uma leitura crítica da obra de Gobineau / *RACISM, EUGENICS AND INEQUALITIES: a critical reading of Gobineau's work*
Anderson dos Santos Cordeiro

Este editorial merece ser iniciado lembrando a trajetória da Revista Caos enquanto periódico estudantil. Ela foi criada em 1999, funcionando continuamente até o ano de 2012. Após sete anos sem atividades, em 2019, retorna às atividades, com hospedagem no Portal de Periódicos da UFPB. Nos últimos anos, os editores tinham como objetivos manter o fluxo contínuo, com publicações semestrais e conseguir ser avaliada pela Capes.

Depois do longo hiato, a retomada da Revista Caos começou com sua publicação de dezembro de 2019, com o dossiê *ESTUDOS LEGISLATIVOS: AGENDAS DE PESQUISA*, o qual nos deu fôlego e desejo de continuar os trabalhos que, muitas vezes, são difíceis, solitários e com certo ar de resistência.

O ano de 2023 se iniciou com os almejados refrescos, pois tivemos a grata surpresa de receber o resultado da Avaliação Quadrienal (2017-2020) da Capes, sendo a Revista Caos classificada no estrato Qualis B1. Reconhecimento de um trabalho que envolve não só os editores, mas também os/as pareceristas, autores/as, colaboradores/as, revisores, comissão editorial etc. São muitas mãos que tornam esse braço do saber científico possível. Felizes, podemos dizer que conseguimos cumprir, mesmo com algumas dificuldades, sobretudo nos últimos quatro anos, o nosso objetivo principal, que é a perpetuação e divulgação das pesquisas com tenacidade.

A perspectiva é positiva no sentido de continuar promovendo a responsabilidade social e oferecendo à comunidade acadêmica um espaço democrático para a disseminação da informação e do conhecimento, fruto das reflexões de diversos grupos de pesquisadores e acadêmicos das várias áreas do conhecimento, que resultam em novos conhecimentos.

Atentos às demandas do contexto social, os/as autores/as que colaboram neste número alinham seus estudos com a realidade por meio de diferentes abordagens, demonstrando, por meio de seus resultados, as contribuições que a ciência pode oferecer para melhorar a vida em sociedade, desde que colocada em prática.

Nesse sentido, reforçamos a importância dos periódicos científicos para a sociedade, uma vez que a ciência e a produção científica, sobretudo nos últimos anos, têm



sido colocadas em evidência, de uma forma que tem levado as pessoas a desacreditarem na sua eficiência e eficácia. As instituições acadêmicas, como produtoras do conhecimento científico, devem ter a responsabilidade e o compromisso de garantir a permanente circulação de canais de informação, como os periódicos científicos.

Nesta primeira edição de 2023, apresentamos o dossiê *TEORIA CRÍTICA*, organizado por Simone Magalhães Brito, docente do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Graduada em ciências sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (2000), mestra em sociologia (2002) pela mesma universidade e *PhD* em sociologia pela *Lancaster University* (2007). Desenvolve pesquisas e estudos no campo da sociologia da moral, teoria sociológica e metodologia da pesquisa.

Nas páginas que seguem, apresentamos a coletânea com oito textos compondo o dossiê *TEORIA CRÍTICA*, cuja apresentação dos artigos será feita pela organizadora no primeiro texto.

Além disso, esta edição traz três artigos livres, sendo o primeiro escrito por Anderson Moebus Retondar. Ele nos apresenta o texto *SOCIEDADE DE CONSUMO E OS SENTIDOS E SIGNIFICADOS SOCIAIS DA NARRATIVA DO CONSUMO MINIMALISTA*, no qual destaca as novas práticas de consumo na sociedade contemporânea. O autor analisa o arcabouço histórico do consumismo, do ponto de vista sociológico, embasado em investigações das narrativas em redes sociais e nas dinâmicas da sociedade do consumo, bem como no chamado *movimento anticonsumo*, popularmente conhecido como *consumo minimalista*.

O segundo artigo livre traz relatos etnográficos, no qual os/as autores/as Denise Clementino de Souza, Jessica Rani Ferreira de Sousa, Marcio Gomes de Sá e Myrna Suely Silva Lorêto nos apresentam o texto *ONDE ESTÃO AS MULHERES? OS LUGARES DAS ARTESÃS NA COMUNIDADE DO ALTO DO MOURA – PE*. Ao longo das páginas, o artigo nos permite conhecer a história das mulheres artesãs do Alto do Moura, um centro de artes figurativas localizado em Caruaru, município do estado de Pernambuco, e como elas ocupam espaços distintos na comunidade. O texto aborda uma discussão que envolve desde os mecanismos sociais, econômicos e culturais até a divisão sexual do trabalho.

O terceiro artigo livre é apresentado por Andrea Joana Sodré de Sousa Garcia, Ana Carolina Torrente Pereira, Karlene Carvalho Marinho de Araujo, intitulado “*EU SOU A CONSTITUIÇÃO!*”: GOVERNO BOLSONARO E UTILIZAÇÃO DE INSTRUMENTOS COERCITIVOS EM



NOME DO ESTADO. O artigo oferece análises teóricas e críticas sobre as relações entre Estado, governo e indivíduos durante o governo do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro. Em particular, examina a utilização de mecanismos de opressão e coerção contra aqueles que se opuseram ao seu governo. Essas ações autoritárias são consideradas ameaças à democracia brasileira.

Trazemos também, com alegria e satisfação, uma entrevista com Lília Junqueira, recém-aposentada do quadro de professores do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Durante pouco mais de 2 horas, a professora conversou com Mohana Morais sobre sua trajetória de vida, que está intrinsecamente ligada à carreira docente. O texto, intitulado *DA SOCIOLOGIA DA COMUNICAÇÃO A BALZAC: DIÁLOGO SOBRE TRAJETÓRIA E INTERDISCIPLINARIDADE COM LÍLIA JUNQUEIRA*, não apenas presta uma homenagem à professora, mas também oferece aos leitores a oportunidade de conhecer ou relembrar suas contribuições à sociologia ao longo de mais de 30 anos dedicados às ciências sociais.

E finalizando a edição de número 30, trazemos uma resenha livre apresentada por Anderson Santos Cordeiro, intitulada *RACISMO, EUGENIA E DESIGUALDADES: UMA LEITURA CRÍTICA DA OBRA DE GOBINEAU*. A resenha aborda a questão racial com foco nas teorias de Arthur de Gobineau, com base em sua obra *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*. O autor analisa a influência dessa obra em nossa sociedade, especialmente para fins políticos entre os séculos XIX e XX, tanto na Europa como no Brasil. Ele destaca que intelectuais brasileiros, como Oliveira Viana, João Batista Lacerda e Nina Rodrigues, foram influenciados a discutir questões raciais, degeneração, civilização e a demonização da miscigenação com base nos escritos de Gobineau. O autor argumenta que a obra de Gobineau serviu como base para a disseminação do racismo no Brasil e no mundo.

Neste número, tivemos a satisfação de receber as assistentes editoriais, que são as novas integrantes da equipe. A primeira é a professora e socióloga Geziane Oliveira, mestra em sociologia pelo PPGS/UFPB, graduada em ciências sociais pela UFPB e professora da rede de ensino estadual do estado do Espírito Santo, SEDU/ES. A segunda é a professora e socióloga Laís Campo Casado, mestra em sociologia pela UFPE, que atualmente está desenvolvendo pesquisa de doutorado no PPGS/UFPB sobre o papel dos imigrantes nos processos eleitorais no Brasil e Reino Unido. Também contamos com a



colaboração de Deíse Santos do Nascimento, doutora e mestra em ciência da informação pelo PPGCI/UFPB, graduada em biblioteconomia pela UFPB, e professora da Universidade Federal do Cariri – UFCA, além de ser líder do grupo de pesquisa SABERES. Damos as boas-vindas a todas elas.

BOA LEITURA.

OS/AS EDITORES/AS.





| DOSSIÊ TEORIA CRÍTICA |

TEORIA CRÍTICA: apresentação do dossiê**CRITICAL THEORY: presentation of the dossier**

Simone Magalhães Brito *

Resumo

O texto apresenta um conjunto de artigos produzidos como trabalho final da disciplina Teoria Crítica, oferecida a alunos de mestrado e doutorado do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPB no segundo semestre de 2021. Os artigos buscam construir um debate com a primeira geração dos teóricos da Escola de Frankfurt para compreender os fundamentos do autoritarismo contemporâneo, mas também para criar diálogos com teorias críticas e diagnósticos contemporâneos, atualizando o núcleo do projeto crítico-emancipatório.

Palavras-chave: teoria crítica; capitalismo; emancipação; decolonialidade.

Abstract

The text presents a set of articles produced as the final project of the Critical Theory discipline, offered to master's and doctoral students in the Sociology Graduate Program at UFPB in the second semester of 2021. The articles aim to build a debate with the first generation of theorists from the Frankfurt School to understand the foundations of contemporary authoritarianism, but also to create dialogues with contemporary critical theories and diagnoses, updating the core of the critical-emancipatory project.

Keywords: critical theory; capitalism; emancipation; decoloniality.

O pensamento crítico, que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história.

Adorno e Horkheimer (1991, p. 9).

Para mim, é uma grande alegria e satisfação que a Revista Caos tenha acolhido este dossiê dedicado a reflexões sobre a *teoria crítica*. Da mesma forma, sinto-me gratificada por tê-lo proposto e organizado. O conjunto de artigos aqui apresentados foi resultado da disciplina de mesmo nome, oferecida aos alunos de mestrado e doutorado do

* Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. Doutora em Sociologia pela *Lancaster University*, Londres. E-mail: simonebritto@gmail.com.



Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPB, durante o segundo semestre de 2021. Além da importância desta revista para a formação em ciências sociais, também é motivo de alegria e alívio que já não estejamos mais sob as mesmas condições do momento de nosso curso, realizado de modo remoto e marcado pelas emoções que só a conjunção de uma pandemia com um governo autoritário poderia produzir. Em 2023, já não sentimos que estamos nos afogamos como nos afogávamos em 2021 (ainda que o refrão de *Sujeito de sorte* continue tocando)... Nesse sentido, o conjunto de textos que agora se oferece aos leitores da *Caos* é uma espécie muito particular de testemunho sobre como dialogamos e aprendemos com os autores da primeira geração da Escola de Frankfurt naquele período. Foi a primeira vez, em meus muitos anos lecionando sobre teoria crítica, em que ninguém reclamou do “pessimismo dos rapazes”.

Desde o início, a ideia do curso foi construir um debate com a primeira geração dos teóricos da Escola de Frankfurt, principalmente para estabelecer os fundamentos de uma compreensão do autoritarismo, mas também para criar diálogos com teorias e diagnósticos contemporâneos, atualizando seu núcleo crítico emancipatório. Contudo, a construção de diálogos produtivos com a teoria social contemporânea precisa começar enfrentando alguns problemas que surgem com o desenvolvimento do projeto apresentado por Horkheimer (2010) em *Teoria crítica e teoria tradicional* numa linhagem acadêmica, com o fortalecimento de pesquisas disciplinares (uma vez que a teoria crítica é um projeto interdisciplinar) e também com a ampliação do horizonte da própria crítica a partir da aceleração dos embates políticos e morais no capitalismo tardio.

Em meio a esses problemas, dois merecem destaque. Primeiro deles diz que é preciso lidar com a ideia de que a perspectiva da primeira geração teria perdido sua radicalidade. Segundo Bronner (2017, p. 17), a teoria crítica estaria “ameaçada pela reificação que procurou combater, pela falta de propósito político construtivo, uma virada para o metafísico e a exegética”. Talvez uma certa tendência exegética seja um dos preços pagos pela institucionalização acadêmica e, certamente, será um questionamento mais pesado às teorias crítico-emancipatórias. Longe de revelar um limite teórico da tradição em questão, essa discussão apresenta um problema para o pensamento em geral: o modo como os processos de formação intelectual e produção do conhecimento passam a ser produzidos em um mercado, seguindo uma lógica industrial que prioriza sentidos de



especialização. Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que, de um ponto de vista substantivo, o conflito entre teorias tradicionais e críticas transforma o campo do saber. Assim, ainda que as teorias crítico-emancipatórias não possam revolucionar imediatamente o campo da ciência, mantêm um trabalho fundamental de contraponto e produção de ferramentas teóricas para autorreflexão da sociedade.

Quanto ao segundo problema, Amy Allen chama atenção para uma questão que toca diretamente na constituição da teoria crítica contemporânea: a ausência de uma reflexão mais séria sobre as relações entre o universalismo moral que está na base da sua fundamentação normativa e o imperialismo europeu ou “o próprio eurocentrismo do Iluminismo e, portanto, seus envolvimento contínuos com a colonialidade do poder” (ALLEN, 2016, p. 204). Dito de modo direto, trata-se da ausência de uma reflexão sistemática sobre a colonialidade, o que se constituiria um empecilho ao desenvolvimento dos potenciais reflexivos da segunda e terceira gerações da teoria crítica. É justamente na crítica à concepção de progresso desenvolvida pela primeira geração que Allen encontra os fundamentos de uma análise do poder com potencial para descolonizar a teoria crítica contemporânea.

O modo como Allen busca reconstruir o fundamento emancipatório da teoria crítica abre caminho para a constituição de pontes teóricas e metodológicas com o pensamento pós-colonial, os feminismos, a teoria racial crítica, dentre outros projetos intelectuais. Diante desse projeto intelectual ambicioso, paira uma certa dúvida se o que está em jogo é eleger uma tradição de pensamento como modelo para todas as outras. Em conexão com o problema anterior, podemos imaginar que o pensamento da primeira geração da Escola de Frankfurt, apesar de sua história, possa ser usado fiel da balança das teorias críticas respeitáveis, limitando experimentos intelectuais de linhagens do pensamento periférico. Assim, é preciso lidar com o fato de uma certa desconfiança de que a permanência do olhar sob a primeira geração da Escola de Frankfurt seja um lance estratégico para continuidade da hegemonia do pensamento europeu. Ainda que essa desconfiança seja problemática e que seu anacronismo ponha em risco a compreensão da produção social das teorias sociais, precisamos conceder, uma vez que a crítica é movimento, que talvez possua um *momento de verdade* e que a reflexão sobre elementos regressivos na teoria deve ser permanente. Desse modo, como aponta Patrícia Hill Collins, “essa tendência de usar uma pequena lista de teorias sociais existentes e definidas



a priori como arquétipos ‘críticos’ para a própria teoria social crítica desvia a atenção dessa teoria como um *projeto intelectual contínuo*” (COLLINS, 2022, p. 95, grifo meu). Por este caminho, temos a chave para realizar as conexões entre a primeira geração da teoria crítica e as teorias sociais críticas contemporâneas: trabalhar a continuidade de um projeto emancipatório em meio às contradições do capitalismo.

Desse modo, não se trata de tomar como meta a defesa da autoridade intelectual da teoria crítica produzida pela primeira geração da Escola de Frankfurt, mas sim de produzir encontros num *projeto intelectual contínuo* de enfrentamento dos processos de reificação e frieza, de construção de uma livre associação de pessoas livres. Para isso, as pesquisas desenvolvidas no Instituto de Pesquisa Social sobre a relação entre capitalismo, violência e autoritarismo fornecem bases importantes para a constituição do pensamento crítico contemporâneo. Em suma, a tarefa da crítica não é sustentar um pensamento único, nem colecionar diagnósticos sobre o sombrio, mas fornecer as bases para sua continuidade como espírito da mudança.

Inspirados nessa discussão, os artigos aqui apresentados são exercícios de diálogo entre teoria crítica e problemas contemporâneos, particularmente aqueles que cada pesquisador *adotou* em suas dissertações e teses. Embora abordem temáticas bastante distintas, todos os artigos têm em comum o propósito de estabelecer um diálogo entre o horizonte intelectual da primeira geração da teoria crítica e as teorias e problemas contemporâneos. Essa abordagem busca confrontar os limites e significados de ordem produzidos pelo sistema, promovendo uma reflexão crítica e atualizada.

Em *A arte desafia o princípio da razão? Reflexões sobre arte e política a partir do pensamento de Herbert Marcuse*, Isaura Tupiniquim volta às reflexões de Marcuse para compreender o recente processo de criminalização da arte e dos artistas do corpo pelos movimentos de extrema direita no Brasil. Ao refletir sobre o modo como uma performance artística foi atacada e mobilizada para produção de pânico moral, Isaura retoma o problema das possibilidades emancipatórias da prática artística em contextos autoritários e revela como a perspectiva marcuseana continua importante para pensar os ataques da *moralidade civilizada*, não só às artes do corpo, mas à própria imaginação. Parece claro que os sentidos de morte nunca estiveram tão organizados num sistema de ataque à arte e a todas as possibilidades de imaginação. No entanto, ao discutir essa



questão, a autora explicita um sentido ético-político fundamental: “cabe a nós, nessa disputa de narrativas, enfrentar o ódio instaurado enquanto política, de modo a considerar que, se eles temem os artistas, é porque há na arte uma capacidade de transgredir o sentido da violência numa direção ética emancipatória”.

Da estrutura à (re)produção burocrática: a produção social da indiferença no processo de remoção dos moradores da comunidade Jardim Edith e Água Espreada em São Paulo nos anos de 1990, de Rodrigo Ferreira, procura explicitar como um projeto de urbanização produz uma lógica sistemática de *rejeição da humanidade e da negação da individualidade*. O autor retoma a discussão sobre a racionalidade burocrática e sua frieza, procurando direcionar seu argumento para uma proposta de interpretação centrada no modo como os distintos segmentos em disputa se alinham à lógica de reprodução do capital. A partir do caso discutido, percebemos que a produção sistemática da indiferença deixa de ser vista como um problema abstrato e passa a se constituir como um foco de análise das disputas e projetos políticos.

Depois, *Teoria crítica e relações étnico-raciais: reflexões e possibilidades no campo teórico*, de Roberto Alexandre de Abreu, aproxima Axel Honneth e Amy Allen para delinear as bases teóricas de uma reflexão sobre a questão racial no Brasil a partir da teoria crítica. A trajetória de resistência da população negra no Brasil pode ser entendida como uma busca continuada pelo reconhecimento, mas, seguindo o caminho de Allen, essa análise precisa encontrar as particularidades e disputas históricas locais. O autor defende a necessidade de aproximar as perspectivas de reconhecimento e decolonialidade como modo de ampliação do potencial de explicação da teoria crítica, especialmente por sua pretensão emancipatória que pode se constituir como “apropriação do conhecimento como meio para desarticular gradualmente e continuamente ideias raciais sedimentadas”.

Também inspirado no diálogo com Amy Allen (2016, 2018), temos o texto de Anna Kristyna Araújo da Silva Barbosa: *As antinomias do progresso: Theodor Adorno, Amy Allen e a descolonização da teoria crítica*. Aqui, partindo da apresentação da ideia de progresso presente no pensamento de Adorno, a autora argumenta em favor do projeto de descolonização da teoria crítica proposto por Allen. Esse projeto é fundamentado na ideia de que a teoria crítica contemporânea não teria lidado com a dimensão imperialista do sentido de progresso e, de modo geral, com a dimensão colonial do poder.



Em *Imagens digitais e comunidades imaginadas: uma analogia entre videogames, imperialismo e indústria cultural*, de Gabriel Maia de Oliveira, temos uma leitura dos jogos digitais como produtores e mediadores de comunidades morais. Numa análise que relaciona a *tecnologia para a guerra* com a *tecnologia do entretenimento* na origem dos videogames, vemos como dilemas da indústria cultural permanecem relevantes para a contemporaneidade. O diálogo entre Walter Benjamin e Benedict Anderson pretende dar conta de uma *economia moral* dos videogames. Embora esse não seja o termo usado pelo autor do artigo, ele lança luz sobre seu exercício de pensar o trânsito entre imagens da sociedade e a produção e prática de vínculos e valores morais.

Por sua vez, *Um fragmento da libido e o representante do mundo: elementos para uma antropologia filosófica a partir de Theodor Adorno*, de Esdras Bezerra Fernandes de Araújo, busca apresentar elementos de uma antropologia filosófica no pensamento de Adorno a partir de suas reflexões sobre a ideologia. A ideia é demonstrar como, por meio do cruzamento entre psicanálise e análise de classe, constitui-se uma crítica radical da subjetividade sob o capitalismo com importantes consequências para o pensamento sobre a emancipação ou a vida reta.

Por fim, temos o artigo de Rodrigo Campos Vieira Lima: *A radicalidade da teoria crítica, seus reflexos no Grupo Krisis e nas formulações de Paulo Arantes*. Neste, o autor traz o instigante exercício de apresentar dois desenvolvimentos ou continuidades intelectuais da crítica radical elaborada pela primeira geração da Escola de Frankfurt: o Grupo Krisis e o filósofo brasileiro Paulo Arantes, intelectuais que não costumam figurar na linhagem familiar tradicional (“segunda ou terceira geração”). De modo importante, argumenta contra a percepção de que a crítica radical seria mais “uma mera visão pessimista” uma vez que seria “hoje irrealista esperar ciclos econômicos virtuosos que possibilitem uma nova rodada de modernizações progressistas, com melhor e mais equilibradas participações das classes trabalhadoras no conjunto das riquezas sociais produzidas”.

Aproveito para agradecer aos editores da Revista Caos pela paciência durante todo o processo.

Boa leitura!



Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

ALLEN, Amy. O fim do progresso. **Dissonância**, Campinas, v. 2, n. especial, p. 14-42, jun. 2018. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/3203>. Acesso em: 20 maio 2023.

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

BRONNER, Stephen Eric. Critical theory and resistance: on antiphilosophy and the philosophy of praxis. In: THOMPSON, Michael, J. **The palgrave handbook of critical theory**. New Jersey: Palgrave Macmillan, 2017. p. 17-42. *E-book*. DOI: 10.1057/978-1-137-55801-5.

COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social Crítica**. São Paulo: Boitempo, 2022.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: HORKHEIMER, Max. **Teoria crítica**. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 17-64.

Recebido em: 18/05/2023.

Aceito em: 20/05/2023.



A ARTE DESAFIA O PRINCÍPIO DA RAZÃO? Reflexões sobre arte e política a partir do pensamento de Herbert Marcuse

DOES ART DEFY THE PRINCIPLE OF REASON? Reflections on art and politics from the perspective of Herbert Marcuse

Isaura Tupiniquim *

Resumo

Neste artigo, busca-se analisar e discutir paradigmas da arte política a partir de Herbert Marcuse, especialmente por meio dos conceitos de “alienação da arte” e “dessublimação repressiva”. Nesta análise, observa-se os sentidos dados à arte, sua dimensão revolucionária ou reificada tendo em vista o contexto recente de censura e perseguição às artes com a ascensão da extrema direita no Brasil. A aproximação com a teoria crítica se estabelece, inicialmente, considerando a crítica à noção de progresso e de razão instrumental feitas por Adorno e Horkheimer no livro *Dialética do esclarecimento*, de modo a identificar convergências acerca do fenômeno da fascistização do pensamento político e do potencial revolucionário da arte nos diferentes contextos históricos. Em diálogo com autores contemporâneos, como o crítico de arte Hal Foster, a escritora Walidah Imarisha, e a performance-instalação *Vote nu* de Natasha de Albuquerque, o artigo aponta caminhos para pensar as dimensões emancipatórias da arte na contemporaneidade.

Palavras-chave: arte; política; alienação da arte; dessublimação repressiva.

Abstract

This article seeks to analyze and discuss paradigms of political art from Herbert Marcuse, especially through the concepts of “alienation of art” and “repressive desublimation”. In this analysis, we observe the meanings given to art, its revolutionary or reified dimension in view of the recent context of censorship and persecution of the arts with the rise of the extreme right in Brazil. The approach to critical theory is initially established considering the criticism of the notion of progress and instrumental reason made by Adorno and Horkheimer in the book *Dialectic of Enlightenment*, in order to identify convergences about the phenomenon of fascistization of political thought and the revolutionary potential of art in different historical contexts. In dialogue with contemporary authors such as the art critic Hal Foster, the writer Walidah Imarisha, and the performance - installation *Vote nu* by Natacha Albuquerque, the article points out ways to think about the emancipatory dimensions of art in contemporary times.

Keywords: art; politics; alienation of art; repressive desublimation.

* Mestra em Dança pela Universidade Federal da Bahia, Brasil. E-mail: isauratupi88@yahoo.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

Quando o progresso se faz regresso

Aqui tudo parece que era ainda construção e já é ruína...

Caetano Veloso

No início do livro *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer questionam: — “Por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”? (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). A questão fundamental para os teóricos da primeira geração da teoria crítica, advindos da Escola de Frankfurt, como Adorno, Horkheimer, Benjamin e Marcuse era, em termos gerais, o fracasso do progresso. Eles indagavam sobre como, apesar dos avanços da técnica, da tecnologia, da promessa de progresso social por meio da racionalidade, a humanidade caminhava rumo ao fascismo. O contexto no qual essa pergunta foi elaborada, de desencanto com o mundo, foi marcado pelo trauma da Segunda Guerra Mundial.

A crítica ao projeto do esclarecimento, que surge desse contexto, é de que o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. O desafio intelectual dessa geração, a partir de uma perspectiva da dialética negativa, era pensar a emancipação da vida frente ao desencanto, ou um projeto de liberdade que não estivesse, *a priori*, baseado na barbárie e na violência,

pois o esclarecimento é totalitário como qualquer outro sistema. Sua inverdade não está naquilo que seus inimigos românticos sempre lhe censuraram: o método analítico, o retorno aos elementos, a decomposição pela reflexão, mas sim no fato de que para ele o processo está decidido de antemão. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 37)

Se o pensamento está baseado na lógica de dominação universal da natureza, e esse movimento retorna para o sujeito também em forma de regressão e violência, algo precisava mudar na esfera do pensamento de modo a não se fixar nas representações, seria possível acrescentar ainda, nos ideais dessas representações. Nesse sentido, a própria noção de projeto precisaria ser reavaliada, em outras palavras, é preciso descolonizar o esclarecimento, e recriar com isso modos de estar no mundo sem a imposição de projetos



alheios às particularidades de cada experiência em processo, seja em âmbito cultural ou subjetivo.

A razão como princípio normativo do progresso é fundamentalmente coercitiva e violenta, e o elemento da barbárie e da violência já estariam presentes no nosso projeto de liberdade. O esclarecimento moderno como mito emancipador se estabelece na forma de dominação não apenas no espaço social, mas no campo psíquico. Mas, então, como é possível criar formas de resistir a esse modelo de sociedade? Como sustentar a capacidade de pensar o mundo sem simplesmente aceitar a violência do mundo, o elemento de classe dessa violência, o desejo de controle sobre o outro?

Algumas das saídas dadas pelos autores a essa problemática era pela via intelectual, dialética e estética. Assim, teoria, arte e movimentos sociais ou estudantis da época eram configurações capazes de produzir um pensamento de ruptura revolucionário, com poder de “resgatar” a esperança e de esclarecer o esclarecimento, por assim dizer. De modo a expor a irracionalidade da razão instrumental que oprime, coloniza e determina modos de vida, que associados ao capitalismo, foram capazes de capturar e anestesiar desejos de negação à ordem estabelecida, como acontece com a arte em relação à indústria cultural, por exemplo.

Muito embora Adorno tenha sido crítico à emergência da indústria cultural, de modo a tensionar os valores da arte em relação ao capitalismo — o que tem gerado, ainda hoje, debates acerca de uma espécie de elitismo dessas análises, pelo fato de ele julgar determinadas produções estéticas como inferiores —, o elemento da estética ou a arte enquanto experiência emancipadora persiste na produção desses pensadores. Isso ocorre porque se entende que, na arte, imperam leis particulares, e ela estabelece um domínio próprio. Pois se a natureza não deve mais ser influenciada pela assimilação, mas deve ser dominada pelo trabalho:

A obra de arte ainda tem em comum com a magia o fato de estabelecer um domínio próprio, fechado em si mesmo e arrebatado ao contexto da vida profana. Neste domínio imperam leis particulares. [...] Enquanto expressão da totalidade, a arte reclama a dignidade do absoluto. Isso, às vezes, levou a filosofia a atribuir-lhe prioridade em face do conhecimento conceitual. Segundo Schelling, a arte entra em ação quando o saber desampara os homens. Para ele, a arte é “o modelo da ciência, e é aonde está a arte que a ciência deve ainda chegar” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 32).



Considera-se, a partir disso, que a arte, enquanto experiência, tem a capacidade de criar possibilidades de mundo que invertem ou colocam em suspensão lógicas de ação e regimes de conduta. Por isso, ela tensiona as forças políticas de conservação, de dominação. E, tendo em vista o contexto no qual essas reflexões foram produzidas, é possível fazer um descolamento para pensar os problemas que se colocam no atual contexto brasileiro, no que tange à ascensão da extrema direita na política e aos discursos de ódio contra artistas.

Da mesma maneira que a pergunta colocada no início da *Dialética do esclarecimento* aparece como um reflexo do desencanto em relação ao contexto da época, a motivação para escrita deste artigo se deu também por um abrupto sentimento de desesperança com relação aos rumos da democracia no país, tendo em vista a força de movimentos conservadores e reacionários que deram origem à perseguição contra partidos de esquerda, artistas e intelectuais no Brasil, principalmente entre os anos de 2015 a 2020.

A fascistização do pensamento político no Brasil, que produziu, entre outras coisas, o ataque sistemático ao setor da cultura, evidenciou-se em uma sequência de acontecimentos, como as manifestações nas ruas pedindo intervenção militar contra o comunismo, supostamente representado pelo governo do Partido dos Trabalhadores (PT); o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, que aconteceu em 2016¹; o assassinato da vereadora Marielle Franco (PSOL-RJ); a prisão do principal líder político da esquerda brasileira, Luís Inácio Lula da Silva (PT) em 2018, num julgamento em que se confirmou a parcialidade do juiz Sérgio Moro; a indústria de *fake news* nas eleições, e a eleição, também em 2018, de Jair Messias Bolsonaro, político da extrema direita que se elegeu por meio de discursos misóginos, racistas e antidemocráticos.²

¹ Em 2016, a votação do *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, acusada de realizar “pedaladas fiscais”, revelou-se um palco de discursos conservadores, em nome de Deus e da família, incluindo apologia à tortura, como quando o então deputado Jair Messias Bolsonaro dedica seu voto a favor do *impeachment* ao coronel Brilhante Ustra, o qual é acusado de ter torturado diversas pessoas na Ditadura Militar brasileira, incluindo a própria Dilma Rousseff, que, na época, era militante do grupo Vanguarda Armada Revolucionária Palmares (VAR-Palmares).

² Algumas das frases ditas pelo ex-presidente Jair Bolsonaro podem ser vistas no site: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>. Acesso em: 26 fev. 2023.



O ano de 2017 foi marcado por uma série de ataques e tentativas de censura às artes³. Um dos casos mais emblemáticos foi direcionado à obra *La Bête*, do coreógrafo e escritor Wagner Schwartz. *La Bête* “é uma performance em que o artista se torna um Bicho de Lygia Clark e pode ser manipulado pelo público”.⁴ Em referência às obras de Lygia, a obra *La Bête* só acontece com a participação do público. Nessa obra, o performer está nu e se coloca como um objeto que ganha movimento e outras formas a partir da manipulação do público sobre seu corpo.

Foi no contexto do 35.º *Panorama de Arte Brasileira* no *Museu de Arte Moderna (MAM)* em São Paulo, que alguém filmou um trecho da apresentação no momento em que uma pessoa do público, que por acaso também é artista e amiga de Wagner, Elisabete Finger, foi com sua filha, na época com 4 anos, interagir com a obra, ou seja, mover e criar formas com o corpo de Wagner. Nas imagens expostas na mídia, a criança toca o pé de Wagner, e a partir desse fragmento, grupos, como o Movimento Brasil Livre (MBL), sociedade civil, além de políticos e associações religiosas, acusaram o Museu e os artistas de terem promovido um ritual de pedofilia. Em oposição a essa acusação, artistas e curadores afirmavam que não havia nenhuma conotação sexual na obra.

Esse caso, que teve repercussão internacional, revela o modo como a arte foi capturada e criminalizada pelos movimentos de extrema direita no Brasil, tendo como base a manipulação de informações, discurso moral sobre questões de gênero, nudez na arte e infância. Wagner foi “morto a pauladas”⁵ pela internet. Acusado de pedofilia, recebeu milhares de mensagens de ódio e ameaças de morte por meio das redes sociais. Já Elisabete foi atacada não como artista, mas como mãe e como mulher. Teve a guarda da sua filha ameaçada, sendo levada a depor numa CPI.⁶

³ Este artigo é parte da pesquisa de doutorado da autora sobre censuras e ataques aos artistas do corpo no Brasil. Para acessar entrevistas com artistas vítimas de ataques e censuras, além de análises de outros casos, ver Tupiniquim (2020a e 2020b).

⁴ Sinopse do trabalho *La Bête*. Cf.: <https://mam.org.br/exposicao/35-panorama/>. Acesso em: 19 nov. 2022.

⁵ Cf.: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/12/opinion/1518444964_080093.html. Acesso em: 19 nov. 2022.

⁶ Essa CPI de maus tratos contra crianças e adolescentes foi presidida pelo então senador Magno Malta em setembro de 2017. Durante a audiência, a artista e mãe, Elisabete Finger, usou seu direito de permanecer calada enquanto Malta discursava sobre o estatuto da criança e do adolescente. Meses depois, membros da CPI entraram com pedido de ação coercitiva contra o artista Wagner Schwartz e o curador do evento no MAM, cujo mérito foi negado pelo STF.

Diante da sucessão de ataques às artes como parte do programa político de criminalização das esquerdas, cujo expoente foi o bolsonarismo⁷, foi possível identificar de forma mais expressiva o preconceito como aspecto estruturante da subjetividade de milhares de brasileiros e a disposição desses aspectos em termos institucionais.⁸ A criminalização da arte se dá, então, baseada no ódio às minorias, no recalque e no medo da força daquilo que lhes é estranho, que desestabiliza suas crenças e posses. A arte posta como ideologicamente perigosa reflete um jogo entre política e subjetividade, em que a relação entre a *doxa* e a arte é reforçada por sua oposição.

Os discursos de ódio e a censura produzidos por uma extrema direita contraditória⁹ e bastante complexa não buscam valorizar os saberes populares de culturas sertanejas, periféricas ou originárias. Não é uma crítica baseada na elitização do discurso estético. Esses movimentos se baseiam na conjunção “cristianismo” — ligado a uma linha neopentecostal do sul dos Estados Unidos, os chamados evangélicos nacionalistas, que são em sua maioria supremacistas brancos — e o capitalismo. Por isso, a obsessão desses grupos por questões ligadas ao sexo e sexualidade e o uso político-mercadológico de convenções religiosas, ou pautas morais, faz com que a *doxa* constituída pela repressão de toda e qualquer manifestação que escape à utilidade e à funcionalidade se volte contra a arte. Isso ocorre porque a arte é potencialmente transgressora das forças subjetivas de conservação e alienação.¹⁰

A manipulação do corpo na obra *La Bête*, criada há mais de 15 anos, anunciava o terror da vulnerabilidade de um corpo à vontade do outro. Num curto texto, a crítica e

⁷ O bolsonarismo pode ser caracterizado como um movimento de extrema direita ligado a Jair Messias Bolsonaro, político brasileiro que se tornou presidente da república em 2018. Segundo Armando Boito Jr. (2020), o bolsonarismo pode ser entendido como um movimento neofascista no Brasil, posto que se apresenta como um movimento político reacionário das camadas intermediárias da sociedade capitalista e como um tipo específico de ditadura burguesa. Para o autor, o processo de deterioração da democracia burguesa e das instituições do Estado produz alterações no regime político sendo possível “observar ameaças e atentados às liberdades políticas – censura, atentados ao direito de reunião, prisões arbitrárias etc.” (BOITOJR., 2020, p.112), aspectos que identificamos nos anos de governo de Jair Bolsonaro.

⁸ A judicialização, como parte do aparelho de Estado, utilizado na *guerra de narrativas* pela extrema direita contra artistas, foi recorrente, além do desmonte sistemático das políticas culturais e instâncias estatais ligadas à cultura.

⁹ Isabela Kalil, antropóloga brasileira, membro do *Observatório da extrema direita* (plataforma de pesquisa dedicada a monitorar e analisar ideias, movimentos, partidos e lideranças de extrema direita), diz que essa a nova extrema direita não se restringe a uma classe social, e não pode ser facilmente definida. Cf.: <https://www.oedbrasil.com.br/>

¹⁰ O termo *alienação* é empregado aqui a partir da perspectiva marxista, tendo em vista a perda de reconhecimento de si com relação ao trabalho como estrutura de dominação.



teórica de dança, Helena Katz, diz: “*La Bête* nos faz ver que somos nós que ajudamos a barbárie avançar” (KATZ, 2015). Nesse sentido, cabe a nós, nessa disputa de narrativas enfrentar, o ódio instaurado enquanto política, de modo a considerar que, se eles temem os artistas, é porque há na arte uma capacidade de transgredir o sentido da violência numa direção ética emancipatória.

A arte desafia o princípio da razão?

Herbert Marcuse, autor muito lido nos anos 1960, orientador de Angela Davis e engajado nos movimentos estudantis e antifascistas nos EUA durante seu exílio na Segunda Guerra Mundial, é pouco lembrado se comparado com seus contemporâneos da Escola de Frankfurt, como Adorno e Benjamin. Seu pensamento, no entanto, foi tão importante quanto o dos seus colegas e oferece conceitos fundamentais sobre a dimensão repressiva no processo civilizatório e o potencial revolucionário da arte.

Marcuse (2018), no livro *Eros e civilização*, diz que “a repressão é um fenômeno histórico” (MARCUSE, 2018, p. 13) e que “a consciência, a mais querida agência moral do indivíduo civilizado, surge-nos impregnada do instinto de morte” (MARCUSE, 2018, p. 40). O autor associa, nesse trabalho, marxismo e psicanálise para compreender os aspectos de violência constituintes da sociedade e a possibilidade de uma dimensão política libertária a fim de produzir um pensamento revolucionário, tendo em vista o fracasso da noção de progresso.

De um lado, a visão de Marx e Engels, que consiste na ideia de que as condições materiais formam a consciência e a história da humanidade, que evolui com as condições materiais de produção de riqueza, e que a realidade deve ser analisada como um todo, considerando as contradições e mutabilidade da matéria. De outro, a psicanálise freudiana, considerada por Marcuse como sendo uma psicologia social a partir da individual, que traz o entendimento de que os indivíduos são adversários por natureza da vida social, porque o caráter civilizatório se dá por renúncias instintuais, por um processo constante de repressão das características pulsionais e instintivas.

Para o autor:

(...) se Freud justifica a organização repressiva dos instintos pelo caráter irreconciliável do conflito entre princípio de prazer e o princípio de realidade,



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

expressa também o fato histórico de que a civilização progrediu como dominação organizada (MARCUSE, 2018, p. 27).

Desse modo:

(...) a pressão e a privação foram, pois, justificadas e afirmadas; converteram-se nas forças dominantes e agressivas que determinavam a existência humana. Com sua crescente utilização social, o progresso tornou-se, necessariamente, uma repressão progressiva (MARCUSE, 2018, p. 90).

Em Freud, a civilização se constrói pelo controle, por meio da repressão da agressividade, dos impulsos e instintos do prazer que precisam ser contidos para que tenhamos condições de convivência, pelo benefício social e coletivo. Ocupamos essa tensão com o trabalho, que aparece suplantando o impulso de *eros*, para que dirigíssemos nossas energias pulsionais para produtividade material da sociedade. É a partir dessa relação entre “princípio de prazer” e “princípio de realidade” que Marcuse irá propor os conceitos de “mais-repressão” e “princípio de desempenho”.

a) mais-repressão: as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão (básica): as “modificações” dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização. b) princípio de desempenho: a forma histórica predominante do princípio de realidade (MARCUSE, 2018, p. 27).

A repressão do princípio de prazer, condição civilizatória em Freud, apresenta-se na teoria de Marx pelo trabalho alienado que pode ser definido como a falta de identificação com o trabalho que tira do sujeito a possibilidade de prazer na relação com seu fazer. Assim, além da repressão que estabelecemos uns com os outros, nós criamos uma relação com o trabalho alienado que se constitui na forma de “mais repressão”, a dominação por meio do trabalho. Nesse sentido, a sociedade capitalista faz uma inversão. Com o capitalismo, renunciamos ao princípio da realidade pelo princípio da produtividade. Nossa consciência seria performada pela ideia de que somos produtivos — quantidade, velocidade, competitividade etc. —, constituindo assim o que Marcuse chamou de “princípio de desempenho” a serviço das classes dominantes.

Marcuse acreditava que seria possível fazer uma revolução através da tecnologia e da técnica, como parte do aparato emancipatório, potencializando a consciência de si para um maior desfrute da vida e de igualdade de direitos. No entanto, como as mentes já estariam amortizadas pela lógica do princípio do desempenho, essas técnicas estariam sendo usadas como instrumento de mortalidade da espécie humana, favorecendo as



classes dominantes. Marcuse percebe essa contradição e sugere um outro caminho para pensar a emancipação,¹¹ os novos focos de resistência e revolução para a classe trabalhadora.

A partir dessas evidências, ele insiste no papel dos estudantes e dos artistas no processo revolucionário e, principalmente, do caráter revolucionário da arte. Ele sugere a necessidade de uma mobilização que precisava acontecer na esfera intelectual, a partir de uma ressignificação do próprio pensamento. Essa ressignificação do pensamento seria possível por meio da crítica constante às tentativas das teorias de estabelecer projetos de mundo baseados nas próprias estruturas do Estado ou do capital. Essa dimensão normativa era rechaçada a fim de dar lugar à possibilidade de surgimento de algo radicalmente outro, uma vez que todo projeto já estaria baseado em violência e na própria noção de razão como colonizadora.

Para Marcuse, esse processo de transformação das estruturas seria, ao mesmo tempo, pessoal e político porque, para ele, o pessoal é político. Compreende-se com isso que a arte opera constantemente nesse limiar entre o pessoal e o político quando evidencia as possibilidades de imaginação político-estética suprimidas pela moralidade civilizada. Mas, então, como a arte contemporânea brasileira vem tensionando aspectos normatizantes e repressores na sociedade? A performance-instalação: *Vote nu: por uma política sem vestes*, da artista brasileira Natasha de Albuquerque, relaciona arte e política de modo diferenciado ao associar liberdade, deboche e a lógica do escândalo e da superexposição num contexto de crise política.

Essa obra, que é também uma campanha política a favor da nudez, da liberdade e do desnudamento do cotidiano, é composta por colagem de lambes na rua, foto performance, performance, instalação e oficina de nudismo — convoca ao desnudamento do corpo e da política de modo a desafiar padrões normativos da sociedade, experimentando outras corporalidades possíveis com a nudez. *Vote nu* propõe que as pessoas tirem as roupas em espaços, como galerias, festas e encontros, faz uso de espaços

¹¹ Na obra de Marcuse, pode-se perceber uma crescente ênfase no caráter produtivo da sensibilidade nas determinações do real, o espaço da razão é circunscrito por leis simbólicas em cuja elaboração a sensibilidade desempenha um papel ativo (KANGUSSU, 2008, p. 13).

não previstos ou utilizados para exposições como banheiros de galerias, onde quem adere à campanha também se despe, compartilhando o contexto com a nudez.

As instruções para a *Oficina de nudismo*, proposta por Natasha de Albuquerque como parte do projeto *Vote Nu*, sugerem uma outra lógica de estar no mundo, possibilitando a imaginação política frente aos limites impostos pela realidade social civilizatória.

1 Faça o que quiser, até ficar nu. 2 Não é necessário respeitar a obra, mas respeite as mina. 3 O nu é totalidade do corpo, trate as pessoas como nus. 4 Votar é uma questão de posicionamento, não é necessário um posicionamento que já exista. 5 Um corpo sem órgãos é capaz de sentir o avesso, assim como você pode de fazer do outro corpo o seu órgão. 6 Um corpo aberto é vivido como mistura, assim respiramos o mesmo ar juntos e misturadinhos. 7 Esta sala é espaço vazio, é lugar a ser construído, mas fora dessa sala é lugar normativo a tomar cuidado: não é responsabilidade da proposta cuidar de nus fora desta sala. Busque testar limites dos espaços. 8 Qualquer banheiro é eternamente legalizado a se posicionar nu.¹²

O passo dado por Marcuse, ao considerar a importância da arte no processo revolucionário, revoluciona também a dimensão do pensamento científico e filosófico estabelecidos.

Historicamente, a natureza foi considerada como instância a ser dominada, sobretudo a natureza interna. Atingindo o patamar de progresso técnico-científico em que o mundo se encontra na segunda metade do século XX, Marcuse propõe a possibilidade de uma articulação não-hierarquizada entre natureza e razão. Por trás desse pensamento há a tese de que razão e natureza estão intrinsecamente ligadas: a natureza humana é vista como enteléquia cujo *telos* — efetivar sua racionalidade — ainda não foi alcançado, e não há garantias de que o será justamente em razão da permanência da cisão hierarquizada entre razão e natureza, considerada inimiga a ser subjugada. (KANGUSSU, 2008, p. 12)

Se pensarmos que as artes em geral tensionam os limites entre o inconsciente e a realidade, elas escapam ao controle da racionalidade instrumental, e no caso das artes do corpo, existe ainda o próprio corpo enquanto matéria político-estética, com suas ações, gestos, movimentos e a linguagem, produzindo sentidos e significâncias complexas no que tange às formas convencionais de comunicação.

A dança, enquanto manifestação popular, cria tensões sobre condições normativas da própria linguagem na cultura, situando-se nos limiares do erotismo, da sexualidade, da

¹² Texto retirado do portfólio da artista compartilhado com a autora.



organicidade, das convenções, da técnica, da disciplina e dos *devires* que podem desestabilizar o sistema *antropo-falo-ego-logocêntrico* (ROLNIK, 2018). Essas tensões, se partirmos do pressuposto da repressão sobre o corpo, atravessam de forma ainda mais intensa as artes do corpo, como a performance e a dança.

As artes do corpo, entendidas como um espaço de abertura e tensionamento político às estruturas convencionais da linguagem e dos gestos, conversam com o que Marcuse propõe sobre a “alienação da arte” enquanto arte nos processos de emancipação do sujeito. Para ele, essa alienação produzida na arte é em si política.

Tendo em vista a inferiorização (âmbito teológico) ou hipersexualização (âmbito capitalista) sobre o corpo, a dança e a performance — as artes do corpo — parecem incidir exatamente nesse ponto entre natureza e razão. Ser o corpo o principal meio de expressão estética é, de partida, um corte na hierarquia entre razão e natureza. Uma vez que não há um objeto de distanciamento entre obra e artista nas artes do corpo, obra, sujeito e acontecimento, forma e força, subjetividade e fisicalidade se produzem no corpo e em tempo real.

Alienação da arte e dessublimação repressiva

Segundo Kangussu (2008), no texto *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, “Marcuse revela as articulações da esfera política com a estética” (KANGUSSU, 2008, p. 22). A arte faz um desvio em relação ao “princípio de desempenho” quando impõe sua própria lógica de não funcionalidade. A arte não é útil enquanto manifestação humana, por assim dizer. Os mecanismos de apropriação dela pelo mundo capitalista se empenham em torná-la mais um artefato industrial, o que enfraquece o elemento revolucionário que ela possui a priori no sentido de deslocar o sujeito de sua realidade pautada no trabalho repetitivo e sem sentido.

É a partir dessa perspectiva que Marcuse vai defender a ideia de “alienação da arte”, não como algo que retira do sujeito sua consciência política, como no conceito de alienação presente em Marx, mas sim como elemento disruptivo e revolucionário, porque oferece ao sujeito outras dimensões do real. A fantasia, a imaginação, a ficção e o inconsciente como forças informes, capazes de produzir uma consciência emancipada



sobre si em relação ao mundo, e esse movimento seria capaz de produzir um sentido de negação ao estabelecimento das coisas. Em outras palavras, o distanciamento da realidade por meio da arte seria inevitavelmente político.

No ensaio *A dimensão estética*, Marcuse propõe uma crítica à ortodoxia predominante na perspectiva estética marxista, que atribui à arte uma função política e ideológica que enfatizava o caráter de classe da arte. De outro modo, Marcuse vê o potencial político da arte na própria arte como qualidade da forma estética e sugere que:

(...) em virtude da sua forma estética, a arte é absolutamente autônoma perante as relações sociais. A arte protesta contra essas relações na medida em que as *transcende*. Nesta transcendência, rompe com a consciência dominante, revoluciona a experiência. (MARCUSE, 2016, p. 9, grifo do autor)

E continua:

Se tem algum sentido falar de arte revolucionária, então só se pode fazê-lo em referência à própria obra de arte, como forma que deve conteúdo. O potencial político da arte baseia-se apenas na sua própria dimensão estética. A sua relação com a práxis é inexoravelmente indireta, mediatizada e frustrante. Quanto mais imediatamente política for a obra de arte, mais ela reduz o poder de afastamento e os objetivos radicais e transcendentais de mudança. (MARCUSE, 2016, p. 11)

Esse “quanto mais imediatamente política” que Marcuse fala está relacionado à dimensão de aproximação ou reafirmação de uma realidade que pode surgir apenas enquanto denúncia na arte, mas não no sentido de avivar *as potencialidades reprimidas dos homens e da natureza*. Porque para ele, a função crítica da arte — a sua contribuição para a luta pela liberação — reside na forma estética. Contudo há aqui uma complexidade que merece ser discutida, uma vez que, pode-se dizer, existe uma corrente estabelecida sobre a arte política, como aquelas que expressam uma denúncia de maneira explícita. Mais recentemente ela tem sido principalmente uma arte que afirma os traços identitários como afirmação da existência política das minorias.

O crítico de arte Hal Foster (2014), em *O retorno do real*, faz um paralelo com o texto *O autor como produtor* de Walter Benjamin, para sugerir que o novo paradigma da arte política é “o artista como etnógrafo” (FOSTER, 2014, p. 158), e que haveria, portanto, um desvio sutil entre o sujeito definido em termos de classe econômica (burguesia — proletariado, nos termos de Benjamin) para o sujeito definido em termos



de identidade cultural. “Apesar de sutil, esse desvio de um sujeito definido em termos de relação econômica para um sujeito definido em termos de identidade cultural é significativo” (FOSTER, 2014, p. 160). Segundo ele, nesse novo paradigma da arte — o outro cultural, pós-colonial, subalterno — “esse fora” seria o ponto a partir do qual a cultura dominante seria transformada, ou ao menos subvertida.

Mas, voltando ao Marcuse, o que ele propõe é que “a forma estética constitui a autonomia da arte relativamente ao dado”, e que, “no entanto, esta dissociação não produz uma ‘falsa consciência’ ou mera ilusão, mas antes uma contra consciência: a negação da atitude realístico-conformista” (MARCUSE, 2016, p. 19).

A tese básica de que a arte deve ser um fator de transformação do mundo pode facilmente tornar-se no contrário, se a tensão entre arte e práxis radical diminuir de modo que a arte perca a sua própria dimensão de transformação. Um texto de Brecht exprime muito claramente esta dialética. O próprio título revela o que acontece quando as forças antagônicas da arte e da práxis se harmonizam (o texto intitula-se: “A arte de representar o mundo de modo a dominá-lo”). Mas mostrar o mundo transformado como dominado significa obscurecer a diferença qualitativa entre o novo e o velho. O objetivo não é o mundo dominado, mas o mundo liberado. Como que reconhecendo este fato, o texto de Brecht começa: “as pessoas que querem mostrar o mundo como um possível objeto de dominação são aconselhadas à partida a não falar de arte, a não reconhecer as leis da arte, a não aspirar à arte.” Por que não? Será porque não diz respeito a arte retratar o mundo como objeto possível de dominação? A resposta de Brecht é: porque a arte é “um poder equipado com instituições e especialistas eruditos que só relutantemente aceitariam algumas das novas tendências. A arte não pode ir mais longe sem deixar de ser arte”. No entanto, diz Brecht, “os nossos filósofos não precisam renunciar por completo ao uso dos serviços da arte, porque será, sem dúvida, uma arte de representar o mundo na forma de dominá-lo”. A tensão essencial entre arte e a práxis é assim resolvida através do jogo magistral sobre o duplo significado da “arte”: como forma estética e como técnica. (MARCUSE, 2016, p. 38)

A necessidade da luta política foi, desde o princípio, um pressuposto de crítica da estética marxista levada a cabo por Marcuse. A estética marxista funda-se precisamente na concepção da arte como modo peculiar do reflexo da realidade objetiva. Para Marx, a arte também era determinada pelos meios de produção, então para pensar uma arte não burguesa que não contribuísse com os modos de alienação do capitalismo, ela precisaria estar engajada num plano ideológico de luta política em direção a uma revolução do proletariado. Para isso, Marx se afasta da concepção hegeliana do artista como gênio para pensá-lo nos termos do materialismo histórico e compreendê-lo como parte integrante da economia. Como consequência disso, Marx não só faz uma crítica da estética



transformada em produto, como de alguma maneira estabelece para esta estética uma função ideológica antiburguesa.

Em contraste com o conceito marxista, que assinala a relação do homem consigo mesmo e com o seu trabalho, na sociedade capitalista, a alienação artística é a transcendência consciente da existência alienada — uma alienação de nível superior ou interposta. O conflito com o mundo do progresso, a negação da ordem dos negócios, os elementos antiburgueses na literatura e arte burguesas não decorrem da inferioridade estética dessa ordem nem da reação romântica — nostálgica consagração de uma fase da civilização que desaparece. “Romântico” é um termo de difamação condescendente facilmente aplicado a posições depreciativas de avant-garde, da mesma forma como o termo “decadente” com muito maior frequência denuncia os traços genuinamente progressistas de uma cultura que se extingue do que os fatores reais de decadência. As imagens tradicionais de alienação artística são de fato românticas tanto quanto estão em incompatibilidade estética com a sociedade que a suprime. A grande arte e literatura surrealistas das décadas de 1920 e 1930 ainda a recuperaram em sua função subversiva e libertadora (MARCUSE, 1973, p. 72).

Para Marcuse, a perspectiva marxista estabelece uma função para a arte, que, por sua implicação com a realidade, poderia reduzir as suas potencialidades não apenas de representar o mundo, mas de criar outros mundos. Para isso, ela precisa manter o seu sentido de libertação das lógicas que determinam e oprimem a vida social. Em outras palavras, o sentido revolucionário da arte contra as formas de dominação residiria na sua capacidade de transcender a realidade e o “princípio de desempenho”. Assim,

A verdade da arte reside no seu poder de cindir o monopólio da realidade estabelecida (i.e., dos que estabeleceram) para *definir* o que é *real*. Nesta ruptura, que é a formação estética, o mundo fictício da arte aparece como a verdadeira realidade. [...] o mundo da arte é o de outro *Princípio de realidade*, de alienação — e só como alienação é que a arte cumpre uma função *cognitiva*: comunica verdades não comunicáveis noutra linguagem; *contradiz*. (MARCUSE, 2016, p. 19, grifo do autor)

Se em Marx a arte é reflexo de uma realidade objetiva, e tudo o que não for isso é arte burguesa ou alienante, em Marcuse, pelo contrário, a capacidade da arte em produzir um deslocamento dessa realidade dominadora é seu potencial revolucionário. A alienação em Marcuse surge como potência e não como enganação ou ausência de consciência, mas como imaginação e razão emancipadas do domínio da exploração, ou seja, a relação entre arte e política não necessita de uma representação direta da realidade para que haja identificação com o povo, é justamente no movimento de abstração que ela produz em si e para o outro que a arte manifesta sua força política.



O entendimento político da arte que Marcuse propõe conflita com perspectivas já bastante estabelecidas da relação entre arte e política, que entendem a arte como aquela que imprime a violência da realidade na experiência estética. De fato, em um país como o Brasil, essa dimensão é compreensível, uma vez que a violência política atravessa de tal maneira a experiência de vida que a produção estética se torna o espaço de oposição literal, de denúncia e “sublimação” dessas formas de violência. Mas ainda assim, há o sentido da contranarrativa às formas de repressão pela própria dimensão estética no seu caráter libertador. Em países onde a desigualdade social é gritante, a arte responde a um soterramento do “princípio de realidade”.

Soma-se a isso o caráter totalitário presente em algumas sociedades em que a capacidade de abstração é enfraquecida e manipulada por teorias conspiratórias e pelo pânico moral. O pensamento militar ou conservador, ao se limitar a uma lógica do tipo $a + b$, considera qualquer variável que não se coadune com sua lógica como incompreensível ou tola, portanto sem utilidade. Segundo Ailton Krenak (2020), “a vida não é útil”, então se a direção ética da arte for pela vida, ela potencialmente possui brechas para um outro sentido político de vida. Contudo não é possível abstrair a disposição social da arte enquanto campo em relação às instituições e a economia, como propõe Marcuse a partir de Brecht — do jogo magistral sobre o duplo significado da arte: como forma estética e como técnica. A não utilidade da arte, seu caráter emancipatório esbarra no princípio de realidade baseado na dominação e exploração da vida.

Para Marcuse (1970), a burguesia assentou seu projeto na razão e na liberdade, assim, a cultura afirmativa que pertence à era burguesa está amparada na cisão entre mundo anímico-espiritual, distinção entre cultura e civilização ou entre o belo e o ordinário.

“Civilización y cultura” no es simplemente una traducción de la antigua relación entre lo útil y lo gratuito, entre lo necesario y lo bello. Al internalizar lo gratuito y lo bello y al transformarlos, mediante la cualidad de la obligatoriedad general y de la belleza sublime, en valores culturales de la burguesía, se crea en el campo de la cultura un reino de unidad y de libertad aparentes en el que han de quedar dominadas y apaciguadas las relaciones antagónicas de la existencia. (MARCUSE, 1970, p. 50, grifo do autor)

As dimensões tanto da elitização da arte associada ao ideal burguês, da arte de entretenimento relativa à indústria cultural quanto a arte política como relativas à perspectiva estética marxista entram em contradição num contexto mais generalizado.



Contudo deve-se considerar que elas ressurgem enquanto recalque no discurso de ataque. Falas como: “Isso não é arte!”, “Vai pra Cuba!”, “Isso é maluquice!” e “Ganham pra não fazer nada!”,¹³ entre outras, sugerem uma noção da arte ligada ao entendimento conservador da arte, em que o belo e o sublime são os termos mais apropriados para definir a arte. Esse modo de compreender arte produz um desprezo pela arte moderna e a vê como degenerada, assim como a arte contemporânea e conceitual. As produções de arte contemporânea se tornam, então, destinadas a poucos especializados, e a arte engajada, entendida como protesto, por vezes bem assimilada pelo mercado de arte, mas num contexto de conflito de narrativas, é considerada por ativistas da extrema direita como parte de uma “ditadura cultural marxista”.

Segundo Marcuse, na sociedade unidimensional administrada pelo capitalismo, há uma falsa noção de liberdade, na qual os sujeitos tornam-se incapazes de reivindicar a sua subjetividade, sua interioridade. Nessa sociedade industrial desenvolvida com seu aparato técnico de produção e distribuição, “o aparato produtivo tende a tornar-se totalitário no quanto determina não apenas as oscilações, habilidade e atitudes socialmente necessárias, mas também as necessidades e aspirações individuais” (MARCUSE, 1973, p. 18).

No entendimento de Marcuse sobre as novas formas de controle, “uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática prevalece na civilização industrial desenvolvida, um testemunho de progresso técnico” (MARCUSE, 1973, p. 23). A reificação da arte aparece na obra de Marcuse por meio do conceito de *dessublimação repressiva*, que chama atenção para o modo como as noções emancipatórias produzidas na e pela arte são apropriadas pelo capitalismo. Em outras palavras, produz-se o risco de ser absorvido por aquilo que refuta.

O poder absorvente da sociedade esgota a dimensão artística pela assimilação de seu conteúdo antagônico. No domínio da cultura, o novo totalitarismo se manifesta precisamente num pluralismo harmonizador, no qual as obras e as verdades mais contraditórias coexistem pacificamente com indiferença. Antes do advento dessa reconciliação cultural, a literatura e a arte eram essencialmente alienação, conservando e protegendo a contradição — a consciência infeliz do mundo dividido, as possibilidades derrotadas, as esperanças não concretizadas e as promessas traídas. Eram uma força racional, cognitiva, revelando uma dimensão do homem e da natureza que era reprimida e repelida na realidade. (MARCUSE, 1973, p. 73)

¹³ Frases ditas em manifestações da extrema direita no Brasil no espaço público ou nas redes sociais (internet).



E ainda:

A tensão entre real e o possível se transfigura num conflito insolúvel, no qual a reconciliação se dá por graça da obra como *forma*: beleza como a “*promesse de bonheur*”. Na forma da obra, as circunstâncias reais são postas em outra dimensão na qual a realidade em questão se manifesta como aquilo que ela é. Assim, ela diz a verdade sobre si mesma; sua linguagem deixa de ser a da decepção, ignorância e submissão. A ficção subverte a experiência cotidiana, mostrando que ela é mutilada e falsa. Mas a arte tem esse poder mágico somente como poder de negação. Só pode usar sua própria linguagem enquanto são vivas as imagens que rejeitam e refutam a ordem estabelecida. [...] A realidade tecnológica em desenvolvimento mina não apenas as formas tradicionais, mas as próprias bases da alienação artística — isto é, tende a invalidar não apenas certos “estilos”, mas também a própria essência da arte. (MARCUSE, 1973, p. 74, grifo do autor)

Essa discussão nos interessa no sentido de compreender os modos através dos quais o capitalismo se apropria do caráter de negação da arte, não apenas como produto a ser consumido, mas do seu sentido emancipatório. E, no caso dos ataques contra as artes, que testemunhamos com a ascensão da extrema direita no Brasil nos últimos anos, parece haver uma captura que se deu a partir da repressão. As obras de arte foram absorvidas pela disputa político-ideológica, e a censura parece produzir um tipo de economia.¹⁴ No contexto atual, ela visibilizou políticos, artistas, empresários, produtores culturais e intelectuais numa rede que se desenhou entre a instauração do pânico moral (uso político), os atos de resistência (artistas, organizações etc.) e as novas mídias.

[...] e como a contradição é obra do Logos — confronto racional daquilo “que não é” com aquilo “que é” — ela deve ter um meio de comunicação. A luta por esse meio, ou antes a luta contra sua absorção pela unidimensionalidade predominante, manifesta-se nos esforços de *avant-garde* para criar um alheamento que tornaria a verdade artística novamente comunicável. (MARCUSE, 1973, p. 77, grifos do autor)

Marcuse se refere, em muitos momentos dos seus trabalhos, à estética surrealista. É interessante porque é no surrealismo que se deu de maneira mais explícita a relação entre arte e inconsciente, arte e psicanálise. Os surrealistas encontraram maneiras de negar as formas de opressão da realidade moderna, evocando imagens de sonhos, da fantasia,

¹⁴ É sabido, por exemplo, que diversas obras censuradas na ditadura militar no Brasil, eram ainda mais vendidas, como foi o caso do álbum *Índia*, de Gal Costa, entre outros, no entanto, o contexto atual oferece outras nuances.

da reação automática, sem se preocupar com a lógica. Havia o pressuposto da liberdade e uma predisposição em lidar com elementos escatológicos, com a organicidade do humano e de transfigurações de objetos que são deslocados do seu uso comum.

Mas qual o caminho para essa libertação da não funcionalidade da arte num mundo reificado? Marcuse diz ainda que há uma diminuição da energia erótica em direção à satisfação sexual, e que, nesse sentido, a realidade tecnológica limita o alcance da sublimação. Nas palavras do próprio autor, é a “dessublimação — substituindo satisfação mediada por satisfação imediata” (MARCUSE, 1973, p. 82). “Esta sociedade transforma tudo o que toca em fonte potencial de progresso e de exploração, de servidão e satisfação, de liberdade e de opressão. A sexualidade não constitui exceção” (MARCUSE, 1973, p. 87).

[...] se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos no nível do desejo — como se começa a conhecer — e também no nível do saber. O poder longe de impedir o saber, o produz (FOUCAULT, 2020, p. 238).

Assim, o mundo reificado amplia a liberdade enquanto intensifica a dominação. Essa é a hipótese que também é muito discutida por Foucault e que dá origem ao conceito de biopoder.¹⁵ Marcuse (1973) sugere ainda que a dessublimação institucionalizada parece ser um fator vital na formação da personalidade autoritária de nossa época, e que o funcionalismo, ao tornar-se artístico, promove essa tendência dos *best-sellers* da opressão.

A utopia do controle foi a ideia-mestra da Modernidade: a construção de uma sociedade baseada na ordem e na Razão como forma de controlar os impulsos naturais e anti-sistêmicos, garantindo a expansão da lógica capitalista. É necessário ao pensamento crítico apontar como, para essa tendência moderna geral ou impulso de ordem, a dimensão estética sempre esteve presente como uma região a controlar. [...] estética como a esfera responsável pelos sentidos (tanto os sentidos do corpo, a percepção, quanto o sentido presente na moral) sofreu uma modificação no sentido de sua ordenação e delimitação. A utopia do controle baseia-se num impulso de ordenar/domar a esfera dos sentidos, liberando apenas sentidos “úteis” ao funcionamento da sociedade. (BRITO, 2016, p. 40, grifo da autora)

¹⁵ O conceito de *biopoder* em Foucault aparece no primeiro volume da *História da sexualidade*, e se caracteriza como fundamental ao nascimento do capitalismo, através dos mecanismos de controle dos corpos, com o poder de deixar viver ou morrer.



Simone Brito aborda o romantismo como utopia estética presente na origem da modernidade e a modernidade como a utopia do controle. O controle da sensibilidade, com a aceleração e reificação, estabelece os limites de uma utopia estética como fonte de liberdade. Assim, “no pensamento utópico contemporâneo a estética perdeu seu lugar fundamental [...], a teoria crítica abandonou a centralidade da utopia estética e seguiu o caminho de elaboração de um discurso emancipatório com base na experiência moral”, trata-se, então, do “desencantamento da arte numa época tão drasticamente estética” (BRITO, 2016, p. 146).

Para Brito (2016), “o paradigma estético encontra severas limitações na fundamentação de uma reflexão sobre a utopia na sociedade contemporânea” (BRITO, 2016, p. 55). Essa afirmação nos faz questionar: — A arte tem encontrado meios de resistir num sentido emancipatório? Como tem se dado a produção estética no sentido da resistência aos ataques não apenas no âmbito das organizações da classe¹⁶, mas também no âmbito estético? A resistência da arte, que nesse contexto é capturada, institucionalizada, reificada, acontece à margem?

No texto *Reescrevendo o futuro: usando ficção científica para rever a justiça* de Walidah Imarisha (IMARISHA, 2016), a autora defende que toda articulação política é ficção científica e que a luta por justiça social não pode estar submetida à condição do que é, mas sim do que pode vir a ser. Para tanto, ela diz:

É precisamente por isso que precisamos da ficção científica: ela nos permite imaginar possibilidades fora do que existe hoje. O único modo de desafiar o direito divino dos reis é se tornando capaz de imaginar um mundo no qual reis já não nos comandem — ou sequer existam. A ficção visionária oferece aos movimentos por justiça social um processo por meio do qual explorar a criação de novos mundos (embora não seja em si uma solução — e é aí que entra o trabalho prolongado de organização comunitária). Eu propus o termo “ficção visionária” (*visionary fiction*) para abranger os modos de criação entre gêneros literários fantásticos que nos ajudam a elaborar esses novos mundos. Esse termo nos lembra de sermos completamente “irrealistas” em nossas organizações, porque é somente por meio da imaginação acerca do assim chamado impossível que podemos começar a concretamente construí-lo. Quando liberamos nossas imaginações, questionamos tudo. Reconhecemos que nada disto é fixo, que é tudo poeira estelar, e que nós temos a força para moldar as coisas conforme as fizemos. Para parafrasear Arundhati Roy: outros

¹⁶ Me refiro aqui a movimentos e organizações autônomas que surgiram entre produtores culturais, artistas, jornalistas, pesquisadores e pessoas do direito (advogados), dedicadas a mapear casos de censura, criar mobilizações e principalmente oferecer apoio jurídico aos artistas em casos de processos, algo bastante recorrente no atual contexto de censura. Alguns deles são: Mobile, 324 artes, Artigo5, Nonada Jornalismo, Observatório de censura à arte, Observatório da cultura, entre outros.

mundos não apenas são possíveis, mas estão vindo — e já podemos ouvi-los respirar. É por isso que a descolonização da imaginação é o mais perigoso e subversivo de todos os processos de descolonização. (IMARISHA, 2016, p. 7)

Nesse sentido, parece importante compreender os aspectos repressores que constituem a formação da civilização moderna ocidental capitalista como conjunturas que produzem subjetividades sujeitadas, mas que é possível criar brechas e fissuras nesses sistemas. A arte, se é temida e atacada por forças autoritárias de dominação, é porque ainda possui em si um sentido emancipatório, capaz de possibilitar o exercício ético de uma vida não sujeitada, de criar aberturas a outras formas de vida, mesmo que, e sobretudo, em constante movimento de crítica, de agenciamentos e reformulação das condições que constituem os acordos sociais.

Referências

ADORNO, W. Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

BOITO JR. Armando. Por que caracterizar o bolsonarismo como neofascismo. **Revista Crítica Marxista**, Campinas, n. 50, p. 111-119, 2020. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/sumario.php?id_revista=67&numero_revista=50. Acesso em: 04 abr. 2023.

BRITO, Simone. **A esperança tardia**: desistência da arte e permanência da utopia na teoria crítica contemporânea. João Pessoa: Editora da UFPB, 2016.

FOSTER, Hal. **O retorno do real**: a vanguarda no final do século XX. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Histórias da sexualidade 1**: a vontade de saber. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2020.

IMARISHA, Walidah. **Reescrevendo o futuro**: usando ficção científica para rever a justiça. São Paulo: Catálogo 32 Bienal de São Paulo, 2016.

KANGUSSU, Imaculada. **Leis da liberdade**: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse. São Paulo: Editora Loyola, 2008.

KATZ, Helena. La bête e a barbárie destes tempos sombrios. **O Estado de São Paulo**, SP, publicado em 01/12/2015. Disponível em: <http://www.helenakatz.pro.br/midia/helenakatz11449055738.jpg>. Acesso em: 11 nov. 2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2020.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: LTC, 2018.

MARCUSE, Herbert. **A dimensão estética**. Lisboa: Edições 70, 2016.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 1973.

MARCUSE, H. Acerca del carácter afirmativo de la cultura. *In*: MARCUSE, H. **Cultura y sociedad**. Buenos Aires: Editorial Sur, 1970. p. 45-78.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: Editora n-1, 2018.

TUPININQUIM, Isaura. O que os ataques às artes do corpo nos dizem sobre o ódio na política no atual contexto brasileiro? Uma análise a partir de entrevistas realizadas com artistas vítimas de “censura”. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 44., 2020, Caxambu, MG. **Anais [...]**. Caxambu, [remoto/online], 2020a. p. 1-18. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/44-encontro-anual-da-anpocs/spg-7/spg05-6>. Acesso em: 28 abr. 2023.

TUPININQUIM, Isaura. Cruzadas morais contra as artes do corpo no Brasil: uma análise a partir de entrevistas com artistas e produtores culturais. *In*: CADÚS, Eugenia; MARQUES, Roberta Ramos; GUARATO, Rafael (org.). **Memórias e histórias da dança do por vir**. Salvador: ANDA, 2020b. p.132-147. Disponível em: <https://portalanda.org.br/wp-content/uploads/2020/12/ANDA-2020-EBOOK-7-MEM%C3%93RIAS-E-HIST%C3%93RIAS-1.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2023.

Recebido em: 16/02/2023.

Aceito em: 15/04/2023.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n30.65860.p18-38>

DA ESTRUTURA À (RE)PRODUÇÃO BUROCRÁTICA: a produção social da indiferença no processo de remoção dos moradores da comunidade Jardim Edith e Água Espraiada em São Paulo nos anos de 1990

FROM STRUCTURE TO BUREAUCRATIC (RE)PRODUCTION: the social production of indifference in the process of removal of residents of the community Jardim Edith and Água Espraiada in São Paulo in the 1990s

Rodrigo Ferreira*

Resumo

Este artigo objetiva discutir elementos teóricos e hipotéticos até aqui refletidos em uma pesquisa em andamento (dissertação de mestrado), partindo de recursos da teoria crítica, sobre a produção social da indiferença, inserida nos discursos de projetos políticos de expansão ou manutenção do capital. Imbuídos de uma racionalidade, reproduzem e centralizam a preocupação com o crescimento econômico sob a tutela de um bem coletivo, mas face a interesses individuais. Para traçar o contexto e a operacionalização do processo de expulsão dos moradores das comunidades Jardim Edith e Água Espraiada no município de São Paulo, partiremos dos dados etnográficos e das entrevistas coletadas e apresentadas na obra *Parceiros da exclusão*, de Mariana Fix (2001). Visualizamos que a produção social da indiferença, promovida em três etapas, é alicerçada em um conflito de interesses e operada no discurso dos trabalhadores incumbidos, através de uma moral, a provocar a saída dos moradores das favelas para que a expansão do capital possa ocorrer.

Palavras-chave: indiferença estrutural; produção social da indiferença; gentrificação; teoria crítica.

Abstract

This article aims to discuss theoretical and hypothetical elements, until now reflected in ongoing research, on the social production of indifference inserted in the speeches of political projects of expansion or maintenance of capital. Within a rationality, they reproduce and centralize the concern with economic growth under the protection of a collective wellness, but in the face of individual interests. In order to outline the context and operationalization of the process of expulsion of the residents of the Jardim Edith and Água Espraiada communities, we will start from the ethnographic data and interviews collected and presented in the work “Parceiros da Exclusão” by Mariana Fix. We can observe that the social production of indifference, promoted in three stages, is based on a conflict of interests and operated in the speech of the in-line workers, through a moral, to provoke the exit of the residents of the favelas for the expansion of the capital.

Keywords: structural indifference; social production of indifference; gentrification; critical theory.

* Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), Brasil. E-mail: rod.ferreira31@gmail.com.



Introdução

Este artigo analisa a produção social da indiferença a partir de narrativas, discursivas ou não, inseridas em projetos ou situações que se coadunam com uma lógica racional de progresso ou de desenvolvimento econômico. A análise proposta procura se esquivar de avaliações morais, no sentido de julgar o que é *correto* ou *incorreto*, focando-se nas estratégias que possuem um núcleo ontológico, um *modus operandi* próprio de uma racionalização¹ do sistema político, econômico e desenvolvimentista do capitalismo, para operacionalizar demandas individuais e lógicas de uma reprodução do capital,² sob o jugo de um discurso, uma prática ou bem coletivo. Para tanto, partimos de um caso situacional que nos auxilia a entender a condução discursiva e as ações empregadas para atingir o objetivo e interesse de um grupo detentor do capital econômico e a propagação de uma opinião pública.

Partiremos do trabalho de Mariana Fix (2001), *Parceiros da exclusão*, pois ele nos parece apresentar as bases narrativas, documentais e etnográficas para atingir nosso objetivo. Seu estudo adentra na comunidade Água Espreiada, hoje avenida Berrini, e a Faria Lima em São Paulo — o estudo agrupa informações e dados secundários e primários referentes aos anos de 1970 e 1990 — e acompanha o processo de planejamento para a requalificação do espaço, proposto por agentes do capital estrangeiro que, frente à ocupação e a *lotação* do então centro financeiro da cidade, a Avenida Paulista, estimulam e aceleram o Estado para o desenvolvimento de projetos de expansão em outras regiões da cidade.

Parte da questão motivadora proposta por Fix (2001) acompanha o processo de ocupação e os embates que surgiram como efeito das investidas do capital e do projeto Operações Urbanas Consorciadas (OUCs). A autorização proposta pelo OUCs legitimou a parceria público-privado, culminando em ações para remoção das ocupações, que envolveram violência simbólica e física, além das estratégias da mídia em não divulgar as demandas, necessidades e questões dos residentes da comunidade Água Espreiada. Os

¹ Racionalização aqui é empregada como uma institucionalização de uma determinada forma de ação social: “[...] como um processo social que atravessa as diversas esferas da ação, constituindo diferentes ordens de vida, como a economia, a política, o Direito, a arte, o amor, a ciência, a religião etc.” (SELL, 2013, p.10).

² Essas questões fazem parte de uma pesquisa em andamento, desenvolvida como dissertação de mestrado.



dados fornecidos por Fix (2001) nos auxiliaram a entender as estratégias promotoras do que conceituamos como produção social da indiferença. Eles referem-se à operacionalização da ação para a remoção, o que corrobora com algum tipo de política de exclusão.

O problema central que mobiliza a pesquisa é gestado a partir das críticas elaboradas por Simmel (2005), nos seus estudos sobre a modernidade e a produção da apatia, que a vida nas cidades grandes provoca no indivíduo. Também sobre a racionalidade,³ inserida na indiferença provocada pelo excesso de estímulos e informações para operacionalização do capital, conforme as indagações trazidas por Lipovetsky (2022) e, por fim, a crítica de Cohn⁴ (2006) e Bauman (1998) frente ao grande poderio de grupos sobre a vida e a mutabilidade do espaço.

A indiferença não aparece como uma questão inédita na sociologia nem apenas a partir de uma abordagem única. É tangenciada na crítica à modernidade feita por Marx (2011), quando elabora em *O capital* os elementos que constituem a sua noção de alienação e de sua funcionalidade estrutural para a reprodução do capitalismo. Em Adorno e Horkheimer (1985), ela se apresenta na crítica estabelecida por uma lógica de racionalização inserida nos processos de troca no mercado. Gramsci (2020) trata da indiferença pela origem das pessoas ou das críticas e repulsas ao se posicionar contrário àqueles que manifestam comportamentos apáticos diante de questões políticas ou problemas sociais.

Em estudo recente, Herzfeld (2016) busca entender os elementos de uma normatividade imbricada na burocracia e como sua razão é promotora de processos de distinção. A pergunta-guia do autor o faz indagar como, a partir do contato entre pessoas que precisam acessar equipamentos de saúde — ou qualquer outro equipamento do Estado — sob necessidade urgente, encontram a negação ou a negligência daqueles que estão atuando sob a égide do respeito ao processo burocrático.

³ Empregamos o conceito de racionalidade como recurso metodológico para visualizar as formas operativas de uma ação social, no caso da indiferença. Entretanto não buscamos sua base fundacionalista; partimos do encontro de sua produção, presença estrutural e racionalização.

⁴ Referimo-nos ao trabalho *Civilização, cidadania e civismo: a teoria política frente aos novos desafios*, em que Cohn apresenta a preocupação frente ao acúmulo de capital financeiro e o poderio frente aos riscos que populações desfavorecidas podem sofrer.



Bauman (1998) nos apresenta outra forma de operacionalização da indiferença, comparando-a com a análise proposta por Herzfeld (2016), em que a matriz da razão opera de maneira semelhante. Ao analisar os processos utilizados durante o Holocausto, o autor visualiza a atuação dos atores reproduzindo uma ação pautada na burocracia racional. A análise reflete sobre a concepção de *normalidade* nas pessoas, pois entende que elas “passariam facilmente em qualquer peneira psiquiátrica conhecida, por mais densa e moralmente perturbadora. Isso também é teoricamente intrigante, em especial quando visto em conjunto com a ‘normalidade’ daquelas estruturas da organização que coordenaram as ações desses indivíduos normais no empreendimento ao genocídio” (BAUMAN, 1998, p. 39, grifo do autor). Bauman (1998) se refere aos acontecimentos e fatos desenrolados no Holocausto, mas que se reproduzem — não apenas em uma finalidade extremada — e estão presentes no cotidiano. Podemos ver a situação apresentada por Bauman também em Herzfeld (2016, p. 21), quando apresenta a “exclusão social, cultural e racial” como simbologias utilizadas na promoção de uma indiferença.

A escolha do objeto de análise deste artigo vai ao encontro de elementos racionais produtores e operadores de uma indiferença face à vida, presentes na condução de projetos políticos e empresariais. As ações da construção de duas grandes avenidas inserem uma lógica de modernização e de um bem coletivo, a partir de agentes produtores e detentores de grande capital financeiro, diretamente interessados em espaços para a construção de um novo centro econômico. Esse interesse encontra unicidade e fatores motivacionais na agenda do governo, que objetiva a expansão da cidade. Esse cenário desperta situações de conflitos entre os dois lados interessados. De um lado, o Estado com o capital estrangeiro; do outro, os moradores das *favelas*. O cenário de conflito nos permitirá analisar e entender como ocorreram os operadores de uma indiferença.

As perguntas-guia que orientam a pesquisa são as seguintes: (i) Como os operadores de uma racionalidade produtora de uma indiferença foram arquitetados no processo de exclusão dos moradores das *favelas* na Zona Sul do município de São Paulo durante as Operações Urbanas Consorciadas na década de 1990? (ii) Como os elementos de uma moral, presentes nos discursos dos profissionais atuantes para a remoção, ganham força e diferentes representações para os grupos atingidos direta e indiretamente?



Para responder às perguntas, partiremos dos recursos metodológicos da teoria crítica, procurando desvendar a racionalidade, a moral e aspectos de um comportamento normativo manifestado nas ações em que ocorre o fenômeno. Partimos da noção utilizada por Jaeggi (2019), ao pontuar que a teoria crítica é orientada pela noção da crise. Ele destaca que “essa compreensão adquire sua forma, assim como fizeram variantes prévias da crítica da ideologia, a partir de reflexões sobre a ontologia social de seu objeto, que é a própria estrutura das formas da vida” (JAEGLI, 2019, p. 79). Traçar a razão como problemática central aparece como uma tradição desde a primeira geração da Escola de Frankfurt, e é por intermédio dessa problemática que este texto se orienta.

Para visualizar essa racionalidade produtora de uma indiferença, desde suas formas de concepção às maneiras de operacionalização, o artigo está dividido em dois tópicos: o primeiro se dedicará a descrever e analisar os processos políticos e articulações empresariais para o desenvolvimento do projeto de expansão da cidade e a construção de um outro centro financeiro; o segundo buscará mapear a operacionalização do processo a partir dos profissionais que atuaram para estabelecer as negociações de remoção da população residente das *favelas*.

Multifacetada face de uma indiferença

1 O preâmbulo estrutural

A construção de uma região comercial na capital paulista, nos anos de 1990, é relatada e captada por Fix (2001), que produziu *Parceiros da exclusão* no calor dos acontecimentos, registrando a expulsão dos moradores das comunidades Água Espraiada e Jardim Edith para dar lugar às construções do que é atualmente o principal centro econômico de São Paulo. A autora relata o interesse e a mobilização do empresariado estrangeiro em mover o centro comercial da Avenida Paulista para a Zona Sul como uma estratégia de distinção de classe.⁵

⁵ Bourdieu (2011), em *A distinção*, aprofunda e constrói, a partir de pesquisas quantitativas, a noção de classe e suas distinções, como um conjunto de elementos e hábitos cotidianos que se manifestam a partir do comportamento ou *habitus*. A distinção aparece como um conjunto de marcadores não apenas no corpo, nas práticas, mas também no espaço, no campo.



Durante o processo, a relação do Estado com o capital estrangeiro foi estabelecida a partir de acordos para a ocupação e produção de um espaço já ocupado. Algumas condicionantes, como a construção de estradas e espaços públicos, foram demandadas do poder público durante a elaboração dos contratos e concessões (NOBRE, E., 2009). A contrapartida do Estado levava a desocupar mais de 50 mil residentes da comunidade Água Espriada e 12 mil do Jardim Edith (FIX, 2001; NOBRE, E., 2009; FRANCA, 2009).

Alguns processos de ocupação dos espaços partiram de uma agenda política, firmada em meados dos anos de 1980, que foi consolidada com a implementação das OUCs. Essas operações partiram do preâmbulo de que havia uma desregulamentação no uso e no controle do solo, além das associações, até então irregulares, entre o poder público e a iniciativa privada. Sobre as OUCs, Deák (2008 apud NOBRE, E., 2009, p. 204) diz que a sua criação representa “a entrada do neoliberalismo na política urbana nacional.” Essas intervenções estavam presentes no Plano Diretor (PD) que instituiu as parcerias público-privado (PPP) diante da escassez de recursos para acelerar a promoção da transformação urbanística.

As relações estabelecidas entre o Estado e a iniciativa privada pautavam-se em acordos, em que os fundos de investimentos garantiam a implementação de espaços públicos. Esses ganhos, vistos pelo Estado, encontraram em um processo de causalidade o fenômeno da gentrificação⁶ e da segregação, que atinge grupos de moradores das *favelas* localizadas às margens do rio Pinheiros. Nos acordos, os fundos de investimento propuseram a doação de “uma área de 130 mil metros quadrados para a implementação de um parque dentro do próprio bairro, o Burle Marx, por meio de um instrumento

⁶ Empregamos a palavra *gentrificação* no sentido de reestruturação do espaço a partir de uma intervenção urbana, cuja finalidade é a apropriação por um grupo economicamente privilegiado de uma determinada região. Os processos de ocupação do espaço, tal como será argumentado ao longo do artigo, podem ocorrer de maneira coercitiva, através do papel do Estado. Furtado (2014) diz que a gentrificação é o processo “que é parte da organização do espaço urbano, de acordo com as necessidades do modo de produção dominante na economia e que está em sintonia com os propósitos da estrutura dominante da sociedade (FURTADO, 2014, p. 342)”. Essas transformações do espaço promovem ambientes e áreas de investimentos, tal como pontuado por Rangel (2015) ao apresentar a noção utilizada por Zukin e Bidou-Zachariasen: “O termo gentrificação [...] designa intervenções urbanas como empreendimentos que elegem certos espaços da cidade considerados centralidades e o transformam em áreas de investimentos públicos e privados, cujas mudanças no significado de uma localidade histórica faz do patrimônio um segmento do mercado. Os processos de gentrificação culminam na valorização imobiliária, implicando na instalação de comércios com mercadorias acessíveis às classes sociais mais altas e na impossibilidade de permanência de moradores com menores recursos financeiros” (RANGEL, 2015, p.42).

denominado ‘Operação Interligada’” (FIX, 2001, p. 22). Esse parque estabelece um conjunto de fatores normativos para sua utilização, por exemplo, proibindo qualquer forma de manifestação ou ocupação das chamadas pessoas que *agridam a moral e os costumes dos usuários do parque*, além da proibição da presença de trabalhadores autônomos (camelôs). A finalidade do parque deveria ser a contemplação da natureza.

Para conseguir angariar a compra dos terrenos junto a grupos com interesses semelhantes, os empresários se organizaram para lotear e elaborar projetos de ocupação do espaço, o que culminou na construção de um novo centro econômico a partir da venda dos terrenos da prefeitura promovida pela Operação Integrada (NOBRE, E., 2009). Essa demanda também partia da iniciativa privada, respaldada pelo plano diretor da gestão de Jânio Quadros, em que solicitava “modificações nos índices urbanísticos e categorias no uso do terreno de sua propriedade, em troca do pagamento ou da construção de um certo número de habitações de interesse social” (NOBRE, E., 2009, p. 205).

Iniciada em 1994, a articulação do capital estrangeiro estabelece um sistema de cotas, no qual os investidores inserem um valor inicial para ter direito a um espaço já ocupado. As estruturas e formas de aplicação do investimento seguiram um processo burocrático que envolve aplicações tanto via bolsa de valores quanto negociações diretas. Para legitimar, controlar e estabelecer os meios de troca, o grupo Burge y Born estabeleceu alianças com o Bradesco e o Brascan para dar continuidade ao empreendimento (FIX, 2001).

A mobilização do grupo insere um conjunto de preocupações com os arredores do espaço. Toda formação, assim como as construções e aberturas de novas estradas, deveria respeitar e “adaptar-se às exigências do setor ‘terciário de alto padrão’, configurando ‘o novo centro’ de São Paulo” (NOBRE, E., 2009, p. 29).

As configurações da construção do novo centro econômico evidenciam alguns processos importantes: um conjunto de normas e regras inseridas na localidade e a indiferença face à vida daqueles que já ocupavam aquele espaço. O Estado aparece como elemento não apenas para legitimar, mas foi uma agente ativo para o êxito do projeto. Esse conjunto de normas, que operam nos comportamentos, pode ser visto como os aspectos de uma política neoliberal, atuante em todos os cenários e atividades no conjunto de comportamentos que tem como suporte a ideia de progresso, ou seja, algo que parte de



um ambiente “inferior”, “atrasado” ou “primitivo” para algo tido como “evoluído” ou “desenvolvido” (ALLEN, 2018). Dardot e Larval (2010) nos alertam sobre o crescimento do capitalismo e o papel do Estado como principal agente:

[...] o capitalismo cresce também de outra maneira, a qual, mesmo sendo quase sempre esquecida, não é menos poderosa: a da difusão social de um sistema de regras de ação. Este sistema de normas ultrapassa largamente aquele da empresa para abraçar, por meio de um processo de ligações cruzadas, múltiplas instituições e relações sociais. Longe de ser, como se acredita, um obstáculo à extensão da lógica do mercado, o Estado tornou-se um de seus principais agentes, se não o seu principal vetor (DARDOT; LARVAL, 2010, p. 2).⁷

A negação das diferenças e o espectro da noção de uma normalidade e unicidade discursiva foram observados por Fix (2001) na fala do presidente da associação dos moradores da Avenida Faria Lima, Luiz Antônio Erhardt:

Para nós, que vivemos lá durante trinta anos, uma degradação total de vida pelo descaso dos poderes públicos, de repente a obra veio, como que num passe de mágica, restabelecer um padrão de cidadania que foi totalmente abandonado (FIX, 2001, p. 33).

Os preceitos de distinção entre desenvolvimento econômico e técnico, para o presidente da associação, manifestam-se por meio de uma narrativa de *limpeza* ou *eugenia* daquilo que considera como algo fora do padrão de civilidade.⁸ O discurso encontra elementos de uma crítica e exclusão social, que colocam o *outro* como alguém fora dos padrões desejados pelo presidente da associação. A razão empregada encontra denotação com a noção de modernização, tanto relacionada ao sujeito do discurso como utilizada pelo grupo detentor de capital, que tem o objetivo de instalar o novo centro.

Esses preceitos para a construção da *nova cidade* encontram, na relação entre interesse do setor privado e a agenda dos atores políticos na liderança da cidade de São Paulo, fatores decisórios para a aplicação do projeto: o Estado como instituição dotada de

⁷ Tradução livre do texto: [...] *le capitalisme croît également par une autre voie, qui, pour être le plus souvent inaperçue, n'en est pas moins puissante: celle de la diffusion sociale d'un système de normes d'action. Ce système de normes déborde largement le seul cadre de l'entreprise pour gagner, par un processus de réticulation, de multiples institutions et relations sociales. Loin d'être l'obstacle que l'on croit à cette extension de la logique du marché, l'État en est vite devenu l'un des principaux agents, sinon le vecteur essentiel.*

⁸ Partimos da noção de *civilidade* apresentada por Alyson Freire e Simone Brito, que está em consonância com as formações sociais e com a ideia daquilo que é desejado ou considerado ideal pela sociedade humana (THOMAS, 2018, p. xv apud FREIRE; BRITO, 2021, p. 96).

legitimidade para aplicar medidas coercitivas sobre a população das comunidades. Medidas de ação para remoção das famílias foram colocadas também em uma relação entre público-privado, destinando recursos para auxílio das famílias, sem conhecimento da cotidianidade dos moradores. Os setores da economia envolvidos, além dos moradores, entendem que a “retirada dos favelados representa um ganho imobiliário ‘fabuloso’ nas proximidades da intervenção, a valorização será superior a 100%” — afirma o consultor imobiliário Luís Pompéia, conforme descrito por Fix (2001, p. 33).

O desconhecimento, a falta de interesse e o desenvolvimento do projeto considerando apenas interesses políticos e de um capital econômico, costumam uma ação determinada, única e exclusivamente, para o êxito financeiro diante do campo em disputa. Essa costura pode ser vista sob a ótica da ação instrumental proposta por Habermas, que conforme Marcos Nobre (2003, p. 13), pode ser assim compreendida: “a ação instrumental é aquela orientada para o êxito, em que o agente calcula os melhores meios para atingir fins determinados previamente. [São] ações dirigidas à dominação da natureza e à organização da sociedade”.

Essa instrumentalização propõe um dos aspectos da indiferença necessária para o estágio do capitalismo, como algo inscrito nos comportamentos, nas ações, na moral, na norma do crescimento do sistema político-econômico. Cohn (2006) categoriza esse fenômeno como estrutural, uma indiferença estrutural.

Ao falar de indiferença toco no que parece uma marca fundamental no funcionamento do sistema político e econômico na fase atual do capitalismo. Não se trata de caracterizar uma atitude de determinados agentes, mas de algo inscrito no próprio modo de organização e de funcionamento das sociedades contemporâneas. Nesse sentido eu a denomino *indiferença estrutural*. Certamente não é um dado novo que determinados grupos sociais pouco se importem com o que ocorre no restante da sociedade de que fazem parte, ou que sociedades inteiras ignorem outras. Mas o que temos atualmente é sem precedentes não apenas em termos de escala, mas também pela natureza que esse processo assume. Basicamente ele consiste em que os grandes agentes, especialmente os econômicos, altamente concentrados e com um poder nunca antes visto na história, atuam de maneira literalmente monstruosa, vale dizer, sem consciência do alcance do seu poder nem do encadeamento dos seus efeitos. No caso dos mega-agentes econômicos que atuam em escala global isso é especialmente nítido. Organizados em termos de seus interesses pontuais variáveis, em nome da sua própria eficácia eles necessariamente concentram a atenção sobre uma gama limitada de efeitos de suas decisões, aqueles efeitos que imediatamente se traduzem em vantagens. Isso, de por si, não os diferenciaria de empresários convencionais, salvo pela escala imensamente maior do seu poder. Ocorre que, nessas condições, eles necessariamente deixam de concentrar-se sobre a sequência de efeitos que seus atos acarretam



para além do seu êxito em obter resultados esperados. Dotados de força desmedida, não alcançam nem se preocupam em alcançar o controle pleno do seu poder, cegos aos desdobramentos mais remotos de suas ações. Esses desdobramentos afetam, claro, populações inteiras embora sejam rigorosamente irrelevantes para esses agentes. (COHN, 2006, p. 26-27, grifo do autor)

Todos os eventos descritos até agora culminam em ações que visam reestruturar o espaço urbano. Em primeiro lugar, há conflitos pela disputa do espaço em uma localidade que é considerada importante centro econômico-financeiro, a Avenida Paulista. Em seguida, surge o interesse do capital estrangeiro em construir em áreas distantes daquelas já ocupadas, e isso é legitimado por um plano diretor e por políticas de estruturação urbana. Depois, é anunciada a necessidade do Estado de promover a reestruturação urbana devido à falta de recursos disponíveis. Finalmente, há uma legitimação presente no plano diretor para estabelecer articulações entre o poder público e a rede privada.

De um modo geral, a racionalidade inserida nos processos de estruturação do espaço parte do pressuposto de que as etapas de um fator produtivo passam por um conjunto “incessante de transformação do espaço” (FURTADO, 2014, p. 347). A gentrificação é vista como uma forma de operacionalizar um objetivo que envolve a remoção da população das comunidades. Isso se alinha com a ideia de políticas de higienização, que favorecem a valorização do preço do metro quadrado dos terrenos, como podemos ver nos discursos sobre o assunto.

No próximo tópico, abordaremos as estratégias que o consórcio e o poder público usaram para remover as famílias que viviam nas comunidades, e como houve um tratamento diferenciado dado aos moradores da *favela* e aos moradores da Avenida Faria Lima. Os processos de violência na remoção de famílias, quando ocorre, utilizam um conjunto de estratégias perpassando a transformação do entorno e fatores de impedimento àqueles que lá vivem. Essa violência apoia-se na atuação de agentes políticos, sob a ação de uma moral que é institucionalizada pelo Estado e apoiada pela mídia tradicional.

A criação de barreiras econômicas, como preços altos que inviabilizam o acesso aos serviços, é um dos mecanismos utilizados na gentrificação. Além disso, o fechamento de lojas antigas e a abertura de novas, a mudança no itinerário dos ônibus para afastá-los da comunidade e a presença de uma nova clientela são outros instrumentos usados para

remover os moradores, sem que haja uma forma explícita de coercitividade. De acordo Hawley e Ducan (1957 apud FURTADO, 2014), é importante notar que esses fatores são usados para a reestruturação do espaço e têm um impacto significativo no estrato social de baixa renda.

Na proposta estabelecida pelo consórcio ainda aparece um conjunto de regras para a ocupação das praças. As formas de controle colocam fatores para coibir pessoas de baixa renda ou de extratos sociais de grupos não privilegiados, pois as regras distanciam eventuais comerciantes ou outras formas de manifestação além do que chamaram de contemplação da natureza. Em outras palavras, os grupos detentores de capital estabelecem um conjunto de normatividade, legitimados pelo Estado, para a ocupação do espaço. Todos esses elementos culminam no êxodo das camadas populares para as periferias.

2 A produção, a indiferença e a burocracia: a ação do agente empregado

Os processos de remoção das famílias das *favelas* Jardim Edith e Água Espriada passaram por várias etapas, que incluíram convencimento, cooptação de lideranças e medidas de pressão ativa, como a utilização de tratores, representantes do Estado e agentes da polícia militar para intimidar os moradores.

Imbuídas das ferramentas e alinhadas ao discurso dos contratantes, profissionais do serviço social estavam na linha de frente para estabelecer contato com as famílias. A tarefa deles foi realizar o cadastramento da população, instruir sobre os acontecimentos de remoção, ofertar o recurso e acompanhar o processo de mudança.

O discurso das assistentes sociais revela aspectos de um valor moral, imbuído de dois elementos: a determinação daquilo que seria interessante ou bom para as pessoas que residiam na *favela* e a construção de uma noção de herança a ser deixada para os filhos. Esse conjunto de medidas sugere que a remoção da *favela*, as ameaças simbólicas e coercitivas têm um caráter iminente de acontecer.

Esses fatores surgem com uma lógica de oportunidade, algo único e pontual que aparece como oferta. O papel atribuído às profissionais está baseado em uma lógica única e unidirecional, que desconsidera a realidade dos moradores e as relações de emprego na região e nos bairros próximos da *favela*. Esse papel é usado para convencer as pessoas a



mudarem e conscientizá-las de que a construção das avenidas e a remoção das famílias são inevitáveis e lhes trarão benefícios, conforme trecho de depoimento de uma assistente social apresentado por Fix:

As pessoas, ao invés de se conscientizarem que vão ter uma moradia, que vão poder deixar para os seus filhos uma situação regular, que ninguém nunca vai bater na sua porta: “saí porque nós vamos passar uma avenida”, que é teu, uma coisa que você vai ter para o futuro, no lugar disso tudo, estão preferindo os mil e quinhentos reais. (FIX. 2001, p. 40)

Aspectos valorativos sobre um determinante daquilo que seria melhor para uma população começa a ser desenhado através do papel do funcionalismo e da transferência da mediação da ação (BAUMAN, 1998). Nesse caso, a mediação da ação insere indivíduos na realidade em que vão atuar frente aos interesses e necessidades de outros. O efeito da ação visto na atuação das profissionais aparece também como um produto dos procedimentos racionais e burocráticos do projeto.

A promessa e os cálculos do pagamento do valor de mil e quinhentos reais para a realização na mudança — condicionado a que os próprios moradores façam a retirada dos móveis e os aloquem nos caminhões de mudança (NOBRE, E., 2009) — não garantem uma qualidade de moradia, o que provocou um efeito de periferização da comunidade, cujos moradores foram enviados para localidades mais distantes dos locais de trabalho. Esse efeito também provocou preocupações nos empregadores, que corriam o risco de perder um contingente de mão de obra em consequência do processo de expulsão (FIX, 2001).

As estratégias utilizadas para a retirada das pessoas estavam sob o papel de atores burocráticos, que despertavam o sentimento de medo na comunidade, promovendo a demolição das barracas com o uso de tratores e avançando, através da conquista de novos terrenos, e ocupando com os materiais da obra o espaço antes ocupado pelas casas (FIX, 2001). Relatos sobre o preenchimento de papéis e falsas promessas são o conjunto de argumentos presentes em um discurso que não se aprofundou no interior das necessidades e interesses da comunidade. Estratégias de distinção também se fizeram presentes no processo: intercepção e cooptação das lideranças, que receberam ofertas superiores àquelas oferecidas aos demais moradores, o que serviu para desmobilizar a unidade de luta da população da *favela*.



O processo de invisibilização da *favela* se tornou evidente a partir da comparação com o processo de desocupação das moradias na avenida Faria Lima. O tratamento e a ação dados pelo Estado são distintos nos dois casos. Na Faria Lima, estabelecem-se negociações, nas quais os representantes do bairro são ouvidos.

Na avenida Faria Lima, bairro de classe média, o projeto de extensão e construção da *nova cidade* entrou no projeto e lei *Operações Interligadas*. Enquanto a mobilização e organização da comunidade, aliadas à presença da mídia e matérias em jornais, foram frequentes no cotidiano desse bairro, nas comunidades da Água Espriada e Jardim Edith, a presença de jornalistas não teve o mesmo impacto para dar visibilidade às demandas dos moradores das *favelas*.

O processo de tornar invisível os acontecimentos na *favela* também vem acompanhado do discurso das assistentes sociais, que afirmam que há características comportamentais nessa população de não ter aceitado as propostas de mudanças para as alternativas habitacionais. Para uma das profissionais, citada por Fix, “[...] o fato de a maioria dos favelados não ter optado pela alternativa habitacional só pode ser explicado por se tratar de um ‘povo nômade’: *é um tipo de população que não cria vínculos com o lugar, é uma população itinerante*” (FIX, 2001, p. 41, grifo nosso).

A partir disso, verifica-se que inibições morais são suscitadas pelos discursos, que provocam conflito e choque no que podemos chamar de aspectos morais e normativos de uma população em situação de casa, conforme pode ser constatado na parte grifada da fala da assistente social. As vítimas, nesse caso, são submetidas a um processo de desumanização quando entram em foco e comparação com a visão normativa (BAUMAN, 1998).

As alternativas postas para a mudança da população das *favelas* não apresentaram projetos e planejamentos habitacionais. A remoção das famílias e as ações coercitivas para a mudança estabeleceram alojamentos em estruturas de madeira até a construção das unidades habitacionais (FIX, 2001). Essa problemática não é só vista na década de 1990, quando Fix fez sua pesquisa, mas também continua como questões no ano de 2011. Os projetos e planejamentos urbanos não refletem ou pensam nas questões de moradia no escopo dos projetos. Okczyk coloca que esses fatores são alvos de críticas pelos especialistas de planejamento urbano: “Podemos observar que até 2011 a oferta de



moradia para as famílias reassentadas da região do córrego Água Espriada era muito restrita e raramente consistia em projetos realizados no local da remoção” (OKCZYK, 2015, p. 62).

Com a ausência de diálogos, a inexistência de projetos habitacionais e a pressão para remoção da população, surgem as lutas e conflitos, despertados pela atuação dos agentes do Estado e dos representantes do capital exterior, a qual se opõe a ação dos moradores. Esse embate é marcado por questões morais, inserindo uma indiferença reproduzida através de atores atuantes na linha de frente. Por outro lado, a ação dos moradores entra em conflito com as formas de vida estabelecidas no cotidiano e nos arredores do trabalho. As assistentes sociais “nem sequer pergunta para nós o que nós queremos. Elas pegam esse papel e jogam de lá.” Relatou um morador (FIX, 2001, p. 40).

Essa atuação do sistema de burocracias, além de se inserir por meio de uma mediação da ação de outrem, parte de uma estrutura verticalizada (de cima para baixo), em que alguns burocratas, sentados em suas escrivaninhas, podem destruir todo um povo (BAUMAN, 1998, p. 44). Esse fato pode ser visto como um esvaziamento da civilização e o despertar da barbárie?

Os atores envolvidos no processo de remoção encontraram uma unidade que se coaduna com os interesses dos empresários, o que foi importante para a continuidade do projeto. Enquanto o grupo de moradores e representantes das associações dos bairros dos arredores da comunidade viam a situação como um cenário positivo, como um “retorno da cidadania”, os corretores a viam como medidas importantes para a valorização do bairro; por fim, as assistentes sociais colocam todos os acontecimentos como algo inevitável. Essa linha analítica racional, encontra um fator dominante: a aceitação, produção e reprodução da lógica produtiva do capital.

Os *temas fundantes* envolvidos na situação “[...] têm como característica serem profundamente arraigados e formarem como que o éter no interior no qual se dá toda a percepção e ação política dos homens [...]” (COHN, 2006, p. 23). Eles encontram sua aceitação em uma ideia de que o desenvolvimento regional e crescimento econômico são questões motivadoras o suficiente para se sobrepor à vida do outro.

Nesse ponto, a noção de civilização entra em choque com a realidade, pois encontra seus limites baseados na distinção de classe e exclusão social, temáticas centrais



promotoras das indiferenças apontadas por Herzfeld (2016), é na negação da civilidade que se encontram os elementos de sua operacionalização. Para Cohn (2006), este é o fator constituinte da barbárie: a negação do outro, de sua civilidade.

No campo de disputa pelo território e permanência no espaço, os aspectos de poder são estabelecidos entre moradores e o funcionalismo burocrático, cujos interesses são conflitantes. Enquanto a atuação dos profissionais é influenciada por uma série de fatores relacionados aos detentores de poder, a ação dos investidores se baseia na negação de interesses individuais ou coletivos da comunidade. O primeiro pode ser entendido como uma produção social da indiferença — um processo que surge a partir da rejeição da humanidade e da negação da individualidade (HERZFELD, 2016). Já o segundo pode ser compreendido como uma indiferença estrutural — não se trata de uma atitude de agentes específicos, mas sim de algo intrínseco ao funcionamento das sociedades contemporâneas (COHN, 2006, p.26).

A forma de atuação desse funcionalismo encontra na honra o compromisso e a entrega ao trabalho, como um cenário pautado na norma. Bauman pontua essa honra como “a capacidade de executar de forma conscienciosa a ordem das autoridades superiores, exatamente como se a ordem expressasse sua própria convicção” (BAUMAN, 1998, p. 41).

O elemento “convicção” e a “capacidade de executar de forma conscienciosa” remetem também à nomenclatura proposta por Nicos Poulantzas e ao papel da “aristocracia proletária”, como processos de internalização das normas e regras de condutas. Esses elementos também se relacionam às ideias do processo de burocratização, que são externalizados pelo sujeito, seja ele proletário ou gestor dos proletários. Em outras palavras, eles assumem os interesses e ações dos seus empregadores, manifestando e ocupando um espaço de poder ao qual foram remetidos. A forma operativa para a remoção das pessoas, embora pudesse encontrar nas assistentes sociais, ideias e entendimentos da exclusão, desigualdade e vulnerabilidade nos moradores, atuaram sob os efeitos e contratos estabelecidos em uma relação de trabalho, conforme os interesses do grande capital.



Vias de um fechamento

Até que ponto as causas geradoras de conflitos entre os interesses do Estado, do capital exterior e moradores das *favelas* podem ser vistas como uma construção civilizatória e um desenvolvimento progressivo da sociedade?

O período apresentado no texto, o qual coincidiu com uma das etapas da *Operação Interligadas*, corresponde a um projeto que possui diversos níveis e passou por diversas adequações (NOBRE, E., 2009; OLCZYK, 2015), parte delas sendo resultante dos conflitos e resistência dos moradores das comunidades afetadas nas obras. Diante das propostas de construção de centros habitacionais em bairros distantes, os moradores cobravam a oferta de moradias e habitação que os mantivessem na localidade em que residiam.

A situação promotora de uma crise, aqui evidenciada, opera sobre dois fatores. O primeiro se refere aos elementos motivacionais para a produção do espaço⁹ — o novo centro econômico e financeiro da cidade — e a expansão do capital. Já o segundo fator está relacionado a aspectos de uma moral promotora de diferenciações entre os moradores das *favelas* e aqueles que residem nos arredores.

O conflito estabelecido entre os grupos — empresários, poder público, moradores das ruas e bairros adjacentes, profissionais corretores de imóveis, aqueles que estavam na linha de frente e moradores das comunidades —, cujas demandas e interesses são distintos, revela o arcabouço singular no processo de operacionalizar a indiferença para cada um daqueles que ocupam uma posição social ou um local nesse campo em disputa: a racionalidade presente na reprodução do capital.

Os elementos de diferenciação entre os grupos, como proposto por Herzfeld (2016), parecem-nos centralizadores e lugar comum, como aqueles produtores de uma indiferença: a exclusão social, cultural e racial. São fatores que encontram formas de legitimação — nas leis ou nos discursos — dos atos que a promovem e são gerenciadores dos conflitos. A indiferença é a causa primária e opera a partir dos interesses de um

⁹ Partimos da noção da produção do espaço utilizados por Corrêa (1989, 2011). Para ele, essa produção surge como resultado da ação de agentes com interesses e ações racionais.

pequeno grupo, a gentrificação é um de seus efeitos. Isso reforça que parte dos projetos de desenvolvimento não inclui ou reflete sobre populações pobres ou em situação de vulnerabilidade durante a sua elaboração.

Cohn (2006) vincula o paradigma da paz ao processo de diálogo e deliberação, como elementos emancipadores dos conflitos e da indiferença estrutural. Entretanto o autor mesmo postula uma pauta utópica: “Isso reforça essa concepção muito ampliada da política pela qual se define como construção conjunta e conflitiva do espaço público — uma tarefa interminável, sem solução definitiva, um horizonte” (COHN, 2006, p. 21).

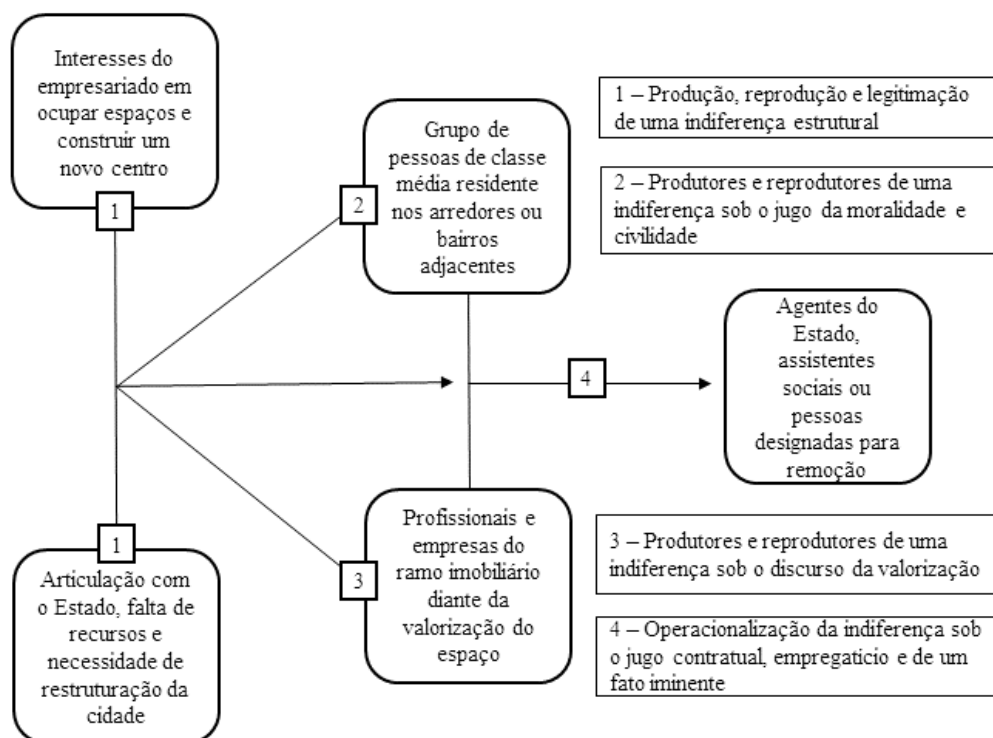
Para ele, a indiferença e a barbárie são sinônimas e antagônicas à questão da responsabilidade: “[...] os agentes mais poderosos são estruturalmente indiferentes aos efeitos mais remotos das suas decisões” (COHN, 2006, p. 27); ou seja, inseridos em uma lógica reprodutora de uma individualidade, a responsabilidade frente aos efeitos de uma escolha não é pautada ou, se quer, aparece como proposta para ser desenvolvida.

O desenvolvimento central do nosso argumento sobre estarem os elementos da indiferença presentes no fio condutor da *estrutura* das relações, leva-nos a postular que isso não é algo novo na história contemporânea, ou seja, esses elementos não estão presentes apenas em projetos políticos do campo do neoliberalismo ou no período de abertura do capital no Brasil. Pelo contrário, eles se inscrevem, tal como aponte na introdução, na ontologia das relações sociais e de suas distinções culturais, raciais ou sociais. Em outras palavras, a hipótese, que se configura com base no interesse central visualizado nos projetos analisados, é que a reprodução do capital aparece como fator centralizador e produtor da indiferença. Ou seja, a racionalidade e desinteresse face à vida do outro estão inscritos na própria história da acumulação do capital.¹⁰ Isto, portanto, não se configura como uma conclusão, muito menos como uma novidade. Apenas reforça as questões-guia deste artigo, que procuram saber como ocorrem as operações da indiferença e, diante disso, quais são os caminhos para a emancipação.

No caso apresentado, observamos os operadores da indiferença sob diferentes fluxos, com base no lugar do estrato social que o agente ocupa. A figura 1 nos auxilia a entender os operadores:

¹⁰ Compreendemos a importância de questionar a manifestação, operacionalização e produção social da indiferença em outros sistemas, mas isso foge aos propósitos deste artigo.



Figura 1 – Operadores da Indiferença Estrutural

Fonte: elaboração do autor

O empresariado e o poder público aparecem como fatores primários e promotores de uma indiferença manifestada a partir de formas de ação e no gerenciamento das decisões sobre o espaço e as vidas residentes. Suas motivações corroboram diretamente com a manutenção e expansão de seu capital, reproduzindo-o ao ocupar espaços que antes não lhes pertenciam. Para esse grupo, os efeitos não aparecem como uma questão, o que acaba gerando sucessões de conflitos ou acordos. O segundo ponto aparece como adjacente à promoção de alguma ação ou projeto, e culmina na aceitação, pois se entende que não se trata de alguém diretamente atingido pela proposta. Isso é legitimado pelo julgamento de um suposto desenvolvimento econômico e melhoria nos aspectos de civilidade. Tem como marca o cidadão que não opera os determinantes da economia, mas apenas responde e replica as regras estabelecidas. Sua base de legitimação opera diante das distinções de exclusão social, racial ou cultural. Em terceiro lugar, e paralelo à reprodução, aparece o profissional que está diretamente ligado ou não aos efeitos econômicos provocados pelos ideais promovidos pela

proposta. Por último, tem-se aquele que opera sob o jugo de um contrato de trabalho, o qual o orienta sobre os efeitos da perda do contrato.

A proposta apresentada de uma operacionalização da indiferença estrutural agencia e coloca os efeitos produtores sobre a noção de uma confluência descendente,¹¹ ou seja, estimula que a racionalização parta de um *corpus* reificado além do indivíduo, dotado de regras, formas e normas reproduzidas nos indivíduos. Esse raciocínio argumentativo consistiria em um erro. Nota-se que a descrição pontuada parte de um caso sistemático e histórico a partir de um projeto de desenvolvimento econômico, e seu elemento de crise e centralizador do fato é o conflito a partir da indiferença.

O conflito aparece como uma marca da construção do espaço público. Entretanto o fato que o coloca como marca de uma civilidade é aquele que dispensa os símbolos de diferenciação social (COHN, 2006). Se indiferença e barbárie aparecem como sinônimas, colocando os interesses individuais como centrais no desenvolvimento de projetos e políticas, estes devem ser ressignificados em busca de diálogos para a projeção de elaboração com os atores envolvidos. Esses fatores promovem a integração que, à luz da teoria crítica, atuam diante do conflito estabelecido pela crise. Colocar o diálogo e a responsabilidade como elementos centrais para a emancipação, seria considerar a existência de um consenso entre partes opostas, movidas por noções distintas de civilidade. Pois a estrutura econômica (e moral-econômica) aparece como elemento primário na atuação do empresariado. A moral, por sua vez, enquanto ação, é reproduzida na operação de remoção, tal como foi apresentado no discurso de uma profissional da assistência social

A proposição apresentada ainda não responde à problemática central da indiferença, que persiste devido à lógica de uma reprodução do modelo econômico.

A indiferença, imbricada na estrutura, traduzida nas formas de ação, crenças e valores, tal como pontuada por Cohn (2006), está presente também no processo civilizatório. O autor pontua que ainda é muito difícil pensar em um modelo de emancipação da indiferença estrutural. Paulo Neto (2012; 2013), ao tratar da barbárie, postula que o socialismo é a resposta para esse enfrentamento. Mas essa construção ainda não ocorreu (COHN, 2006), e

¹¹ Partimos da noção de confluência, utilizada por Margareth Archer para estabelecer uma crítica aos teóricos estruturalistas e individualistas, que buscam explicar a formação dos fatos por meio da estrutura (confluência descendente) ou a partir dos agentes (confluência ascendente). Cf.: Vandenberghe (2010, capítulo 6).



as crises provocados por políticas da indiferença — pautadas em formas conservadoras, atentando contra a vida, sobre uma moral religiosa, racista ou social — são questões que devem ser tratadas teoricamente.

Referências

- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALLEN, A. O fim do progresso. **Dissonância**, Campinas, v. 2, n. especial, p. 14-42, jun. 2018. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/3203>. Acesso em: 18 fev. 2023.
- BAUMAN, Z. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.
- BOURDIEU, P. **A distinção: crítica social do julgamento**. Rio de Janeiro: Editora Zouk, 2011.
- COHN, Gabriel. Civilização, cidadania e civismo: a teoria política frente aos novos desafios. In: BORON, Atilio A. (org.). **Filosofia política contemporânea: controvérsias sobre civilização, império e cidadania**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: USP, 2006. p. 17-29. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100601024250/2Cohn.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2023.
- CORRÊA, R. L. Sobre agentes sociais, escala e produção do espaço. In: CARLOS, A.F.A.; SOUZA, M. L. de; SPÓSITO, M. E. B. (org.). **A produção do espaço urbano: agentes processos e desafios**. São Paulo: Contexto, 2011. p. 41-51.
- CORRÊA, R. L. **O espaço urbano**. São Paulo: Ática, 1989.
- DARDOT, P.; LAVAL C. Néolibéralisme et subjectivation capitaliste. **Cités**, v. 41, n. 1, 2010, p. 35-50. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2010-1-page-35.htm>. Acesso em: 22 fev. 2023.
- FIX, M. **Parceiros da exclusão: duas histórias da construção de uma “nova cidade” em São Paulo**: Faria Lima e Água Espreada. São Paulo: Boitempo, 2001.
- FRANCA, E. **Favelas em São Paulo (1980-2008): das propostas de desfavelamento aos projetos de urbanização: a experiência do Programa Guarapiranga**. 2009. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) — Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.
- FREIRE, A.T. F.; BRITO, S. Civilidade e técnicas de si como conceitos para análise sociológica das moralidades. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 23 n. 1, p. 92-112, jun. 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/viewFile/60648/38340>. Acesso em: 18 fev. 2023.
- FURTADO, C. R. Intervenção do Estado e (re)estruturação urbana: um estudo sobre gentrificação. **Cadernos Metropolitanos**, São Paulo, v.16, n.32, p. 341-369, 2014.



Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cm/a/yjhVYyWtpKcRSj6wVV4KvgN/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 19 fev. 2023.

GRAMSCI. **Odeio os indiferentes**: escritos de 1917. São Paulo: Boitempo, 2020.

HERZFELD, M. **Produção social da indiferença**: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2016.

JAEGGI, R. Rumo à crítica imanente das formas de vida. **Problemata**, João Pessoa, v. 10, n. 4, p. 77-98, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.7443/problemata.v10i4.49711>. Acesso em: 19 fev. 2023.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**. Lisboa: Edições 70, 2022.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política: o processo de produção do capital. São Paulo: Editora Boitempo, 2011. Livro 1.

NOBRE, Marcos. Apresentação: luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. *In*: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 7-19.

NOBRE, E. A. C. Quem ganha e quem perde com os grandes projetos urbanos? Avaliação da Operação Urbana Consorciada Água Espriada em São Paulo. **Cadernos IPPUR**, Rio de Janeiro, v. 23, n.1, p. 203-219, jan./jun. 2009.

OLCZYK, M. **Problemática e metodologia projetual da habitação de interesse social**: análise do conjunto residencial Jardim Edith. 2015. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PAULO NETTO, J. Capitalismo e barbárie contemporânea. **Argumentum**, Espírito Santo, v. 4, n. 1, p. 202-222, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/2028>. Acesso em: 19 fev. 2023.

PAULO NETTO, J. Uma face contemporânea da barbárie. **Revista Novos Rumos**, São Paulo, v. 50, n. 1, p. 1-39, 2013. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/3436>. Acesso em: 19 fev. 2023.

RANGEL, N.F.A. O esvaziamento do conceito de gentrificação como estratégia política. **Cadernos Naui**, Santa Catarina, v. 4, n. 7, p. 39-57, 2015. Disponível em <https://nauipaginas.ufsc.br/files/2016/06/O-esvaziamento-do-conceito-de-gentrificacao.pdf>. Acesso em 27 de mar. 2023.

SELL, C.E. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/WfkbJzPmYNdfNWxpyKpcwWj/?lang=pt#>. Acesso em: 19 fev. 2023.

VANDENBERGHE, F. **Teoria social realista**: um diálogo franco-britânico. Minas Gerais: Editora UFMG, 2010.

Recebido em: 15/02/2023.

Aceito em: 16/04/2023.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

TEORIA CRÍTICA E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS: reflexões e possibilidades no campo teórico***CRITICAL THEORY AND ETHNIC-RACIAL RELATIONS: reflections and possibilities in the theoretical field***

Roberto E. Alexandre de Abreu *

Resumo

Este artigo discute a possibilidade de articulação entre a teoria crítica e as relações étnico-raciais, destacando as categorias de reconhecimento e decolonialidade nas contribuições teóricas de Axel Honneth e Amy Allen, respectivamente. Embora a teoria crítica seja uma macro teoria baseada na lógica de indivíduo universal, os recentes avanços na pesquisa social exigem uma transposição desses conceitos para áreas particulares, como a raça e o feminismo. Estudos contemporâneos em teoria crítica têm se orientado para o estudo de áreas particulares que permitem uma compreensão de fenômenos sociais localizados. Nesse sentido, a conexão entre a teoria crítica e as relações étnico-raciais é uma oportunidade para desenvolver uma teoria crítica mais adequada e relevante para o mundo atual. Axel Honneth destaca a importância do reconhecimento social na teoria crítica, enquanto Amy Allen aborda a decolonialidade, que busca desconstruir as relações coloniais de poder ainda presentes em nossas sociedades. Ambas as categorias podem ser úteis para conectar a teoria crítica com as relações étnico-raciais, a fim de compreender as complexidades das relações sociais e poder estabelecidas em nossa sociedade. Este trabalho utiliza uma metodologia bibliográfica para apresentar uma discussão preliminar dessas contribuições teóricas. A conexão entre a teoria crítica e as relações étnico-raciais é importante para refletir fenômenos sociais específicos e atender às novas demandas explicativas para antigos problemas sociais e sociológicos, logo, percebe-se que é necessário atualizar e revisar a teoria crítica para refletir as complexidades das relações sociais e poder em nossa sociedade.

Palavras-chave: teoria crítica; reconhecimento social; progresso; decolonialidade.

Abstract

This article discusses the possibility of connecting critical theory with ethnic-racial relations, highlighting the categories of recognition and decoloniality in the theoretical contributions of Axel Honneth and Amy Allen, respectively. Although critical theory is a macro theory based on the logic of the universal individual, recent advances in social research require a transposition of these concepts to particular areas such as race and feminism. Contemporary studies in critical theory have focused on the study of particular areas that allow to understand localized social phenomena. Thus, the connection between critical theory and ethnic-racial relations is an opportunity to develop a more adequate and relevant critical theory for the current world. Axel Honneth emphasizes the importance of social recognition in critical theory, while Amy Allen addresses decoloniality, which seeks to deconstruct colonial power relations still present in our societies. Both categories can be useful for connecting critical theory with ethnic-racial relations in order to understand the

* Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba, Brasil. E-mail: alexandreabreu.br@gmail.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

complexities of social relations and power established in our society. This work uses the bibliographic review as a method to present a preliminary discussion of these theoretical contributions. The connection between critical theory and ethnic-racial relations is important to reflect specific social phenomena and meet new explanatory demands for old social and sociological problems. Therefore, it is necessary to update and review critical theory to reflect the complexities of social relations and power in our society.

Keywords: critical theory; social recognition; progress; decoloniality.

Introdução

O presente artigo apresenta uma breve discussão sobre a trajetória da teoria crítica e seus desdobramentos ao que concerne pensar a dimensão racial. Sendo uma macro teoria, sua premissa acerca do indivíduo figura-se de modo universalizante: a fim de refletir a realidade social mais ampla, parte da definição de indivíduo numa lógica universalizante. Porém isso não limita o poder explicativo da teoria e nem significa que sua contribuição seja inadequada ao que concerne refletir questões relacionadas a interações sociais no campo da diversidade, a saber: feminismo, gênero, sexualidade, raça etc.

No projeto da modernidade, as teorias de amplo alcance, por sua própria feitura de ser uma teoria geral, constroem amplos panoramas na tentativa de compreensão da sociedade mais ampla com sua complexa realidade e rede de interações. Ao se pensar campos de estudos particulares, há a necessidade de uma heurística para que se possa fazer uso das categorias analíticas, direcionando-as para a reflexão de realidades particulares e específicas.

O momento atual, em que é relevante a construção e permanência do debate na compreensão das diversas micro realidades sociais, são necessidades das quais não se pode evitar, conforme aponta Amy Allen:

Embora as preocupações particulares de Adorno com as alegações sobre o progresso sejam algo diferente das minhas — tendo que ver com o horror de Auschwitz e a ameaça da guerra nuclear —, eu tenho uma fundamental simpatia com o que considero ser a principal ideia que anima sua proposta: que o alijamento de leituras falsas e ideológicas da história em termos de progresso é necessário para que possamos efetuar progresso moral ou político no futuro. (ALLEN, 2018, p. 14)



O próprio avanço histórico e as novas demandas explicativas para antigos problemas sociais e sociológicos exigem revisões e atualizações no campo teórico com a necessidade de tratamento específico de tais fenômenos e a necessidade de se mencionar diretamente sua vinculação entre poder explicativo/compreensivo e fenômeno social específico.

Nesse sentido, este trabalho pretende demonstrar uma discussão teórica entre a produção de Axel Honneth, com sua ideia de reconhecimento social, e o trabalho de Amy Allen sobre a questão racial, feminismo e a ideia de decolonialidade.

Uma característica fundante da teoria crítica é a sua dinamicidade. Por um lado, busca permanentemente a atualização da teoria clássica marxista e, por outro, um fecundo diálogo interdisciplinar, o que lhe possibilita uma sempre nova diagnose das relações sociais (FURHMANN, 2013).

Decerto que são direcionados ao escopo da teoria crítica apontamentos que a caracterizam como eurocêntrica, já que se leva em conta o local de seu surgimento e a origem de seus fundadores. Eles a elaboraram como diagnóstico da época e da sociedade em que viviam. Porém é certo que não se pode ficar preso a essa armadilha, uma vez que é importante não se perder de vista o caráter fundante da teoria crítica como propositora de uma revolução emancipatória capaz de carregar em suas categorias analíticas possibilidades de expansão para outros centros, sujeitos e culturas.

Sobre essa questão particular, convém pensar como podemos refletir teoricamente sobre a questão racial, tendo como empréstimo os contributos da teoria crítica, especialmente as concepções teóricas de Allen e Honneth.

Teoria crítica e relações étnico-raciais

Quando remontamos a historicidade que envolve o âmbito da teoria crítica construída por Adorno e Horkheimer na década de 1930, dois grandes expoentes do grupo de pesquisa, mais tarde conhecido como Escola de Frankfurt na Alemanha, ao nos depararmos com sua produção teórica, estamos diante de uma tentativa exitosa de explicação do espírito social de uma época.



No Brasil, como considera Camargo (2014), a teoria crítica é recepcionada a partir de 1960. A esse respeito é importante destacar:

A teoria crítica da Escola de Frankfurt teve sua inserção no Brasil a partir de meados da década de 1960, consolidando-se no final da década com as primeiras traduções de obras de pensadores frankfurtianos, inicialmente alguns textos de Walter Benjamin e depois Herbert Marcuse e Theodor Adorno. É possível afirmarmos que dois campos do conhecimento expressaram fortemente o impacto inicial do pensamento frankfurtiano: o dos estudos literários e da comunicação. As primeiras referências ao pensamento frankfurtiano ocorrem a partir de debates quanto à relação entre arte e sociedade durante os anos 1960. (CAMARGO, 2014, p. 107)

Em *A dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno empreendem uma investigação sobre a razão humana e os princípios que a orientam. A questão central do livro é entender como a razão foi confinada em um:

[...] processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, [que] está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material e cujos resultados para os homens escapam a todo cálculo. Cumpriu-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41)

É essa concepção de razão que eles consideram ser a única forma de racionalidade que se pode encontrar no capitalismo tardio e, por isso, não há outra saída a não ser reconhecer que se defrontaram com uma aporia: a autodestruição do esclarecimento (CYFER, 2018).

Em seu início, esse projeto em torno de uma lógica de esclarecimento e emancipação propôs um programa de pesquisa interdisciplinar que tinha como referência teórica fundamental a obra de Marx e, também, contributos da psicanálise de Freud. Posteriormente, o seu arcabouço teórico foi se ampliando em modificações, inaugurando o pensamento contemporâneo.¹

¹ “A teoria crítica se constituiu no século XX como um ‘modelo’ de compreensão da realidade que ultrapassou suas iniciais tonalidades frankfurtianas, e mesmo quanto a estas, formou diferentes gerações, afinal, concordando ou não com suas ideias poucos questionam a importância de pensadores como Jürgen Habermas e Axel Honneth para a teoria social contemporânea” (CAMARGO, 2014, p. 105). Além deles, podemos acrescentar nomes, como Walter Benjamin, Jéssica Benjamin, Amy Allen, dentre outros autores e autoras.



É relevante pontuar que a teoria crítica não se limita a descrever o funcionamento da sociedade, mas pretende compreendê-la à luz de uma emancipação de reflexão e ação.

Em caráter filosófico, busca refletir a moderna sociedade capitalista, porém não fixada apenas ao campo da reflexão, passa a unir teoria e prática como a terceira via de um compromisso moral do conhecimento e dos intelectuais, com o intuito de auxiliar os indivíduos por meio do *esclarecimento* sobre as forças que os oprimem e os exploram numa sociedade que se reafirma continuamente hierarquizada e excludente.

Vale destacar que esse compromisso assumido, enquanto uma produção teórica que se orienta pelo viés de um horizonte normativo, é o que diferencia esse campo das teorias tradicionais marcada pela noção de absoluta neutralidade sobre a realidade.

A teoria crítica, ao pensar os agentes sociais, não exclui uma consideração sobre o *devoir* humano, e isso está longe de uma prática autoritária, elemento bastante refutado no seu escopo, pois sua proposição sugere ao agente pensar sobre “o que pode ser feito” mediante as diversas problemáticas e não dizer “o que deve ser feito”. Pois, numa democracia, a transformação das relações assimétricas para uma *vida outra* deve ser uma ação política da coletividade.

Por essa razão, a orientação para a emancipação, que caracteriza a atividade do teórico crítico, exige também que a teoria seja expressão de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender. Esses são dois princípios fundamentais da teoria crítica, herdados de Marx (NOBRE, 2003).

Nesse sentido, ao se abandonar a razão emancipatória e cair no abismo da desenfreada instrumentalização, tudo, inclusive pessoas que pertencem a essa sociedade e sua cultura, padece dessas mediações de interesse. Tudo é reificado, vira produto. Evidente destacar que isso não se dá de forma passiva e sem resistência.

O binômio, emancipação/reificação, somado ou não ao conceito de semi-informação, já é chave importante para se refletir sobre a situação racial, tanto no contexto escravagista quanto na atual condição de muitas pessoas na contemporaneidade.

Por *emancipação*, Adorno compreende a importância da visão de Kant acerca da ideia de homem autônomo, isto é, para a “exigência de que os homens tenham que se libertar de sua auto-inculpável menoridade” (ADORNO, 1995, p. 141). Já por *reificação*



se entende a mercadorização do próprio indivíduo, sujeitado a formas alienadas de trabalho.

Apesar de influenciado por uma visão social decadente, Adorno aponta caminhos por meio de um processo educacional emancipatório como via para se evitar novas barbáries. A educação seria a responsável por favorecer o desenvolvimento da emancipação para as pessoas, e torna-se necessário uma constante autorreflexão crítica para cumprir essa função enquanto processo individual e coletivo (RIBEIRO, 2010).

Utilizar-se desses conceitos para explicar outros fenômenos sociais que não foram especificamente os que originaram a teoria crítica, são possibilidades de transposição para o campo da compreensão. Isso não significa dizer, de modo algum, que os seus autores tivessem desconhecimento absoluto da situação racial ou da situação das mulheres no mundo.

Ainda assim, as teorias não são estanques e sempre requerem atualizações, a história segue em caráter de não-linearidade teleológica. Nesse sentido, a própria ação coletiva engendrada por movimentos sociais informam contextos e situações com necessidades explicativas por parte das teorias.

Com avanços e recuos, o momento histórico requer que as teorias possam ser revisitadas, e, deste modo, possam ofertar explicações mais diretas, objetivas e claras sobre fenômenos específicos. Nessas atualizações teóricas, o conhecimento avança e sempre surgem novas categorias compreensivas, que se foram pensadas por seus antecessores, não foram claramente ditas.

Nesse sentido, diversos conceitos provenientes da contribuição social crítica, como *poder*, *dominação*, *autonomia*, *opressão*, *emancipação* e outros, podem e devem servir de chave de leitura para problemas sociais específicos.

Neste ínterim, munidos dessas categorias de análises, é possível empreender um estudo sobre a compreensão acerca da problemática de diversos fenômenos sociais que se dão nas interações humanas, como, por exemplo, o feminicídio, o racismo etc.

O estudo da população negra, racializada histórico-socialmente, e que no Brasil envolve pretos e pardos, é um exemplo. Acredito que o primeiro elemento de um olhar crítico é, basicamente, a percepção de que ela é um construto humano que se desenvolveu



mediante um projeto colonial de poder. Outra percepção é a não negação dos efeitos persistentes do racismo até os dias atuais e seus mecanismos de manutenção.

Axel Honneth e Amy Allen: reconhecimento social e decolonialidade

O trabalho de Axel Honneth sobre a ideia de reconhecimento social, e a produção teórica de Amy Allen sobre a teoria crítica da raça e decolonialidade são, neste artigo, chaves de leitura possíveis para uma reflexão acerca do debate sobre a questão racial.

A emergência de se pensar em termos de decolonialidade pode auxiliar a refletir sobre o imaginário e conformação de estereótipos sobre a negritude. Além disso, a própria ideia de reconhecimento intra e intergrupo é um elemento fundamental que tem servido de base para a luta do movimento negro.

Antes de iniciar a explanação breve da ideia de reconhecimento e decolonialidade, é importante considerar que a realidade social em torno da questão da raça se estrutura e funciona a partir de uma ideia de diferenciação que põe de cada lado do espectro relacional indivíduos brancos e negros, em que os primeiros se consideram o padrão social por excelência e, portanto, detentor de uma superioridade inquestionável, e o segundo se constituindo como o outro.

Nesse sentido, destaca Francisco Júnior (2008), foi nesse contexto que se engendrou o conceito de raça em termos biológicos, responsável pelo nascimento do racismo moderno, no qual negros e indígenas passam a ser considerados inferiores em relação aos brancos.

Ao discernir sobre o conceito de raça e racismo, o autor aponta que:

Para Goldberg (2002), o conceito de raça surge na consciência europeia, de forma mais explícita, no século XV. Denotando a cor de pele, o termo raça foi empregado, pela primeira vez, como forma de classificar os seres humanos, no ano de 1684, por um físico francês chamado François Bernies (MARTINS, 2005). A primeira expressão de racismo que se conhece foi manifestada na Grécia Antiga por Aristóteles, ao justificar que alguns povos estariam destinados ao trabalho duro e forçado por nascerem mais fortes, enquanto outros, mais débeis e capacitados intelectualmente, deveriam exercer o governo e dominação sobre os primeiros (SANT'ANA, 2005). Tal ideia, segundo Sant'Ana (2005), foi utilizada a partir do século XV para justificar a escravidão. (FRANCISCO JÚNIOR, 2008, p. 399)



Representante da terceira geração da “Escola de Frankfurt”, Axel Honneth estuda a dimensão das interações sociais a partir do conflito que se estabelece pelo não reconhecimento do outro como sujeito pleno de direitos. Dessa assimetria relacional, deriva a luta por reconhecimento dos grupos sociais.

Em seu livro — *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (HONNETH, 2003) —, que parte da premissa do idealismo de Hegel e do pragmatismo de Mead, busca construir uma teoria sociológica do reconhecimento social, contribuindo com essa categoria para uma análise das interações sociais a partir da dimensão do conflito que se estabelece nas relações sociais.

Essa dimensão moral dos conflitos confere visibilidade e consideração a uma grande rede relacional que se estabelece em continuidade entre interações sociais historicamente construídas, além de vivências cognitivas e afetivas, especialmente quando ocorrem experiências de desrespeito e injustiça (WERNER; MELLO; AYRES, 2017).

A categoria *reconhecimento* tem uma longa trajetória histórica desde Maquiavel, Hobbes, Hegel, Nietzsche, passando pelos contemporâneos da teoria social e crítica. A partir dos anos de 1980 na Europa — na América Latina, a partir dos anos 2000 —, percebe-se o reaparecimento da categoria do reconhecimento social associada aos conflitos urbanos, com a necessidade de explicar os novos movimentos sociais (FUHRMANN, 2013).

Nesse sentido, Honneth apresenta uma tríade para pensar sobre o reconhecimento social de ser um sujeito de direito. Assim, o autor discute em sua tríade três esferas relacionais, a saber: amor, direito e estima social, como também, nos casos de desrespeito aos direitos, apresenta uma análise em três esferas: violação, privação e degradação.

Ao expor essas esferas num quadro que discorre sobre a estrutura das relações sociais de reconhecimento, o autor pondera que só as relações sociais baseadas no “conceito de ‘solidariedade’ podem abrir o horizonte em que a concorrência individual por estima social assume uma forma isenta de dar, isto é, não turvada por experiências de desrespeito” (HONNETH, 2003, p. 211).

Honneth pretende explicar as



mudanças sociais por meio da luta por reconhecimento e propõe uma concepção normativa de eticidade a partir de diferentes dimensões de reconhecimento. Os indivíduos e os grupos sociais somente podem formar a sua identidade quando forem reconhecidos intersubjetivamente. (SALVADORI, 2011, p. 189)

Entende-se, nessa teoria, que a mudança social se vincula a uma normatividade ética. E, por essa concepção, os indivíduos e os grupos sociais somente podem formar a sua identidade em plenitude quando forem reconhecidos intersubjetivamente. O autor reforça a ideia de que a construção do *Eu* se dá na interação intersubjetiva. Ao passo que, na dimensão social, a ausência desse reconhecimento é o que deflagra os conflitos sociais.

Honneth (2003) afirma que um sujeito é respeitado quando encontra reconhecimento jurídico, não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso, e saber que suas demandas serão atendidas. É por meio da luta por dignidade, igualdade, liberdade e solidariedade que se ampliam esses direitos fundamentais.

Nas palavras de Nadia Fuhrmann (2013), a pretensão da obra é contribuir com uma discussão acerca da compreensão sobre as lutas e os conflitos sociais urbanos contemporâneos no âmbito das ciências humanas e sociais. O ponto de partida, centrado na ideia entre desenvolvimento psíquico e a evolução moral da sociedade, visa “alcançar novos parâmetros capazes de renovar a Teoria Crítica na qual o elemento fundamental do seu arcabouço teórico constitui a concepção de identidade como uma luta intersubjetiva por reconhecimento mútuo” (SOARES, 2011, p. 3).

Uma teoria que problematiza o caráter moral do sentido do reconhecimento do outro. Esse conflito interrelacional não se dá sem afetar autorreconhecimento de si próprio. E nesse sentido, a dimensão das relações inter-raciais foi construída sob essa égide do conflito, que se retroalimenta até os dias atuais.

Pelo exposto, toda a trajetória de resistência e embate da população negra no Brasil pode ser entendida como uma busca continuada pelo reconhecimento de si e de outrem. Não é possível a evitação ou negação do reconhecimento intersubjetivo, pois os indivíduos em interações sociais inevitáveis são afetados pela menor demonstração de atos e gestos que denotem formas de desrespeito a si.



O próprio postulado de Honneth (2003, p. 227) reforça essa ideia ao declarar que “a experiência de desrespeito é a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de levantes coletivos.” O autor ainda ressalta onexo entre movimento social e a experiência de desrespeito, que tem articulado protestos e resistência resultantes da distribuição desigual de oportunidades materiais.

De acordo com Wernet, Mello e Ayres (2017), as contribuições desse aporte teórico oferecem a possibilidade de compreensão acerca das relações intersubjetivas e, conseqüentemente, das lutas sociais. Esse é um ponto de partida importante para refletir opressões, desigualdades e injustiças vivenciadas por grupo oprimidos em diferentes cenários e contextos culturais.

Enquanto teoria com capacidade para refletir a dimensão relacional conflituosa dos indivíduos em sociedade, Souza (2012) postula que ao longo dos anos, Honneth tem submetido sua teoria para debate com outros teóricos e, também, tem realizado reformulações. Contudo essa novas contribuições têm se centrado ora mais na dimensão psicológica e ora por uma esfera mais sociológica.

Entendo que ambas as esferas não se excluem, pois o indivíduo é esse sujeito que comporta a dimensão subjetiva e a interacional. Essas duas esferas atuam na complexidade das relações sociais com efeitos de uma sobre a outra.

Essa luta precisa ser constante e atuante em duas frentes, tanto ao que concerne à dimensão material, que pode possibilitar condições melhores de existência, quanto no campo do discurso em que não se admite formas de opressão e degradação pela linguagem desqualificadora.

Já Amy Allen, intelectual norte-americana e professora de filosofia e estudos de gênero na Universidade Estadual da Pensilvânia, traz em seu escrito o realce da centralidade da *emancipação* na tradição crítica clássica. Desse modo, a autora advoga que a contribuição de Honneth se assenta num caráter muito formalista e, em certa medida, até distanciada do “interesse pela emancipação”, que se supõe “um núcleo incorruptível de susceptibilidade racional por parte dos sujeitos para o propósito da crítica, esse projeto teórico não tem futuro” (ALLEN, 2015, p. 115).

A autora também possui vários estudos ligados ao feminismo, como *Power of feminist theory: domination, resistance and solidarity* (1999) e *The politics of ourselves:*



power, autonomy and gender in contemporary critical theory (2008), em que busca integrar concepções de poder, articulando posturas teóricas advindas do feminismo radical e liberal, defendendo a complementaridade dessas contribuições.

Também visa articular a noção de autonomia em torno da teoria do poder, no intuito de chamar a atenção para o embate político-teórico no campo da crítica. Ao concentra-se na dimensão subjetiva do poder como sujeição ambivalente, compreende que os indivíduos são constituídos por normas disciplinares, mas esse mesmo processo comporta em si a capacidade para agir.

É central no discurso da autora a sua proposta atrelada à ideia de autonomia e resistência com ativismo, e em que ela pensa as normas subordinantes como um aspecto limitado mediante ao que o esclarecimento das condições de possibilidade pode engendrar em termos de emancipação individual e coletiva de resistência à sujeição.

Amy Allen sintetizou de modo preciso o alcance que a expressão *teoria crítica* pode ter em seu país:

Nos EUA, falamos em Teoria Crítica tanto em termos de qualquer teoria que faça crítica aos mecanismos sociais vigentes — como o feminismo, a Teoria Queer, a Filosofia Crítica da Raça, a Teoria Pós-Colonial. Neste sentido, todas essas são consideradas teorias críticas (e são diferentes, por exemplo, de abordagens teóricas mais abstratas ou utópicas que estão interessadas em falar sobre como a sociedade deveria ser, sem olhar para como ela realmente é) — quanto em termos mais tradicionais, que se refere à tradição alemã da Escola de Frankfurt da Teoria Crítica Social. Então, o termo “teoria crítica” tem aplicações mais abrangentes ou mais restritas, e eu acho que as da tradição da Escola de Frankfurt não têm sido tão abertas ao feminismo e às questões de gênero nem, especialmente, às teorias críticas mais recentes, como a Teoria Queer e a Teoria Pós-Colonial, quanto talvez devessem ou pudessem ser. (ALLEN, 2016, p. 252 apud CYFER, 2018, p. 252, grifos da autora)

A autora defende que se “assumirmos que as lutas em torno da descolonização e da política pós-colonial estão entre as lutas e desejos mais significativos de nossa era, então a demanda por uma descolonização da teoria crítica segue de forma bastante direta a própria definição da teoria crítica” (ALLEN, 2016, p. 4), e acrescenta que uma teoria crítica descolonizante requer uma postura de genuíno respeito pelo outro (STEINMETZ, 2017).

Ao discutir a ideia de progresso na teoria crítica, a autora perfaz uma discussão sobre a ideia de imperialismo, destaca a perspectiva da *decolonialidade* e aponta também que essas ideias:



coadunam-se com a crítica política ao progresso na obra de teóricos anticoloniais como Frantz Fanon, CLR James, Aimé Césaire e outros, que descobriram o papel altamente ideológico que alegações de progresso e de desenvolvimento desempenharam na justificativa de projetos de imperialismo e de colonialismo. (ALLEN, 2018, p. 17)

Esse discurso tradicional de progresso proveniente do esclarecimento europeu como passagem de uma condição de barbárie para um estado civilizado, foi, na verdade, ideia central para empreitadas imperialistas. O texto nos informa que as reformulações recentes do conceito tendem a possibilitar pensar que este pode ser refletido em relação a muitos objetivos ou pontos de referência diferentes.

A ideia de progresso, no entanto, para além do discurso tradicional, não é orientada como efeito, em que “o progresso técnico-científico conduz para o progresso político moral (muito menos para a felicidade humana), o progresso econômico pode não vir acompanhado de progresso moral” (ALLEN, 2018, p. 20).

Nesse sentido, cabe à teoria crítica entender a noção de progresso tanto como um imperativo, mas também como fato. Uma vez que “a objeção política diz respeito ao entrelaçamento da ideia de progresso como um ‘fato’ com os legados do racismo, do colonialismo e do imperialismo e com suas formas informalmente imperialistas ou neo-coloniais” (ALLEN, 2018, p. 28).

As perspectivas recentes de progresso demonstram ser muito menos ambiciosas e mais diferenciadas. O argumento centra-se na ideia de que esse conceito não pode ser completamente abandonado, pois se o entendermos em direção a um objetivo, descobrimos que necessitamos dela como uma verdade que nos mobiliza a lutar por algo.

Entendo que esse pensamento atua como uma bússola de raciocínio que aponta para a sensatez. Ao cabo, nos informa que a teoria crítica, dado o seu projeto inicial de compromisso com a dialética entre esclarecimento e emancipação, possui o dever de discutir decolonialidade e contextos sociais específicos, tais como racismo, por exemplo.

Por essa linha de pensamento, deve-se procurar deslocar o conceito de sua empregabilidade original de produção e readequá-lo ou aferir nova aplicabilidade de modo que permitam contribuir com campos de estudos particulares, como uma teoria crítica da raça, ao passo que possibilita entendimento desses fenômenos sociais específicos e sua realidade em contexto situado.



Isso fica evidente a partir do exemplo que a autora dá para o conceito de progresso: uma vez que ele for radicalizado, ele perde a possibilidade de ser pensado sob formas diferenciadas. São essas formas outras que asseguram a existência de uma brecha que mantenha esse olhar adiante num horizonte normativo sem desarticular a luta.

Enrico Bueno (2021) demonstra com clareza o ideário do pensamento de Amy Allen, proveniente de uma concepção moderno-ocidentalista, que visa, sem negar a crítica inerente, encontrar outro modo de lidar com a dimensão de progresso herdado pelo iluminismo sem uma recusa intransigente, porque se entende que:

O resultado seria uma forma de genealogia problematizante, que assume provisoriamente o inevitável comprometimento da Crítica com os princípios normativos da modernidade (posto que desses princípios dependem “nossa” forma de vida, “nosso” senso de justiça e “nossa” constituição enquanto agentes morais), mas concomitantemente reconhece a contingência histórica desse ponto de vista e sua concatenação às relações de poder (inclusive de poder colonial). Logra-se, assim, uma crítica da violência inerente aos contraditórios processos pelos quais se tem buscado institucionalizar e universalizar esses valores, deslegitimando e oprimindo outras formas de vida social, organização política e normas culturais. (BUENO, 2021 p. 1059, grifos do autor)

Nota-se que em ambos os autores centrais discutidos, a autocrítica é um estado necessário de avanço que prescinde a ruptura com a tradição clássica da teoria crítica. As saídas para se refletir o emergente se encontram na própria tradição. Entendo que esse movimento, longe de uma descaracterização do escopo teórico já estabelecido, opera como uma alavanca que impulsiona revisões e avanços.

É nesses termos que se deve refletir sobre a questão da raça como um construto humano, e sobre as formas de manutenção do racismo na sociedade. Sempre ancorados nessa premissa de esclarecimento e emancipação, o sentimento que mobiliza deve ser de conhecer para mudar na medida do possível e continuamente, porque, muito embora a disputa não se resolva por completo, há — dadas as gigantescas assimetrias — denúncias a serem feitas e conquistas a serem alcançadas que não ocorrerão de outra forma senão pela resistência e luta que tornem o reconhecimento como agenda por transformação.

Considerações finais

O presente trabalho teve como pressuposto apresentar uma breve discussão sobre a continuidade da teoria crítica como campo de investigação e explicação científica da



realidade social, visando demonstrar atualizações no campo que concorrem para a capacidade explicativa de fenômenos sociais específicos, como a questão racial.

Se entendemos que a história não é estanque, a pluralidade de indivíduos e de contextos exigem compreensões teóricas mais diretivas. Nesse sentido, o não-evidente num determinado escopo teórico abre espaço de avanço e continuidade para novos usos desses conceitos e perspectivas dentro do campo. Para além da construção de uma nova epistemologia, a emergência de campos particulares de estudos sociais exige a adaptação dos mesmos conceitos estabelecidos, direcionando o pensamento para a especificidade de fenômenos em realidades particulares.

Nessa seara, as demandas emergentes na tradição teórica posicionam-se em dois polos reivindicatórios: de um lado, há uma crítica externa que confronta a teoria crítica estabelecida, enquanto de outro lado, há uma crítica interna que se baseia em uma postura de *revisitabilidade* amistosa, buscando compreender as diversas áreas de estudo dentro da própria tradição teórica (BUENO, 2021).

Pelo exposto, conforme aponta Enrico Bueno (2021, p. 1059), “essas objeções advêm tanto de perspectivas externas ao campo (SANTOS, 2006; DUSSEL, 1993) quanto de estudos que buscam revisá-lo de modo autocrítico (YOUNG, 1990; FRASER, 2015; ALLEN, 2016)”, dentre os exemplos citados pelo próprio autor.

Nessa direção, situa-se com veemência o trabalho de Amy Allen, em que ela se lança no empreendimento de descolonização ancorada na ideia de progresso, em que se torna possível como finalidade última a justificação do horizonte normativo da tradição crítica sem ruptura. Tal movimento permite tecer reflexões sobre sujeitos minoritários ou fenômenos particulares e deste modo, questões de gênero, de raça, dentre outros.

Dessa forma, os estudos contemporâneos que se vinculam especificamente à questão racial apontam que, partindo do imperativo categórico como reconhecimento por princípio ou da noção de progresso como fato, as tentativas de apreensão da realidade não devem ser desconectadas de um horizonte normativo emancipatório.

A perspectiva honnethiana, conforme apontado, possui um valor vinculado com a ideia de que possibilita “discussões que englobam a compreensão da lógica dos conflitos e movimentos sociais” (GADEA, 2006, p. 72), além de demonstrar como indivíduos e



grupos sociais plurais interagem na sociedade atual a partir da disputa em permanente luta (SALVADORI, 2011).

A teoria da sociedade orientada para a compreensão da vida social entende que as lutas moralmente motivadas de grupos sociais são uma tentativa coletiva de estabelecer, institucional e culturalmente, formas ampliadas de reconhecimento recíproco a fim de realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2003).

Por outro lado, Amy Allen diz que essa forma de pensar pressupõe discutir sobre a ideia de progresso no arcabouço teórico da crítica, cuja concepção se enraíza numa visão do progresso como “imperativo moral ou político enquanto validade normativa para fundamentar sua concepção orientada para o futuro” (ALLEN, 2018, p. 15).

Essa forma ampliada de pensar a teoria crítica representa uma importante contribuição contemporânea, pois traz avanços teóricos e possibilidades de categorias interpretativas na compreensão do mundo social. Noutras palavras, a contribuição maior é de apropriação do conhecimento como meio para desarticular gradualmente e continuamente ideias raciais sedimentadas.

A teoria crítica pode ampliar seu potencial de explicação social e pretensão emancipatória, principalmente no que se refere aos sujeitos/outros racializados e não-estabelecidos, principalmente quando articulado com perspectivas de reconhecimento e decolonialidade supracitadas. E como é fundante no escopo da teoria, a ideia de um horizonte tende a mobilizar um caminhar no sentido da reflexão e das ações individual e coletiva. O objetivo central da teoria crítica deve ser de não se paralisar diante do horror, mas de assimilar esse imperativo categórico enquanto esforço de construção de uma sociedade possível para todos.

Referências

ADORNO, T. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALLEN, Amy. O fim do progresso. **Dissonância**, Campinas, v. 2, n. especial, p. 14-42, jun. 2018. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/3203>. Acesso em: 21 fev. 2023.



ALLEN, Amy. Entrevista com Amy Allen. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação**, São Paulo, n. 3, p. 252–255, nov. 2016. Disponível em: https://portal.sescsp.org.br/online/artigo/10685_ENTREVISTA+COM+AMY+ALLEN. Acesso em: 21 fev. 2023.

ALLEN, Amy. Emancipação sem utopia sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 103, p. 115-132, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/88tr9xmMpDtnfVfB8XRv7Xr/?lang=pt#>. Acesso em: 21 fev. 2023.

ALLEN, Amy. **The politics of our selves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory**. New York: Columbia University Press, 2008.

ALLEN, Amy. **The power of feminist theory**. Boulder: Westview Press, 1999.

BUENO, Enrico. Descolonizar a teoria crítica: a questão da totalidade. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFScar**, São Carlos, v. 11, n. 3, p. 1057-1085, set./dez. 2021. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/850>. Acesso em: 27 abr. 2023.

CAMARGO, S. Os primeiros anos da "Escola de Frankfurt" no Brasil. **Lua Nova**, São Paulo, n. 91, p. 105-133, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452014000100005>. Acesso em: 21 fev. 2023.

CYFER, I. Teoria crítica e feminismo: discutindo a relação. In: VITALE, D.; NAGAMINEM, R. (org.). **Gênero, direito e relações internacionais: debates de um campo em construção**. Salvador: EDUFBA, 2018, p. 16-35. E-book. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788523218638.0002>. Acesso em: 21 fev. 2023.

FRANCISCO JUNIOR, W. E. Educação anti-racista: reflexões e contribuições possíveis do ensino de ciências e de alguns pensadores. **Ciência & Educação**, Bauru, v. 14, n. 3, p. 397-416, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1516-73132008000300003>. Acesso em: 16 fev. 2023.

FUHRMANN, Nadia. Luta por reconhecimento: reflexões sobre a teoria de Axel Honneth e as origens dos conflitos sociais. **Barbaroi**, Santa Cruz do Sul, n. 38, p. 79-96, 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0104-65782013000100006&script=sci_abstract. Acesso em: 21 fev. 2023.

GADEA, Carlos. A luta por reconhecimento. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, RS, v. 42, n.1, p. 72-73, jan./abr. 2006. Resenha. Disponível em: https://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/6017/3192. Acesso em: 21 fev. 2023.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

NOBRE, Marcos. Apresentação: luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 7-19.

RIBEIRO, Roure Santos. Educação: do esclarecimento a emancipação em Adorno. **Webartigos**, out. 2010. Disponível em: <https://www.webartigos.com/artigos/educacao-do-esclarecimento-a-emancipacao-em-adorno/50252>. Acesso em: 15 fev. 2023.



SALVADORI, Mateus. Honneth, Axel: luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 16, n. 1. p. 189-192, 2011. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/895/618>. Acesso em: 27 fev. 2023.

SOARES, Thiago da Silva. **Habermas e Honneth sobre o reconhecimento**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Filosofia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

SOUZA, Luís Gustavo da Cunha. O que há de especificamente sociológico na teoria do reconhecimento de Axel Honneth? **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 61–80, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/vpNz94N6J4bmMLXGcWdXgdf?>. Acesso em: 15 fev. 2023.

STEINMETZ, Geroge. Herdando a teoria crítica. **Blog do Labemus**, 2017. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2017/04/14/>. Acesso em: 20 jan. 2023.

WERNET, M.; MELLO D. F. de; AYRES, J. R. de C. M. Reconhecimento em Axel Honneth: contribuições à pesquisa em Saúde. **Texto & Contexto – Enfermagem**, Florianópolis, v. 26, n. 4, p. 1-8, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-070720170000550017>. Acesso em: 15 fev. 2023.

Recebido em: 16/02/2023.

Aceito em: 15/04/2023.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

AS ANTINOMIAS DO PROGRESSO: Theodor Adorno, Amy Allen e a descolonização da teoria crítica***THE ANTONINOMIES OF PROGRESS: Theodor Adorno, Amy Allen and the decolonization of critical theory***

Anna Kristyna Araújo da Silva Barbosa *

Resumo

A partir da discussão adorniana acerca dos elementos basilares da modernidade, destacando a barbárie do processo de civilização, o presente texto discorre sobre o argumento de Amy Allen na defesa da necessária interseção entre teoria crítica e pensamento pós-colonial. A fim de cumprir com a proposta, a estrutura segue a ordem de (i) apresentar o pensamento de Theodor Adorno, com destaque à sua concepção da dialética do esclarecimento, servindo de ponto de partida para (ii) indicar as possibilidades de comunicação com leituras pós-coloniais de crítica à modernidade que servem à síntese de renovação da teoria crítica de linha frankfurtiana intencionada por Amy Allen como tentativa de resposta às problemáticas dessa própria corrente de pensamento. A metodologia utilizada foi a revisão de literatura, a partir da seleção de artigos e livros que abordam o pensamento de Theodor Adorno, a dialética do esclarecimento e a crítica pós-colonial à modernidade. A partir dessa revisão, foram identificadas as possibilidades de comunicação entre esses dois campos teóricos e como a autora propõe uma renovação da teoria crítica para lidar com as problemáticas atuais.

Palavras-chave: Theodor Adorno; Amy Allen; pensamento pós-colonial; crítica ao progresso.

Abstract

Based on the T. Adorno discussion about the basic elements of modernity, highlighting the barbarism of the civilization process, this text discusses Amy Allen's argument in defense of the necessary intersection between critical theory and postcolonial thought. In order follow the proposal, the structure is (i) presenting Theodor Adorno's thought, with emphasis on his conception of the dialectic of enlightenment, with the sequence of (ii) indicating the possibilities of communication with postcolonial critiques of modernity that serve to synthesize the renewal of critical theory along the Frankfurt lines through Amy Allen — an attempt to respond to the problems of this current theory. The methodology used was the literature review, from the selection of articles and books that address the thought of Theodor Adorno, the dialectic of enlightenment and the postcolonial critique of modernity. From this review, the possibilities of communication between these two theoretical fields were identified as well as the author proposes a renewal of critical theory to deal with current problems.

Keywords: Theodor Adorno; Amy Allen; postcolonial thought; critique of progress.

* Mestra em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil. Professora de sociologia do Instituto Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: annakristyna07@gmail.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia de progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha.

Walter Benjamin (1987, p. 229)

A discussão sobre a noção de *progresso* não é nova na história da filosofia. A ideia de que o mundo pode se tornar melhor e mais desenvolvido, e de que a humanidade sempre está a evoluir e melhorar de forma gradativa, permearam desde sempre o pensamento ocidental. Constantemente, há uma confusão entre o surgimento do conceito de *progresso* com o de Iluminismo. No entanto, seus pressupostos são mais antigos, podendo-se encontrar sua noção mais clássica nos escritos de Santo Agostinho, cuja concepção de progresso diverge daquela laicizada pelo Iluminismo. Em Agostinho¹, o progresso não é fruto da modernidade, ao contrário, ele parte de uma teologia histórica e da concepção de um tempo linear rompendo, desse modo, com a ideia de circularidade histórica, definindo a redenção ou condenação do homem como seu *telos*. Essa ideia parte da tensão entre as duas cidades, *a de Deus e a dos homens*, e desse conflito surge o desenvolvimento da história e sua concepção teleológica, tendo em vista que ambas as cidades têm um fim último. Além da concepção agostiniana de processo, teve-se a iluminista, na qual Voltaire foi um dos principais expoentes.

Com as intensas revoluções na Europa e as mudanças por elas provocadas, sobretudo as crises do século XIX, esse conceito se atrela ao positivismo de Comte e seus precursores, que buscam no positivismo uma forma de resposta a essas crises. Influenciados pelo pensamento do francês Saint Simon (1760 – 1825), eles elaboram uma teoria que procura explicar o progresso do desenvolvimento moral e científico da sociedade e o progresso constante da humanidade, tendo como regra para este, a disciplina e a ordem, daí o lema positivista: *ordem e progresso*.

A noção de progresso está presente também nas teorias evolucionistas de Darwin e de Herbert Spencer, este com o seu devir otimista e sua concepção metafísica de

¹ No artigo *St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the City of God*, publicado em 1951 no *Journal of the History of Ideas*, o historiador alemão Theodor E. Mommsen explora a concepção cristã de progresso presente na obra "Cidade de Deus" de Santo Agostinho (MOMMSEN, 1951).

desenvolvimento. Está presente ainda nas bases do utilitarismo de John Stuart Mill e, de uma forma crítica, em Nietzsche, Hegel, Marx, Freud, pensadores que são referências basilares da teoria crítica frankfurtiana, cujos principais expoentes da questão são os escritos e debates de Walter Benjamin e Theodor Adorno.

Na teoria crítica, a ideia de progresso é vista como um conceito complexo e dinâmico que é moldado por forças sociais, políticas e históricas. Ao contrário das visões positivistas, que tomam o progresso por um processo linear e inevitável, os teóricos críticos veem o progresso como um processo dialético e contingente, influenciado por relações de poder, lutas sociais e normas culturais. Eles veem o progresso como uma faca de dois gumes, na qual os avanços da tecnologia e da ciência têm tanto o potencial de libertar a humanidade quanto a tendência de perpetuar a dominação e a opressão. Os teóricos críticos enfatizam também a importância de considerar as implicações sociais e éticas dos avanços tecnológicos e científicos. Eles argumentam que o progresso deve ser avaliado não apenas em termos de seus benefícios práticos, mas também em termos de seu impacto na dignidade humana, na liberdade e no bem-estar.

A crítica do progresso em Adorno

O tema perpassa toda a sua obra, bem como se configura como um horizonte conceitual da teoria crítica. O texto, escrito para uma conferência de 1962 e publicado em 1969, intitulado *Progresso*, é um condensamento da crítica que Adorno faz à ideologia do progresso, refletindo sua relação com o desenvolvimento do capitalismo e transformações técnicas e sociais. Ao contrário do que se pode esperar, Adorno não começa sua discussão definindo o termo. Para ele, “o conceito de progresso, mais ainda que outros, desfaz-se com a especificação daquilo que propriamente se quer dizer com ele: o que progride e o que não progride” (ADORNO, 1992, p. 37). Desse modo, uma palavra que se apresenta como tão comum esconde uma complexidade teórica, pois “o *progresso* não está dissociado daquilo que lhe dá corpo, ou seja, sua reflexão remete aos rumos da humanidade e à possibilidade de que se evite sua destruição” (NASCIMENTO; FRANCISCATTI, 2012, p. 150, grifo do autor).

O que perpassa a discussão de progresso de Adorno é a relação: história e natureza. Esse tema percorre toda a obra de Adorno, desde a *Dialética do esclarecimento*



até a *Dialética negativa*. A noção de domínio da natureza é essencial para entender o argumento central sobre o tema, pois como ele aponta “o modelo de progresso, ainda quando transferido para a divindade, é o do controle da natureza externa e interna ao homem” (ADORNO, 1992, p. 223). Em outras palavras, Adorno aponta que, sob o capitalismo tardio, a dominação da natureza se torna essencial para a civilização. Em *Dialética do esclarecimento*, nos dois excursos que abordam a questão da dialética do mito e do esclarecimento do mito na *Odisseia*, Adorno aponta como a distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa que o senhor conquista através do dominado (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 27-28). Ele mostra, por meio da figura de Ulisses, como o homem ter se tornado superior à natureza abriu margem para a dominação do homem sobre o homem. Esse processo de dominação só poderia ser rompido por intermédio do seu esclarecimento, do progresso, este que, ao mesmo tempo que produz dominação, faz emergir possibilidade de se romper com ela.

Adorno retoma a questão da racionalidade progressiva de Weber em sua crítica à razão instrumental e à ideologia do progresso. Para Adorno, a racionalidade progressiva de Weber e outros pensadores iluministas acabou se tornando uma racionalidade repressiva, que se impõe de forma autoritária sobre a natureza e a sociedade, transformando tudo em objeto de dominação e exploração. Em sua perspectiva, a racionalidade progressiva de Weber é uma forma de instrumentalização da razão que reduz toda a realidade a objetos manipuláveis e calculáveis, negando sua particularidade e sua irredutibilidade à lógica do cálculo e da eficiência. Em vez de uma verdadeira emancipação do ser humano, a razão progressiva acaba se tornando um meio de sujeição e controle.

Em *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer criticam a ideologia do progresso como um mito que sustenta a dominação e a exploração da natureza e dos seres humanos. Segundo os autores, "o progresso nada mais é do que a justificação da dominação da natureza e do homem pelo homem, um mito para justificar o massacre daquilo que ainda não é domado" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 39).

Dessa forma, Adorno retoma a questão da racionalidade progressiva de Weber para mostrar como ela se tornou uma forma de opressão e sujeição, negando a liberdade

e a autonomia do ser humano e da natureza. Para Adorno, a verdadeira emancipação só é possível por meio da crítica e da superação da racionalidade instrumental e da ideologia do progresso.

Para ele, a noção de progresso está profundamente ligada aos rumos da humanidade, uma vez que a ideologia do progresso tem sido utilizada para justificar a dominação e a exploração da natureza e dos seres humanos. Em sua visão crítica, o progresso não é uma realidade objetiva, mas sim um mito que sustenta o *status quo* e justifica as formas de opressão e sujeição. Ideia alinhada a de Max Horkheimer, proposta em *Eclipse da razão*, obra publicada em 1947, na qual o autor apresenta sua crítica à racionalidade instrumental e à ideologia do progresso, mostrando como elas se tornaram meios de dominação e exploração. No capítulo intitulado *Meios e fins*, Horkheimer argumenta que o desenvolvimento das ciências e das técnicas modernas levou o conhecimento a se transformar em instrumento de dominação e exploração. A razão instrumental se tornou uma forma de opressão que nega a particularidade e a autonomia dos seres humanos e da natureza. A noção de progresso em Horkheimer é complexa e crítica, em oposição à concepção positivista de progresso. Em vez de acreditar que a história tem uma trajetória linear e que a humanidade está avançando em direção a um estado final de perfeição, Horkheimer argumenta que a história é caracterizada por contradições e lutas sociais, e que o progresso é frequentemente alcançado à custa da opressão e exploração de certos grupos sociais. Nesse contexto, a noção de progresso é apresentada como uma forma de mito que sustenta a dominação e a exploração, negando a possibilidade de uma verdadeira emancipação do ser humano.

Assim, a crítica de Adorno à noção de progresso está relacionada aos rumos da humanidade, na medida em que ele mostra como a ideologia do progresso se tornou um meio de sujeição e controle, negando a possibilidade de uma verdadeira emancipação. Em vez de um progresso que conduza à liberdade e à autonomia, temos um progresso que sustenta a opressão e a sujeição. Adorno acreditava que a noção de progresso estava profundamente enraizada na cultura ocidental moderna e era considerada um valor inquestionável da sociedade. No entanto, ele argumentava que essa concepção de progresso era uma ilusão que ignorava a realidade da dominação e da exploração presentes nas sociedades modernas. O progresso era frequentemente usado para justificar a opressão e a exploração, em vez de combatê-las. Tratava-se de uma



construção social que poderia ser questionada e contestada a fim de promover uma sociedade mais justa e livre.

A crítica adorniana do progresso pode ser abordada a partir dos momentos em que dialoga com a reflexão de Walter Benjamin, que foi o pioneiro a desenvolver uma crítica de base marxista (ou no âmbito marxista pré-Segunda Guerra) da ideologia do progresso. Essa análise está presente, sobretudo, na obra das *Passagens* (BENJAMIN, 1982), no capítulo *Teoria do conhecimento, teoria do progresso* e em suas *Teses sobre o conceito de história* (BENJAMIN, 1987). Para Benjamin, tanto a história burguesa quanto a história baseada na ideia de progresso compartilhavam um mesmo pressuposto, a de um tempo homogêneo, vazio e linear (MACHADO, 2010). Dessa forma, a crítica do progresso deve partir da crítica desse pressuposto, ou seja, deve-se romper com o modelo histórico universal e elaborar-se uma crítica ao conceito burguês de história.

Walter Benjamin considera que o progresso está relacionado à noção de catástrofe. Ele usa a alegoria do *Anjo da história* que enxerga com espanto a catástrofe que surge no desenrolar contínuo da história, “onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés” (BENJAMIN apud LÖWY, 2005, p. 87). Ele inicia suas teses fazendo uma crítica ao materialismo histórico ortodoxo, partindo do pressuposto de que para conceber a história é necessário unir o elemento messiânico ao materialismo histórico para se opor ao progressismo liberal e positivista, pois como ressalta Michel Löwy, “o que está em jogo na luta é material, mas a motivação dos atores sociais é espiritual. Se não fosse estimulada por algumas qualidades morais, a classe dominada não conseguiria lutar por sua libertação” (LÖWY, 2005, p. 59).

Na conferência sobre o progresso de 1962, Adorno refere-se às “Thèses” de Benjamin como “sem dúvida o pensamento mais pertinente sobre a crítica da ideia de progresso daqueles que, um tanto apressadamente classificamos, politicamente, entre os progressistas” (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 206).

Para Walter Benjamin, o anjo da história representa o paradoxo do progresso porque incorpora tanto a promessa quanto a tragédia do progresso como narrativa histórica. Por outro lado, o anjo da história é dominado pela mera acumulação de eventos históricos, é impulsionado pelos ventos do progresso, simbolizando a ideia de que o



progresso é uma força inevitável e universal na história humana. Isso representa a promessa de progresso, pois sugere que a história humana caminha pelo sofrimento que eles representam, simbolizando a tragédia do progresso. O anjo é incapaz de evitar esse sofrimento e, em vez disso, é impulsionado pelos ventos do progresso, deixando o passado para trás e acumulando cada vez mais sofrimento a cada momento que passa (BENJAMIN, 2013).

O *Anjo da história* representa a perspectiva crítica de Benjamin sobre a ideia de progresso e sua relação com as narrativas históricas. Ao destacar o paradoxo do progresso, o autor enfatiza a importância de examinar as formas pelas quais a violência, a dominação e a opressão moldam eventos e experiências históricas a fim de compreender as complexidades e limitações da ideia de progresso.

Apesar da influência de Benjamin sobre Adorno, sobretudo em sua *Tese VII*, que trata do anjo da história sendo lançado por uma tempestade que o afasta do paraíso. Adorno não dissocia o progresso da técnica do progresso da humanidade. Nele não há como pensar o progresso dissociado da ideia de humanidade. Adorno herda muito da visão de progresso benjaminiana, porém rompe com sua teologia histórica, bem como com a sua visão de que havia a possibilidade de algo positivo surgir da barbárie. Benjamin afirmava que a tempestade vinha do paraíso, ou seja, para ele existia a possibilidade de redenção na catástrofe. Adorno não censura a ideia do progresso, mas, em suas reflexões, aponta como a ideologia burguesa (e o capital) degenerou o conceito, este que se apresenta como uma unidade contraditória, na medida em que apresenta uma potencialidade *progressiva- regressiva*. Nesse sentido, há uma dialética do progresso e uma recusa da visão positivista sobre ele, pois Adorno trata do seu duplo caráter e seu potencial de desumanização, algo que não poderia ser corrigido com as próprias forças do progresso. Eis aí seu caráter antinômico. Desse modo, a noção de progresso não é retirada por Adorno do horizonte da teoria crítica, ao contrário, ele entende que só através do progresso pode-se evitar a catástrofe em sua integralidade. “A dialética do progresso implica um ponto de vista que critica a ideia de progresso sem removê-lo do horizonte conceitual” (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 207).

Peter Hohendahl (2013) discute a concepção de progresso em Theodor Adorno e como ela se relaciona com a visão de Walter Benjamin. Ele argumenta que Adorno e Benjamin têm visões diferentes sobre o progresso e a modernidade, e que Adorno critica



a visão de Benjamin por ser muito otimista em relação à possibilidade de se superar a alienação e a opressão. Para o autor, Adorno critica a ideia de Benjamin de que a modernidade pode ser transformada em algo positivo, afirmando que “nenhuma forma cultural pode ser resgatada sem negar sua própria negatividade” (ADORNO, 2003, p. 64). Adorno argumenta que a modernidade é essencialmente alienante e que qualquer tentativa de a superar dentro de seus próprios termos está fadada ao fracasso.

Hohendahl (2013) aponta que, para Adorno, o verdadeiro progresso só pode ser alcançado através da negação do existente, ou seja, por meio da crítica e da recusa em aceitar as estruturas sociais e culturais existentes. Sendo assim, Adorno se distancia da visão de Benjamin de que o progresso pode ser alcançado por intermédio da cultura e da arte, ideia que não era compartilhada por Adorno.

A concepção adorniana de progresso está ligada ao projeto iluminista, que vê a razão como autoridade última e busca superar os limites do sofrimento e da ignorância humana por meio da aplicação da razão. No entanto, Adorno argumenta que esse projeto foi amplamente mal-sucedido, pois foi cooptado pelas forças de dominação e exploração. Nesse contexto, ele argumenta que a ideia de progresso se baseia em falsas suposições sobre a natureza da história e o papel da razão na sociedade humana. Em sua perspectiva, é necessário examinar criticamente essas suposições e desenvolver uma nova compreensão da ideia de progresso que leve em conta as complexidades e contradições da mudança histórica (ADORNO, 1992).

Assim, para Adorno, a ideia de progresso é um conceito inerentemente paradoxal e contraditório, e é necessário examinar criticamente essa ideia para entender suas limitações e implicações. Ao fazer isso, argumenta Adorno, é possível desenvolver uma nova compreensão do progresso que leve em conta a realidade do sofrimento da opressão e que busque superar as limitações do projeto iluminista.

Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer mostram o caráter contraditório do esclarecimento, criticam a tecnologia decorrente da racionalidade do “esclarecimento” e do processo de modernização que tem no progresso elemento marcante da sociedade industrial burguesa.

Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus



inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13)

Desse modo, o esclarecimento é tido como totalitário, pois, ao invés de elevar o homem em relação a natureza passa a produzir uma hierarquização dos homens. Aqui, eles fazem uma crítica à razão instrumental e à manipulação instrumental da natureza, que “levaria inexoravelmente à instrumentalização do homem, assim como a transformação do mundo em puro objeto conduziria à reificação das relações humanas” (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 2010). Assim, o esclarecimento desembocaria no que Max Weber chama de desencantamento do mundo, pois, ao invés de atingir o “objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.17), os deixa em situação calamitosa, tendo em vista que o esclarecimento só vem às custas de uma calamidade triunfal.

Adorno e Horkheimer elaboram suas reflexões em um contexto anterior à Segunda Guerra Mundial e após os regimes nazifascistas, com a consumação do episódio do holocausto, que é tido como o ápice da barbárie no século XX. Nesse contexto histórico, Adorno elabora sua crítica do progresso relacionada à questão da barbárie. “O progresso e barbárie estão hoje, como cultura de massa, tão enredados que só uma ascese bárbara contra a última e contra o progresso seria capaz de produzir um novo a não-barbárie” (ADORNO, 1995, p. 39). Nesse sentido, não é possível dissociar progresso da ideia de catástrofe, de declínio.

O progresso que se manifesta de modo mais imediato no controle da natureza externa ao homem, carrega consigo uma contradição: ao mesmo tempo em que é esclarecimento, emancipação da consciência e possibilidade de transformação da realidade, ele é também o ofuscamento, o perigo de que se atinja uma totalidade em que não haja mais espaço para o diferente. É a tensão entre o individual e o total (JUNKES, 2018, p. 102).

Apesar das destruições causadas pelo progresso, Adorno aponta que só por meio do progresso é que se pode romper com os seus efeitos catastróficos. Em sua perspectiva, esses efeitos poderiam ser corrigidos, porém não haveria possibilidade de um retorno integral ao passado. Assim sendo, não seria possível uma conciliação total do homem com a natureza; no entanto, há “a prefiguração de uma restauração dessa condição no futuro” (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 2012). Longe de elaborar uma ontologia do



progresso, a preocupação de Adorno está em desmistificar a linearidade temporal e refletir como o progresso se apresenta como uma forma de o homem romper com a separação entre *coisa e conceito, homem e natureza* produzida pelo desenvolvimento científico e técnico que assumiram, na modernidade, o lugar do *mito*. Porém, a visão de Adorno se apresenta como pessimista, na medida em que a restauração da humanidade se apresenta como uma ilusão. Em outras palavras, assim como o capitalismo não é capaz de redimir a si mesmo, o homem também não o é. Daí surge a concepção de progresso como um retorno da “natureza brutalizada” (ADORNO, 1992). Desse modo, o homem sob o capitalismo é sempre um não-homem, em razão da “existência de um potencial de desumanização nas próprias raízes da empreitada científica” (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 2010), fruto da sociedade Industrial.

Condição necessária do progresso científico, a cegueira diante da dor e dos sofrimentos causados pelo controle da natureza voltar-se-ia contra o homem como uma *vingança da natureza brutalizada*. Apesar da sua evidente atualidade, essa análise remetia menos a uma reflexão ecológica que às repercussões desastrosas que sobre o homem teve sua alienação não apenas com relação à natureza sobre a qual ele exerce sua dominação como também, com relação àquilo que nele mesmo pertence à natureza. *Desmitificando as superstições do mundo animista, que havia atribuído erma alma às coisas, o progresso acabou por submeter-se a uma mistificação bem mais terrível: a de um mundo que transforma a alma do homem em coisa*. Esquecendo-se de sua antiga unidade no mundo natural, o homem moderno ficaria como que enfeitiçado: “toda reificação”, observam Adorno e Horkheimer, “é um esquecimento” (LÖWY; VARIKAS, 1992, p. 2010, grifo nosso).

No texto *Teoria crítica e pós-colonialismo* (INGRAM, 2020), o autor argumenta que existem diversas similaridades entre a teoria crítica e o pós-colonialismo. Uma dessas similaridades é a ênfase na crítica à modernidade e ao eurocentrismo, que são considerados responsáveis por uma série de opressões e injustiças ao longo da história. Além disso, tanto a teoria crítica quanto o pós-colonialismo enfatizam a importância da crítica cultural e do questionamento das narrativas hegemônicas.

Ingram ainda destaca que a teoria crítica e o pós-colonialismo compartilham uma abordagem crítica à ideia de progresso, questionando sua validade e apontando para as desigualdades e injustiças que muitas vezes acompanham o suposto avanço da humanidade. Ambas as abordagens também criticam a ideia de que a emancipação humana é alcançada por meio de uma forma de racionalidade universal e neutra. Essas



similaridades, segundo Ingram, apontam para a possibilidade de um diálogo entre a teoria crítica e o pós-colonialismo, que poderia resultar em uma abordagem mais ampla e crítica dos problemas políticos, sociais e culturais contemporâneos.

Neste sentido podemos imaginar a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e o pós-colonialismo como projetos aparentados, aliados ou sobrepostos. Em um nível metodológico, eles têm muito em comum. Ambos rejeitam as pretensões humanistas e sócio-científicas tradicionais de produzir um conhecimento atemporal e não situado. Em vez disso, ambos assumem que, como Horkheimer e Adorno (2006: 9) colocaram na nota sobre a nova edição da *Dialética do Esclarecimento* em 1969, a verdade tem um “núcleo temporal” e que sua tarefa é investigar as complexas relações de poder, históricas e atuais, nas quais eles próprios estão situados. Ambos os empreendimentos, são, portanto, altamente reflexivos, submetendo seu próprio ponto de vista a um escrutínio interminável, perguntando como é possível chegar a um conhecimento que se eleve acima das forças que o produziram (INGRAM, 2020, p. 400, grifo do autor).

Entretanto, James Ingram aponta também algumas diferenças entre a teoria crítica e o pós-colonialismo, como a ênfase dada pela teoria crítica à crítica da sociedade capitalista avançada e o foco do pós-colonialismo na análise das relações de poder entre países colonizadores e colonizados. Além disso, Ingram destaca que a teoria crítica, em sua abordagem da crítica social, muitas vezes valoriza a autonomia do indivíduo e sua capacidade de resistência contra as forças opressoras, enquanto o pós-colonialismo tende a enfatizar o caráter coletivo e solidário da luta contra a opressão. No entanto, o autor conclui que, apesar das diferenças, há muitas possibilidades de diálogo e colaboração entre a teoria crítica e o pós-colonialismo, uma vez que ambos compartilham um compromisso com a crítica das relações de poder e a busca por uma sociedade mais justa e igualitária.

Progresso e imperialismo: a crítica pós-colonial

O estabelecimento da sociologia como disciplina e ciência ocorreu em meio ao estabelecimento da noção de *progresso* enquanto uma força ou mesmo lei natural das sociedades. Raewyn Connell, no artigo *O império e a criação de uma ciência social* (2012), ao analisar o cânone da sociologia, aponta como a questão da *diferença global* foi tomada como questão central pelos sociólogos no final do século XIX e começo do



XX. Ela mostra como o processo de criação da sociologia sempre está ligado à relação metrópole-colônia e como o imperialismo com sua base fundamentou as obras canônicas produzidas a partir do centro. Desse modo, a questão do progresso foi o fundamento da cultura do imperialismo incorporada pelo cânone intelectual como justificção da colonização. Como aponta a autora, “de Comte em diante os sociólogos em geral têm acreditado fortemente que a única justificção para uma ciência da sociedade seja suas contribuições para uma aproveitável teoria do progresso” (CONNELL, 2012, p. 316).

Connell mostra que a questão do progresso era intrínseca da ciência, sobretudo da sociologia. Além disso, ela aponta como essa ciência social, que se baseava em relações do progresso, também estava entrelaçada com a questão da raça. “O ponto, mais do que essa hierarquia racial em uma escala global, era uma percepção construída dentro do conceito de ‘progresso’ e era uma parte central do que a sociologia pensava ser” (CONNELL, 2012, p. 317). Diante disso, pode-se perceber que a questão do progresso se faz presente no horizonte intelectual da ciência de forma contundente a partir do século XIX, porém nem sempre essa relação foi abordada do ponto de vista crítico. Autores pós-coloniais, como Edward Said e outros, trazem em seus trabalhos a crítica ao colonialismo, ao eurocentrismo e a tudo aquilo que foi criado como formas de justificar o Império.

A teoria pós-colonial² critica a ideia de progresso desenvolvida no mundo ocidental e oferece uma visão alternativa que está enraizada nas experiências e perspectivas dos povos colonizados. No pós-colonialismo, a ideia de progresso é vista como um produto do colonialismo e como parte de uma narrativa mais ampla de superioridade e dominação ocidentais. Os teóricos pós-coloniais argumentam que a noção de progresso como um processo linear e unilinear tem sido usada para justificar a exploração e a opressão dos povos colonizados e que perpetuou a ideia do Ocidente como o auge da civilização. Em vez de ver o progresso como um processo linear e inevitável, os teóricos pós-coloniais defendem uma compreensão mais matizada e plural

² Por pós-colonialismo, considera-se aqui todo movimento intelectual e crítico que se contrapõe ao imperialismo, ao colonialismo e neocolonialismo fundamentalmente ocidentais. Desde as contribuições de pensadores como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edward Said, C.L.R. James até as contribuições dos Estudos Subalternos (Ranjit Guha, Partha Chatterjee e Dipesh Chakrabarty); dos acadêmicos liderados por Edward Said (Gayatri Spivak e Homi Bhabha), grupo latino-americano Modernidad/Colonialidad, que teve como expoentes Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Walter Dignolo, e autores contemporâneos como Achille Mbembe, Mahmood Mamdani, Paul Gilroy e David Scott, entre outros.

do progresso que leve em consideração as experiências e perspectivas de grupos historicamente marginalizados e oprimidos. Eles enfatizam a importância de descolonizar o conhecimento e examinar criticamente as maneiras pelas quais o colonialismo e a dominação ocidental moldaram nossa compreensão do progresso e suas implicações para a mudança social e política.

A abordagem pós-colonial reconhece também a diversidade de experiências e perspectivas dentro das populações colonizadas e a necessidade de desenvolver uma compreensão mais inclusiva e plural do progresso. Isso inclui reconhecer as formas pelas quais o colonialismo moldou as experiências e perspectivas de diferentes grupos, e reconhecer a importância do conhecimento indígena e das práticas culturais na formação do futuro. Nesse sentido, as teorias pós-coloniais oferecem uma perspectiva crítica sobre a ideia de progresso e desafiam as narrativas de progresso ocidentais dominantes, enfatizando a importância de reconhecer a diversidade de experiências e perspectivas e a necessidade de descolonizar o conhecimento e criar uma compreensão mais inclusiva e plural de progresso.

Nas teorias marxistas e pós-coloniais, o imperialismo é visto como uma barreira ao progresso e como um meio de perpetuar a dominação e a exploração. Os teóricos marxistas veem o imperialismo como um estágio no desenvolvimento do capitalismo, no qual as potências capitalistas buscam expandir seus mercados e controlar os recursos naturais por meio da colonização e exploração das nações mais fracas. Eles argumentam que o imperialismo perpetua a exploração dos trabalhadores nos países colonizados e prejudica o progresso dessas sociedades. Os teóricos pós-coloniais veem também o imperialismo como um meio de perpetuar a dominação e a exploração. Eles argumentam que tanto o colonialismo quanto o imperialismo criaram um legado de desigualdade e desequilíbrios de poder, que continuam a moldar o mundo hoje. Eles veem o legado do imperialismo como uma barreira ao progresso dos povos colonizados e como um meio de perpetuar as narrativas dominantes e os valores culturais das potências colonizadoras.

Tanto nas teorias marxistas quanto nas pós-coloniais, o imperialismo é visto como um fator crítico na formação da ideia de progresso e na determinação das possibilidades de mudança social e política. Ambas as teorias enfatizam a importância de reconhecer as formas pelas quais o imperialismo moldou as experiências e



perspectivas de grupos marginalizados e oprimidos, e a necessidade de desafiar e superar os legados do imperialismo para alcançar progresso e libertação genuínos.

O “FIM” do progresso

Amy Allen, tanto no livro *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory* (2016) quanto no artigo, que leva o nome do livro em português, publicado no Brasil em 2018, transcorre sobre a noção do progresso na teoria crítica apresentando os limites teóricos desta em relação à incorporação das ideias do pensamento pós-colonial e decolonial. Com o objetivo de descolonizar a teoria crítica frankfurtiana, sobretudo a contemporânea, encabeçada por Jürgen Habermas e Axel Honneth, Allen apoia-se em Saba Mahmood e Edward W. Said (deste, especialmente o livro *Cultura e imperialismo*), e toma Adorno e Foucault como fundamento de seu argumento para elaborar seu projeto de descolonização. Em sua perspectiva,

[se] assumirmos que as lutas em torno da descolonização e da política pós-colonial estão entre as lutas e desejos mais significativos de nossa era, então a demanda por uma descolonização da teoria crítica segue de forma bastante direta a própria definição da teoria crítica (ALLEN, 2016, p. 4).

Saba Mahmood foi uma antropóloga e estudiosa feminista que fez contribuições significativas para a crítica do progresso e da modernidade. Seu trabalho desafiou as ideias dominantes sobre o progresso e a universalidade dos valores liberais ocidentais e enfatizou a importância da especificidade cultural e histórica na compreensão da relação entre agência, poder e subjetividade. A crítica de Mahmood ao progresso enfocou as maneiras pelas quais a modernidade e a noção de progresso foram usadas para justificar a opressão e a marginalização de certos grupos, particularmente mulheres e pessoas de cor. Ela argumentou que a ideia de progresso é baseada em uma compreensão eurocêntrica da história e dos valores culturais, e opera para naturalizar e reforçar as relações de poder existentes (MAHMOOD, 2006).

Edward Said, na obra *Cultura e imperialismo*, examinou criticamente o conceito de progresso e sua relação com o imperialismo e o colonialismo. Nela, o autor argumenta que a ideia de progresso estava intimamente ligada à expansão do poder e influência



europeus nos séculos XIX e XX. Ele sustentou que o discurso do progresso foi usado para justificar o imperialismo europeu, apresentando-o como um esforço benevolente para levar civilização e modernidade aos povos “incivilizados” do mundo (SAID, 2011).

Said criticou a noção de progresso por ser etnocêntrica e por ignorar as experiências históricas e culturais dos povos colonizados. Em sua perspectiva, o colonialismo e o imperialismo não apenas levaram à exploração e opressão dos colonizados, mas também resultaram na imposição de uma visão de mundo centrada na Europa que apagou e marginalizou as tradições culturais dos povos colonizados. Ao destacar as dimensões culturais, econômicas e políticas do imperialismo, a obra de Said forneceu uma perspectiva crítica sobre o conceito de progresso e seu papel na formação da dinâmica do poder global. Ele enfatizou a importância de considerar as experiências e perspectivas do colonizado na compreensão das complexidades das relações culturais e políticas entre colonizador e colonizado. Dessa forma, seu trabalho oferece uma perspectiva sutil e crítica sobre a noção de progresso e sua relação com a dominação cultural e política, visão essa que Amy Allen traz ao propor uma descolonização da teoria crítica.

A segunda geração da teoria crítica é vista, no tocante ao tema do progresso, como menos adequada para um pensamento que se adapte às demandas descoloniais do que o pensamento crítico que a precedeu. Habermas é criticado por Allen por manter uma visão otimista e linear de progresso, que se baseia na ideia de que a modernidade é um processo contínuo de realização das promessas da Ilustração. Allen argumenta que essa visão de progresso implica em uma “ideia reguladora da razão”, que é cega às formas de opressão e violência que foram produzidas pela modernidade. Segundo Allen, Habermas “não tem muito a dizer sobre as questões de desigualdade e diferença que se colocam na atualidade” (ALLEN, 2016, p. 16). Honneth e Forst, por sua vez, são criticados por Allen por manterem uma visão moralista e universalista de progresso, que se baseia na ideia de que os direitos humanos são universais e que a luta política é uma luta por reconhecimento e inclusão. Allen argumenta que essa visão de progresso implica em uma “teoria da justiça baseada em princípios”, que é incapaz de lidar com as formas de opressão e subordinação que se colocam para as minorias culturais e históricas. Segundo Allen, Honneth e Forst “subestimam as diferenças culturais e históricas que moldam as condições de vida das pessoas” (ALLEN, 2016, p. 17).



Em resumo, Allen critica Habermas, Honneth e Forst por manterem uma concepção de progresso que é cega às formas de opressão e diferença que se colocam na atualidade. Para Allen, é necessário desenvolver uma teoria crítica descolonial, que leve em conta tanto a dimensão do poder e da subjetividade quanto a dimensão da moralidade e da justiça, e que esteja comprometida com a desnaturalização das hierarquias coloniais e das estruturas de opressão, com a valorização das diferenças culturais e históricas e com a promoção da justiça social e da diversidade política.

Apesar de criticar a noção de progresso presente no *mainstream* da teoria crítica, Amy Allen considera que “o alijamento de leituras falsas e ideológicas da história em termos de progresso é necessário para que possamos efetuar progresso moral ou político no futuro” (ALLEN, 2018, p. 14). Allen alega que o argumento central na teoria crítica é eurocêntrico, etnocêntrico e ocidentalista, além disso, observa que há um silenciamento, por parte dos intelectuais da Escola de Frankfurt, sobre questões como imperialismo e colonialismo. Entretanto, a autora considera que em Theodor Adorno e Walter Benjamin (primeira geração) há espaço para se pensar questões como essa, ao contrário do caso de Habermas e Honneth, nos quais “o tema ‘eurocentrismo’ nunca foi visto sequer como um desafio efetivo da teoria crítica” (SANTOS, 2017, p. 73).

Nesse ponto, a segunda geração abandona os objetivos metodológicos da teoria crítica, tendo em vista que, na sua perspectiva, a noção de progresso que deve estar presente no horizonte da teoria crítica é aquela que se dissocia da ideia que une progresso histórico da história empírica e que tem a Europa como horizonte, como espelho. “Pelo próprio fato de que sua concepção de progresso histórico se sobrepõe com a cosmovisão política neoconservadora a tal ponto que soletrar as diferenças entre os dois torna-se necessário em primeiro lugar” (ALLEN, 2016, p. 116).

De acordo com Allen, Adorno oferece uma crítica à ideia de progresso como um processo linear e unidirecional, que conduz à realização plena da humanidade. Para Adorno, essa visão de progresso implica em uma “morte da natureza”, em que a diversidade e a heterogeneidade são sacrificadas em nome de uma razão instrumental e dominante. No entanto, a crítica de Adorno não leva em conta a dimensão do poder e da subjetividade, que são fundamentais para uma teoria crítica descolonial. Na perspectiva de Allen, não existe apenas uma definição de progresso; ao contrário, ele



pode ser entendido de duas formas: primeiro, como um *imperativo* que consistiria em uma concepção prospectiva; e segundo, como um *fato* que consiste em uma concepção retrospectiva de progresso (ALLEN, 2018).

A autora considera problemática a noção de progresso histórico como fato tomada por Habermas, Axel Honneth e Rainer Forst. Segundo ela, isso seria problemático tanto do ponto de vista conceitual quanto político, já que essa noção fundamentou a linguagem imperialista, tendo em vista que “a linguagem do progresso e do desenvolvimento é a linguagem da opressão e dominação para dois terços da população mundial” (ALLEN, 2016, p. 3). Aqui, ela aponta como a teoria crítica contemporânea, que usa a noção de progresso, é tomada como base para um fundacionalismo normativo. Ou seja, essa geração abandona o pressuposto da teoria crítica trazida por Max Horkheimer em seu texto seminal, *Teoria tradicional e teoria crítica*, publicada em 1937 (HORKHEIMER, 2010), que apresenta que o papel de uma teoria que se propõe a ser crítica não é apenas observar e refletir a respeito dos problemas das sociedades, antes é preciso se propor a mudar essa realidade de desigualdade. Desse modo, é preciso assumir, como aponta Allen (2016, p. 41), “a tarefa crítica não como a de propor uma visão ideal para a sociedade, mas como a de diagnosticar e construir a partir das possibilidades históricas existentes”. Pois, como afirma Horkheimer, “uma ciência que, numa independência imaginária, vê a formação da práxis, à qual ela serve e lhe é inerente, como algo que está para além dela, e que se contenta com a separação entre pensar e agir, já renunciou à humanidade” (HORKHEIMER, 2003, p. 270-1).

Allen diz que há uma crítica política ao progresso na obra de pensadores anticoloniais, como Frantz Fanon, C. L. R. James, Aimé Césaire, Edward Said e outros, apesar de eles não apresentarem de forma contundente as alegações pós-coloniais que buscam romper com as alegações normativas da teoria crítica contemporânea. Indo além, Allen denuncia como a concepção neo-hegeliana e a ideia metafísica sólida da totalidade da história fundamentam as reflexões de Habermas e Honneth e contribuem, desse modo, para um esvaziamento da potencialidade crítica que deve ser imanente na teoria que se coloca como crítica, pois, ao tratar o progresso como uma universalidade, acaba por justificar processos de racismo, imperialismo, colonialismo etc. Nesse sentido, a cultura burguesa e seu processo universalizante têm seu ápice do colonialismo (CONNELL, 2012). Assim, “como pode, então, uma teoria crítica ser verdadeiramente



crítica se ela parece estar comprometida com uma metanarrativa imperialista que ainda não foi descolonizada?” (ALLEN, 2016, p. 4).

Para Allen, é preciso juntar as perspectivas de Adorno e Foucault para desenvolver uma teoria crítica descolonial, que leve em conta tanto a dimensão do poder e da subjetividade quanto a dimensão da moralidade e da justiça. Essa teoria crítica descolonial deve estar comprometida com a desnaturalização das hierarquias coloniais e das estruturas de opressão, com a valorização das diferenças culturais e históricas e com a promoção da justiça social e da diversidade política. Ela apresenta a reflexão de Adorno sobre progresso como uma alternativa para esse entrave, na medida em que o duplo caráter do progresso apontado por ele dá bases para uma abordagem do progresso que rompe com a ideia de uma Europa como horizonte moral e político. Ela acredita que a alternativa adorniana é compatível com a concepção de Foucault a respeito da história e normatividade. Assim, o método genealógico e seus três modos diferentes — *subversão*, *reivindicação* e *problematização* — ajudam a manter o caráter imanente da teoria crítica e a propor abordagem problematizadora que desenvolva uma “metodologia crítica reflexiva, historicamente contextualizada, que entende a crítica como prática inteiramente imanente e fragmentária de abrir linhas de fragilidade e fratura no mundo social” (ALLEN, 2016, p. 201).

Ao retomar a frase célebre de Adorno de que “o progresso se dá ao ponto que ele termina” (ADORNO, 1992, p. 225), Allen aponta que o duplo caráter do progresso identificado na interpretação adorniana rompe com a ideia de finalidade presente nas concepções de progresso messiânica, iluminista e positivista. Essa ideia é retomada, de certo modo, por Habermas, Honneth e Forst ao partirem de uma noção de progresso como fato e como algo cumulativo e gradativo, abandonando desse modo o seu horizonte que exclui espaços de proporções prático-transformativas. Assim, estabelece-se aqui uma crítica ao conceito hegeliano de história, que se configura como promessa de realização progressiva da liberdade.

Como argumenta Allen,

Honneth não faz nenhuma referência explícita sobre a superioridade do ocidente, das democracias industrializadas e ricas da Europa e dos Estados Unidos, em face às sociedades não-ocidentais. No entanto, é uma inferência plausível de sua leitura progressiva das práticas centrais e das instituições das



sociedades modernas e ocidentais que estas sociedades são superiores do ponto de vista de seu desenvolvimento, não só diante das sociedades pré-modernas europeias e feudais de que emergiram, mas também de outras sociedades pré-modernas ou não modernas atualmente existentes. (ALLEN, 2016, p. 83)

Allen considera que, junto às reflexões de Adorno e Benjamin sobre o progresso, outras duas são de grande contribuição para o debate, a de Hannah Arendt e a de Michel Foucault. Partindo dessa constatação, ela atualiza a crítica adorniana e demonstra seu potencial crítico, na medida em que o caráter negativo que ela traz aponta para uma possibilidade de superação, tendo em vista que se respalda no autoquestionamento da própria realidade. Desse modo, a convergência do progresso com a sua negação é o que cria a possibilidade de se romper com o caráter linear do progresso e de uma abertura para o projeto do *esclarecimento que enxerga o fim do progresso como uma meta ainda não realizada, mas que se apresenta como uma utopia do possível*.

Amy Allen propõe a descolonização da teoria crítica como uma forma de abordar as limitações e exclusões na compreensão eurocêntrica dominante da teoria crítica. Em sua opinião, a tradição ocidental da teoria crítica falhou em reconhecer plenamente as perspectivas e experiências de grupos marginalizados, incluindo pessoas não brancas e de origens culturais não ocidentais. Para isso, a autora defende uma abordagem mais inclusiva e plural para o campo que leva em conta as perspectivas e experiências de grupos marginalizados. Isso envolve reconhecer as múltiplas e conflitantes perspectivas sobre o que constitui progresso e opressão, e engajar-se no diálogo e na reflexão crítica para questionar e desafiar as narrativas dominantes. Ela propõe a incorporação de teorias pós-coloniais e feministas na teoria crítica como uma forma de ampliar seu escopo e abordar melhor as complexidades do poder, opressão e mudança social. Argumenta que uma teoria crítica descolonizada deve estar atenta às interseções de diferentes formas de opressão, incluindo raça, gênero, sexualidade, classe e colonialismo, e deve se envolver em um exame crítico das maneiras pelas quais essas interseções moldam as relações sociais e políticas.

Allen desenvolveu o conceito de *genealogia problemática* como uma forma de abordar o problema da mudança social e política. Em sua visão, a genealogia é um método para traçar as origens históricas e a evolução de conceitos, valores e práticas, a fim de examinar criticamente seus significados e efeitos atuais. A genealogia



problemática, em particular, envolve questionar e desafiar as narrativas dominantes sobre o desenvolvimento de conceitos e valores e expor as maneiras pelas quais o poder e a dominação moldaram seus significados e efeitos. Esse método de investigação destina-se a desestabilizar suposições tomadas como certas e a encorajar a reflexão crítica sobre as maneiras pelas quais conceitos e valores são usados para justificar e perpetuar a opressão e a desigualdade (ALLEN, 2016).

De acordo com Allen, a genealogia problemática é uma ferramenta importante para descolonizar a teoria crítica e criar uma compreensão mais inclusiva e plural do progresso e da mudança social. Ao questionar e desafiar as narrativas dominantes, a genealogia problemática visa criar espaço para perspectivas alternativas e capacitar grupos marginalizados a participar da formação de seus próprios futuros. Em seu trabalho, Allen aplica o método da genealogia problemática a uma variedade de tópicos, incluindo a história do conceito de progresso, a evolução dos valores liberais e o desenvolvimento da própria teoria crítica, a fim de incentivar um exame crítico desses conceitos e suas implicações para a mudança social e política.

Assim como Allen, outra filósofa da teoria crítica contemporânea tem elaborado discussões acerca da noção de progresso. Rahel Jaeggi é uma filósofa alemã contemporânea que tem se dedicado a repensar o conceito de progresso e sua relação com a teoria crítica. Suas obras mais conhecidas, como *Alienação e liberdade* e *Crítica das formas de vida*, propõem uma crítica radical da racionalidade instrumental e da visão linear e unidimensional do progresso.

Uma das principais contribuições de Jaeggi é sua crítica à ideia de progresso como uma teleologia histórica, que pressupõe uma direção única e irreversível da história. Segundo ela, essa visão linear e unidimensional do progresso é insuficiente para dar conta da complexidade e da diversidade das formas de vida humanas. Em vez disso, Jaeggi propõe uma concepção de progresso como um processo de autorreflexão e autotransformação, que exige uma crítica constante das condições existentes e uma busca permanente por novas formas de vida.

Para Jaeggi, a crítica do progresso não significa a negação do desenvolvimento histórico, mas sim a compreensão de que o progresso não é um processo linear e determinístico. Ela afirma que o “progresso não é um processo natural, mas um processo



social, que requer reflexão e crítica constantes” (JAEGGI, 2018, p. 23). Nesse sentido, a teoria crítica deve estar comprometida com a tarefa de analisar criticamente as condições existentes e de buscar novas formas de vida que respeitem a diversidade e a pluralidade das experiências humanas.

Outra contribuição de Jaeggi é sua crítica à racionalidade instrumental, que pressupõe a dominação da natureza e a submissão dos indivíduos às exigências do mercado e da tecnologia. Para ela, essa concepção de racionalidade é insuficiente para dar conta da complexidade e da pluralidade das formas de vida humanas. Em vez disso, Jaeggi propõe uma crítica da relação entre razão e sensibilidade, e uma busca por novas formas de racionalidade que levem em conta a diversidade e a pluralidade das experiências humanas.

Jaeggi argumenta que “a racionalidade instrumental não pode ser o único critério para a avaliação da realidade social, pois ela pressupõe uma homogeneização da experiência humana e uma submissão das formas de vida às exigências do mercado e da tecnologia” (JAEGGI, 2018, p. 34). Nesse sentido, a teoria crítica deve estar comprometida com a tarefa de desenvolver novas formas de racionalidade que respeitem a diversidade e a pluralidade das experiências humanas, e que levem em conta as múltiplas dimensões da vida social.

As contribuições de Rahel Jaeggi para o debate sobre o progresso são múltiplas e significativas. Ela propõe uma crítica radical da visão linear e unidimensional do progresso, e uma busca por novas formas de vida que respeitem a diversidade e a pluralidade das experiências humanas. Sua crítica da racionalidade instrumental e sua defesa da pluralidade de formas de racionalidade são fundamentais para repensar a relação entre razão e sensibilidade e para desenvolver uma teoria crítica que leve em conta as múltiplas dimensões da vida social. Além disso, suas obras também contribuem para repensar a relação entre indivíduo e sociedade, e para entender o papel da emancipação na construção de uma sociedade mais justa e democrática. Em suma, a perspectiva de Rahel Jaeggi sobre o progresso é uma importante contribuição para a nova teoria crítica, que busca repensar os fundamentos da crítica social e desenvolver novas formas de transformação social.



Tanto Amy Allen quanto Rahel Jaeggi fazem críticas à noção de progresso em suas obras. Enquanto Allen enfatiza a necessidade de uma abordagem descolonial para a teoria crítica, Jaeggi critica a noção de progresso linear e unidimensional, que pressupõe uma teleologia histórica e uma visão homogênea do futuro. Embora suas abordagens sejam diferentes, as críticas de Allen e Jaeggi convergem em alguns pontos.

Uma das convergências entre as críticas de Allen e Jaeggi é a ideia de que a noção de progresso é baseada em uma concepção de racionalidade instrumental, que pressupõe a dominação da natureza e a submissão dos indivíduos às exigências do mercado e da tecnologia. Para Allen, essa concepção de racionalidade é eurocêntrica e colonialista, e deve ser superada por uma abordagem descolonial que leve em conta as múltiplas formas de opressão e exclusão. Já para Jaeggi, a racionalidade instrumental gera uma crise da modernidade, que se manifesta na falta de sentido e na perda de referências normativas. Segundo ela, é necessário repensar a relação entre razão e sensibilidade, e superar a visão instrumental da técnica e da ciência.

Outra convergência entre as críticas de Allen e Jaeggi é a ênfase na pluralidade e na diversidade como valores normativos. Para Allen, uma teoria crítica descolonial deve reconhecer as múltiplas formas de opressão e exclusão que se colocam na contemporaneidade, e estar comprometida com a promoção da justiça social e da diversidade política. Já para Jaeggi, a diversidade é um valor fundamental que deve ser preservado na era da globalização, e que exige uma crítica da homogeneização cultural e da padronização tecnológica.

Allen afirma que “uma teoria crítica descolonial deve estar comprometida com a promoção da diversidade política, reconhecendo que não há um modelo único de emancipação e que as formas de resistência e luta são múltiplas e plurais” (ALLEN, 2016, p. 8). Por sua vez, Jaeggi argumenta que “a pluralidade de formas de vida e de modos de pensar é um valor em si mesmo, que deve ser preservado e respeitado” (JAEggi, 2018, p. 8). Em suma, as críticas de Amy Allen e Rahel Jaeggi convergem em torno da necessidade de repensar a noção de progresso e de superar a visão homogênea e unidimensional do futuro. Enquanto Allen enfatiza a importância de uma abordagem descolonial e do reconhecimento da diversidade política, Jaeggi propõe uma

crítica da racionalidade instrumental e uma defesa da pluralidade de formas de vida e de pensamento.

Considerações finais

Descolonizar a teoria crítica refere-se ao processo de desafiar e transformar a perspectiva eurocêntrica dominante em teoria crítica e torná-la mais inclusiva e representativa de diversas perspectivas, particularmente aquelas do Sul Global e comunidades marginalizadas. A razão para decolonizar a teoria crítica é que a perspectiva eurocêntrica dominante na teoria crítica excluiu e marginalizou outras perspectivas, particularmente aquelas do Sul Global e comunidades marginalizadas. Essa perspectiva eurocêntrica perpetuou uma visão unidimensional do mundo, concentrando-se nas experiências e perspectivas das sociedades ocidentais, ignorando as experiências e perspectivas de outras sociedades.

Ademais, essa perspectiva eurocêntrica muitas vezes reforçou as dinâmicas de poder e os sistemas de opressão existentes, em vez de desafiá-los e transformá-los. Como resultado, é necessário decolonizar a teoria crítica, incorporando perspectivas e experiências de diversas comunidades, a fim de criar uma compreensão mais inclusiva e representativa do mundo. Ao fazer isso, trata-se de reconhecer e valorizar as contribuições de diversas perspectivas e experiências e de criar uma teoria crítica mais inclusiva e representativa das complexidades e realidades do mundo.

Allen argumenta que a ideia de progresso na teoria crítica é baseada em uma perspectiva colonial eurocêntrica que excluiu e marginalizou outras perspectivas, particularmente aquelas do Sul Global e comunidades marginalizadas. Essa perspectiva dominante perpetuou uma visão unidimensional do mundo, concentrando-se nas experiências e perspectivas das sociedades ocidentais, ignorando as experiências e perspectivas de outras sociedades. Além disso, em sua perspectiva, a ideia de progresso na teoria crítica tem sido frequentemente usada para justificar a violência, a dominação e a opressão, sobretudo na segunda geração, em vez de desafiar e transformar esses sistemas. Como resultado, ela pede uma decolonização dos fundamentos normativos da teoria crítica, a fim de torná-la mais inclusiva e representativa de diversas perspectivas e experiências.



Contudo, é preciso ter em mente algumas ressalvas. Embora a perspectiva de Amy Allen seja inovadora e relevante para a nova teoria crítica, há alguns limites em sua crítica à noção de progresso. Um desses limites é a possibilidade de que a crítica ao progresso possa levar ao relativismo cultural, ou seja, à ideia de que todas as culturas são igualmente válidas e que não há critérios universais para avaliar a justiça e a liberdade. Além disso, Allen pode ser acusada de não fornecer soluções práticas para a luta contra a opressão e a exclusão, e de não fornecer uma visão clara de como uma sociedade justa e emancipada poderia ser alcançada. Por exemplo, sua abordagem pode ser criticada por não fornecer orientações claras sobre a organização política e econômica de uma sociedade emancipada, ou sobre as formas de resistência e luta que podem levar à transformação social.

Outro possível limite é que, ao enfatizar a dimensão subjetiva e coletiva da luta contra a opressão, Allen pode negligenciar a importância das estruturas institucionais e políticas na reprodução da opressão. Nesse sentido, sua abordagem pode ser acusada de não levar em conta as formas de poder que operam nas instituições políticas e econômicas, e de não fornecer estratégias para a transformação dessas estruturas.

Por fim, é importante destacar que a crítica de Allen à noção de progresso não é universalmente aceita, e que há outras perspectivas críticas que argumentam que a ideia de progresso pode ser resignificada e reformulada de maneira a não estar ligada à visão linear e homogênea que ela critica.

De toda maneira, em conclusão, Allen em *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory* (2016) oferece um exame crítico da ideia de progresso na teoria crítica e defende uma descolonização de seus fundamentos normativos, a fim de torná-la mais inclusiva e representativa de diversas perspectivas e experiências. Ao fazer isso, Allen pretende retornar à primeira geração da teoria crítica para encontrar soluções internas para superar a perspectiva eurocêntrica e universalista da concepção de progresso histórico. Porém não é possível perceber como serão feitos os diálogos com os escritos pós-coloniais, nem como essa reformulação teórica se dará.

Referências

- ADORNO, Theodor W. **Teoria estética**. Lisboa: Edições 70, 2003.
- ADORNO, Theodor W. **Palavra e sinais: modelos críticos II**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- ADORNO, Theodor W. Progresso. **Lua Nova**, São Paulo, n. 27, p. 217-236, 1992. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/DKXQ4MsxVrmYpQzS33w8T4n/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 fev. 2023.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.
- ALLEN, Amy. O fim do progresso. **Dissonância**, Campinas, v. 2, n. especial, p. 14-42, jun. 2018. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/3203>. Acesso em: 19 fev. 2023.
- ALLEN, Amy. **The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory**. New York: Columbia University Press, 2016.
- BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222-232. Obras escolhidas, v. 1.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: UFMG, 1982. v.2.
- CONNELL, Raewyn. O império e a criação de uma ciência social. **Revista Contemporânea**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 309-336, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/85>. Acesso em: 19 fev. 2023.
- HOHENDAHL, Peter Uwe. Progress revisited: Adorno's dialogue with Augustine, Kant, and Benjamin. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 40, n. 1, p. 242-260, 2013.
- HORKHEIMER, M. **Teoria crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: HORKHEIMER, Max. **Teoria crítica**. São Paulo: Perspectiva, 2010. p. 17-64.
- INGRAM, James; Teoria crítica e pós-colonialismo. **Dissonância**, Campinas, v. 4, 2020, p. 399-435. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/4103>. Acesso em: 21 abr. 2023.
- JAEGGI, Rahel. **Critique of Forms of Life**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
- JUNKES, Delcio. Progresso e barbárie. **Revista do NESEF**, Curitiba v. 7, n. 2, p. 99-109, 2018. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/neseef/article/view/63793>. Acesso em: 23 fev. 2023.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”**. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. A crítica do progresso em Adorno. **Lua Nova**, São Paulo, n. 27, p. 201-216, 1992. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/CWwhHNknyrMyb78fn5XsRwF/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 fev. 2023.



MACHADO, Carlos Eduardo. Walter Benjamin: crítica à ideia do progresso, história e tempo messiânico. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL POLITICAS DE LA MEMORIA, RECORDANDO A WALTER BENJAMIN, 3., 2010, Buenos Aires. **Anais** [...]. Buenos Aires: Centro Cultural de la memoria Haroldo Conti, 2010, p. 1-7. Disponível em: http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-42/jordao_machado_mesa_42.pdf. Acesso em: 24 fev. 2023.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egípto. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_10/N1/Vol_x_N1_07-Mahmood.pdf. Acesso em: 19 fev. 2023.

MOMMSEN, T. E. St. Augustine and the christian idea of progress: the background of the city of god. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, PA, v. 12, n. 1, p. 29-41, 1951. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2707751>. Acesso em 21 abr. 2023.

NASCIMENTO, Sandra Faria de Resende; FRANCISCATTI, Kety Valéria Simões. Theodor W. Adorno e a esperança no progresso. **Psicanálise & Barroco em Revista**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2012. Disponível em: <http://seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/article/view/8718>. Acesso em: 19 fev. 2023.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Rio de Janeiro: Editora Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Jeverton Soares dos. Outros ecos da crítica: cultura e imperialismo em Edward Said. **Aufklärung**, João Pessoa, v. 4, n. 1, p. 69-90, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.18012/arf.2016.32328>. Acesso em: 19 fev. 2023.

Recebido em: 15/02/2023.

Aceito em: 14/05/2023.



IMAGENS DIGITAIS E COMUNIDADES IMAGINADAS: uma analogia entre videogames, imperialismo e indústria cultural

DIGITAL IMAGES AND IMAGINED COMMUNITIES: an analogy between videogames, imperialism and cultural industry

Gabriel Maia de Oliveira *

Resumo

Este artigo aborda o caráter social do videogame como porta para o debate sobre as possibilidades de análise sociológica desse objeto. Trata-se de pesquisa qualitativa cujo resultado é a discussão aqui proposta, que parte de uma comparação das imagens de um mapa de um videogame e da relação entre imagens históricas e o imperialismo histórico com o que veio a se tornar a indústria dos jogos digitais como parte da indústria cultural. Isso é realizado apontando para conexões entre os papéis de objetos da cultura na teoria de Benedict Anderson sobre “comunidades imaginadas” e como é possível identificar nos videogames formas sociais que correspondem ao que a indústria dos jogos hoje representa para as produções culturais e de guerra de *impérios*.

Palavras-chave: videogame; indústria cultural; império; comunidades imaginadas.

Abstract

This paper approaches the social character of videogames as a gateway to discuss the possibilities of sociological analysis of these objects. The qualitative research that results in the present discussion, begins with a comparison between historical maps and a video game map, than point to the historical context of imperialism that came to be the videogame industry as a part of the Cultural one. Therefore, it takes form Benedict Anderson’s concept of “imagined communities” to identify in a particular game, social forms that correspond to the game industry in general and its relation with the empires war games.

Keywords: videogame; cultural industry; empire; imagined communities.

O artigo tem como principal objeto de análise imagens do jogo digital de 2018 *Pillars of Eternity 2: Deadfire* (doravante POED, da produtora *Obsidian Entertainment*), tomando-as como pontapé inicial para a discussão sobre alguns pontos de uma sociologia dos jogos digitais. Essa discussão surge de uma pesquisa mais ampla realizada no doutorado em sociologia sobre videogames e comunidades imaginadas enquanto “comunidades morais”, cujo recorte deu-se sobre quatro jogos digitais com seus sistemas

* Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. E-mail: gabriel-m8@hotmail.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

específicos de narrativas, com escolhas do jogador e múltiplos finais decorridos dessas escolhas (portanto, que levantavam questões como a agência do jogador e a valorização das ações de acordo com a narrativa estabelecida do jogo). Aquela pesquisa teve por metodologia o reconhecimento desses sistemas a partir da perspectiva do jogador — jogando-se tais jogos; um levantamento sócio-histórico da produção dos videogames e uma análise de selecionados aspectos das narrativas, da jogabilidade e da estética visual dos jogos abordados (um dos quais foi POED).

Inicia-se, no texto que se segue, uma breve apresentação da imagem cartográfica desse jogo em que se observam similaridades com um mapa histórico de uma cidade. A ideia é mostrar aproximações entre o imagético com questões derivadas de processos históricos da própria reprodução industrial de mercadorias culturais que viriam a originar os próprios jogos digitais (OLIVEIRA, 2022). Tomando como base a referida imagem e a sua descrição, busca-se uma aproximação com o pensamento de Benedict Anderson (2008), mais especificamente, a relação entre objetos da cultura e seu conceito de “comunidades imaginadas”. Na continuidade, procura-se trabalhar a produção dos jogos eletrônicos, trazendo um pouco da história e de algumas características que marcam tal indústria mundial. Em um terceiro ponto, trabalha-se com as imagens enquanto representações sociais, tendo como base teórica principal B. Anderson (2008) e W. Benjamin (1994).

1 *Porto Maje* depois da chegada dos cartógrafos: representações cartográficas e dominação imperialista como antecedentes das fantasias digitais

Lançado em 2018 pela desenvolvedora estadunidense *Obsidian Entertainment*, *Pillars of Eternity II: Deadfire* é um jogo de RPG para computador (CRPG), que envolve os jogadores na história de um ou múltiplos personagens, incluindo sua criação, escolhas e estilo de jogo. Não é necessário conhecimento prévio do *Pillars of Eternity* original para jogar ou ser imerso na narrativa de sua continuação. As mecânicas do jogo apontam o significado de termos estabelecidos no jogo anterior, e a narrativa foi escrita de maneira a reintroduzir elementos básicos da história.

Joga-se POED movendo, com cliques do mouse, seu personagem, grupo ou navio pelo mapa, que são sempre vistos de um ponto de vista acima deles, e optando por entrar



em combate e resolvendo missões conseguidas através da interação com personagens não jogáveis. Seguindo o término do jogo antecessor, joga-se como um(a) “observante” de Caed Nua, alguém capaz de ver e interagir com almas no Além, bem como com almas de indivíduos vivos. O/a observante pode agir só ou em grupo, adquirir ou não personagens aliados, e deve navegar e explorar as ilhas do arquipélago Fogo-Morto (origem do subtítulo *Deadfire* do jogo). Há diversas maneiras de se construir e modificar tanto o observante como seus companheiros, que com o decorrer do jogo tornam-se mais aptos em combate, mais poderosos e mais hábeis, inclusive afetando simulações de interação entre personagens. Este acúmulo de poder permite interagir com inimigos mais poderosos e explorar mais do arquipélago, e se dá tanto pela mecânica quase onipresente em RPGs e CRPGs, a *experiência*, como também pelo acúmulo de riquezas na forma de ouro e itens mágicos.

Figura 1 — Mapa de Porto Maje em *Pillars of Eternity II: Deadfire*



Fonte: (PILLARS, 2018).

Iniciando o jogo: vítima de uma abordagem de piratas em alto mar, seguida de uma tempestade, os tripulantes da embarcação *desafiante* naufragam em uma praia



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

deserta, e são obrigados a buscar refúgio. É assim que quem joga POED ou apenas adentra a cidade de *Porto Maje*, localizada ao lado oposto da praia na mesma ilha em que naufragaram, depara-se com parte de um dos primeiros objetivos/missões ou *quests* do jogo. É lá que irão encontrar abrigo, na taverna do Olho do Kraken e entrar em serviço do governador da Companhia Valeriana de Comércio, Clário, e da líder dos islenhos e *stormspeaker* Ikawha. Mas para chegar de fato em *Port Maje*, há que se enfrentar missões de resgate dos seus tripulantes, buscar armar-se com os itens despejados na praia, dialogar com as almas que rondam a orla e, por fim, deparar-se com algo que é trivial no jogo, uma interação completamente banal e irrelevante para a narrativa: clicar no pequeno ícone que indica a presença de uma localização interativa, ver na janela que abre o mapa da localidade e escolher um dos setores *jogáveis* da cidade bordados de branco (figura 1).

A figura 1 mostra o mapa da cidade de *Porto Maje*, que se torna visível ao jogador quando ele clica no ícone correspondente. Ficam visíveis, em realce branco, as áreas da cidade que se pode visitar: o porto (*Port Maje Harbor*), um agrupamento de casas da rua *Gorecci* (*Gorecci Street*), além da mais apartada, *Sãtahuzi*, uma vila ou aldeia que, embora não esteja imediatamente visível no mapa, é habitada pelos *Huana*, povo originário do arquipélago. Na parte superior esquerda da imagem está o brasão da filiação à facção *Companhia Comercial Valiana*, e à direita, há um quadro de informações¹ sobre a população, as deidades principais e sobre a produção econômica, dos quais se pode extrapolar. Já na parte inferior, estão ícones de interação, incluindo os que permitem o movimento no mapa ou para fora deste (*by sea* – por mar – e *on foot* – a pé), e o de suprimentos (*supply*). O mapa tem uma coloração que destaca as casas e seus telhados em vermelho, separadas por ruas em bege ou marrom claro, que relatam sua construção em barro, em contraste com dois prédios de maior porte e o píer. A aldeia no setor norte, fora da cidade em si, separada desta por uma área em verde, que indica existência de vegetação ou florestas, apresenta um estilo levemente distinto, com telhados acinzentados

¹ Contém as seguintes informações: tipo de localidade (cidade portuária colonial); população (3.200 habitantes); religiões — referente aos deuses da mitologia do jogo mais influentes no local: Ondra, Woedica, Eothas; importações (trigo, sedas etc.). Rolando a coluna para baixo, outras informações surgem: governo (donataria ducal); governador (Clário, que é um personagem interagível no jogo); raças: Amaua, povo oceânico e outros. O povo oceânico se refere a humanos que, no jogo, são originários de certas populações marítimas e têm a pele negra ou escura em geral).

— o vermelho aparece apenas nas fachadas — indicando que a arquitetura não faz uso de telhas de barro, mas de palha seca.

POED, como outros títulos semelhantes de CRPGs, adota perspectivas visuais aéreas durante quase todo momento jogável, e para além dos mapas — que funcionam como menus de acesso a outras áreas — adota tanto uma perspectiva (uma câmera, por assim dizer) mais próxima do personagem jogável, que pode se alternar para uma visão bem mais ampla, quanto uma perspectiva de mapa regional, centrada no navio, que se pode utilizar para a locomoção entre diversas ilhas do jogo, atribuindo um ar de exploração e pirataria (incluindo a opção de se ouvir cantos de marinheiros durante a locomoção).

De toda forma, a imagem da figura 1 não se trata de uma representação espacial aérea fiel da planta da cidade, a qual quem joga terá acesso (existe apenas como completamente projetada pelos *designers* de jogo), mas sim de um retrato ou interpretação que permite realçar aquilo que se quer que a leitura do mapa no jogo transmita para quem joga. Ou seja, ainda que baseado no traçado da cidade, tal qual construída em 3D para os momentos mais interativos da jogabilidade, a que se terá acesso após interação com o mapa, ele é distorcido para ser mais simples do que se fosse sobreposto a essa planta, a qual não temos acesso imediatamente. É certo que o mapa é um elemento clássico da interação de vários gêneros de videogames, que permitem exploração de espaços virtuais, mas, neste caso, ele serve como chave para que o jogador reconheça de qual tipo de jogo se trata, ou seja, reconheça o gênero e o contexto cultural próprio como referência a RPGs de tabuleiro (e a uma famosa linhagem de literatura fantástica especialmente a anglo-saxã), que também tem um vínculo com a produção material do jogo, enquanto que é produzido usando do *Infinity Engine* — motor de jogos feito justamente para permitir a criação de CRPGs desse estilo. Mas, além de ser parte da experiência de jogo e ser um facilitador de interação entre quem joga e o *software* do jogo, o mapa é um importante meio de comunicação do imaginário, da construção do mundo fictício, que se tem acesso no ato de jogar (RÖHL; HERBRIK, 2008).

Há, contudo, mais em questão quando se considera que POED propõe um mundo fictício baseado nos séculos XVI e XVII no tocante aos temas das navegações e tecnologias renascentistas. Esse estilo de representação espacial da figura 1, que reproduz um olhar aéreo e levemente inclinado, priorizando o desenho de ruas ou áreas urbanas



delimitadas, porém sem a exatidão de um mapa contemporâneo, é remanescente, em seu estilo e ornamentação, de mapas medievais e renascentistas de cidades e colônias, que tratam de abarcar o espaço urbano ou território vivido em ordem a apresentá-lo como um todo para olhares que os desconhecem. A figura 1 é uma imagem dentro de imagens, uma representação dentro de uma fabricação que é dependente da capacidade de quem joga de relacionar os elementos simulados e representados com elementos de fora do jogo, da *realidade*. Sem ter algum acesso inicial às referências, que coloquem em perspectiva essa imagem, não haveria sentido de se adaptar um mapa dessa forma que, além de tudo, contém referências históricas e arquitetônicas para a criação de uma *atmosfera* histórica que se perderia no jogo.

A figura 2 é um mapa de Olissippo (atual Lisboa), produzido no final do século XVI.² Escolhi esse mapa, especificamente, tanto pela similaridade da coloração e perspectiva visual e aparência como pela semelhança mais técnica na presença de legendas numeradas de localidades na cidade, representada no canto superior do mapa. O mapa em questão pode muito bem ser do mesmo estilo que o mapa da figura 1 buscou emular. A perspectiva é semelhante, colocada numa posição em que a cidade inteira se mostra visível, mas não perfeitamente vertical, para dar a impressão de que se trata de uma vista possível, uma que alguém poderia ter na experiência pessoal. Mesmo assim, as ruas e os monumentos ficam ambos destacados das demais construções retratadas, especialmente casas. Trata-se de um exercício que une paisagem e topografia — corografia (a reprodução de lugares através do que se pode ver e chama atenção aos olhos) e cartografia.

² Foi produzido sob encomenda para o livro *Civitates Orbis Terrarvm* de Georg Braun, e desenhado, em parte, pelo pintor George Hoefnagel, num volume que reúne dezenas de outros mapas de cidades europeias e de outros continentes, numa empreitada especificamente pensada por seu valor mercantil, além do científico. Lucia Nuti (1994) nota como Braun, o principal autor e idealizador do livro, buscava preencher uma demanda por mapas acessíveis e informativos, e que justificou para seus editores que buscava consertar o maior empecilho na venda de mapas: o tamanho, que foi resolvido com a redução dos mapas para caberem num volume de livro e a representação, que pode ser abstrata demais, se apenas científica, e pouco informativa, se corográfica. Almejando um público leitor que ia do viajante ao mercador, do militar ao catedrático, Braun buscou tornar claro que seu trabalho era baseado sempre em observação direta, e não em representações abstratas ou relatos escritos. Para isso, seus pintores foram realmente a cada cidade retratada, tratava-se, portanto, de representações que dessem o entendimento total da cidade para quem vê, de detalhes arquitetônicos a rotas de locomoção (NUTI, 1994).

Figura 2 — Exemplo de mapa sobre plano urbano. Vista aérea de Lisboa desde o rio Tejo, por George Hoefnagel, 1598



Fonte: BRAUN, Georg, 1540 Or, et al. *Civitates Orbis Terrarvm*. [Coloniae Agrippinae: apud Petrum à Brachel, sumptibus auctorum, to 1618, 1612] Mapa retirado da Library of Congress : www.loc.gov/item/2008627031/

O olhar de quem joga *Pillars 2* é um derivado ou imita aquele olhar do visitante ou colonizador — que, passando a vista, consegue capturar o espaço racionalmente e adotar o curso que deseja, bem como adaptar seus objetivos de acordo com a organização espacial imediatamente compreensível. Isso é interessante, na medida em que fez parte da expansão das lógicas de dominação particulares do capitalismo, ainda que o mapear não seja de modo algum limitado à experiência capitalista.

As condições sócio-históricas que permitiram a criação do mapa *real* são as da expansão do capitalismo em sua fase mercantilista e da expansão da imprensa, como uma proto-indústria (ANDERSON, 2008). O efeito de um mapa como o de Olissipo era a apresentação da cidade para os que não a conheciam. Sua escala, ângulo de visão, legendas e detalhes buscam a eliminação imediata da estranheza antes mesmo da experiência pessoal do espaço representado. Salta à mente, portanto, o que Benedict Anderson (2008) apresenta em *Comunidades imaginadas* sobre o papel do mapa na construção dos nacionalismos modernos como identidades típicas dos processos de

colonização e imperialismo, em especial, aqueles que o autor trata no livro mencionado, ou seja, os que foram imputados às sociedades e civilizações do Índico e Pacífico Leste. Anderson (2008) também sublinha uma diferença essencial entre os mapas produzidos por outras sociedades em relação àquelas envolvidas no processo de colonização mundial empreitado pelas nações europeias: a ausência da reprodutibilidade massificada que a invenção da imprensa permitiu uma homogeneidade da imaginação do espaço, em que locais mundanos e sagrados, como a Meca do islã, que era um ponto a mais numa imagem com outros tantos pontos, “como Paris, Moscou, Manila e Caracas; a relação entre esses pontos indiferentemente laicos e sagrados era determinada por nada mais que uma linha reta calculada matematicamente” (ANDERSON, 2008, p. 236).

Como mencionado na introdução, o paralelo que busco traçar desde um jogo digital como *Pillars of Eternity 2: Deadfire* até Benedict Anderson (2008) não é, então, limitado a semelhanças no aspecto estético do mapa, mas agrega a intersecção da representação desse jogo digital (um entre muitos outros do tipo) com o escopo histórico das comunidades investigadas em *Comunidades imaginadas*. POED constrói um universo fictício bastante inspirado nas sociedades do Sul Asiático e do Pacífico³, e tem uma sobreposição com o foco do livro supramencionado de Benedict Anderson. Para além da inspiração estética e temática das sociedades do Pacífico SUL em Anderson (2008), *Pillars of Eternity 2: Deadfire* é um jogo que se enquadra numa tendência contemporânea de videogames, que busca uma perspectiva mais crítica em relação aos processos de colonialismo, dialogando diretamente, no nível de sua intenção expressa, com discursos do senso comum em que se debatem termos decoloniais (FELKZAK, 2020). Ele realiza um debate ilustrativo acerca de POED, trazendo e resumindo referências importantes do debate decolonial internacional. Sua perspectiva centraliza noções de dominação agonística e subjugação necropolítica de Achille Mbembe (2016) tanto acerca das representações da dominação na narrativa do jogo como nos elementos de jogabilidade.

³ Cf.: <https://www.pcgamer.com/pillars-of-eternity-2-narrative-designer-talks-worldbuilding-and-how-to-make-the-text-easier-to-digest/>. Acesso em: 15 jan. 2020.



Foi, portanto, a determinação inicial desse objeto de investigação — inicialmente por se enquadrar como um CRPG relativamente recente — que o caminho para pensar o videogame buscou em Anderson (2008) um ponto de partida. Dessa maneira, então, pode-se incorporar a conexão histórica da reprodução de imagens no capitalismo com a reprodução do capitalismo em si.

Em Anderson (2008), o mapa ocupa, na expansão das sociedades mercantis e depois capitalistas, um lugar importante na solidificação da dominação dos impérios colonialistas europeus sobre territórios ocupados ao redor do mundo. O mapa, nesse contexto histórico e social, encarrega-se da missão do esclarecimento de subjugar o desconhecido a símbolos legíveis (ADORNO; HORKHEIMER, 1985) e a formas manuseáveis e manipuláveis:

Tal como os censos, os mapas de tipo europeu operavam com base em uma classificação totalizante, que levou os seus produtores e consumidores burocráticos a políticas de consequências revolucionárias. Desde a invenção do cronômetro em 1761, por John Harrison, que permitiu o cálculo exato das longitudes, a superfície curva de todo o planeta havia sido submetida a uma grade geométrica que enquadrava os mares vazios e as regiões inexploradas dentro de quadriculados medidos com precisão. A tarefa, por assim dizer, de “preencher” esses quadriculados ficava a cargo dos exploradores, topógrafos e soldados. No Sudeste asiático, a segunda metade do séc. XIX foi a idade de ouro dos topógrafos militares — coloniais e, pouco depois, tailandeses. Eles se mobilizaram para deixar o espaço sob a mesma vigilância que os recenseadores tentavam impor às pessoas. *Triangulação por triangulação, guerra por guerra, tratado por tratado, assim avançava o alinhamento entre mapa e o poder.* (ANDERSON, 2008, p. 239, grifo nosso).

O alinhamento entre o poder e a produção de símbolos faz parte desse conjunto de práticas políticas e manifestações culturais que começam, já no período estudado por Benedict Anderson (2008), a ter aspectos da reprodução em massa e que se tornaria uma realidade persistente da produção cultural em todo o mundo capitalista.

Em um videogame como POED, o mapa serve de ferramenta para criar e ambientar um universo de fantasia e cumprir a função de encantar quem o joga. Entretanto, ainda que seja mera casualidade que identifica o período histórico que inspira o videogame com aquele pesquisado por Benedict Anderson (2008), o que não é casual é, justamente, a sua função, que vai além de ser um referente culturalmente compreensível para o público-alvo do jogo. Na perspectiva apresentada até o momento, o mapa no jogo digital de fantasia, como POED, tem a mesma função de eliminação do estranho, mesmo



que ainda em prol da ficção, da criação do universo fantástico que deve ser, ao mesmo tempo, legível e compreensível para o jogador. É essencial para a experiência de jogo que se demonstrem os elementos familiares e que situem a pessoa que joga num ambiente que ela possa aprender as regras desse jogo.

De toda as formas, a eliminação da estranheza e as conexões com as sociedades imperialistas, por exemplo, neste caso, só tem importância se vistas no contexto histórico de produção, não do mapa, mas do desenvolvimento dos videogames como tecnologia e na história da indústria que gera mercadorias da cultura.

2 Maquinários de jogar, máquinas da guerra

A produção de jogos que são, até certo ponto, conscientes e críticos de processos históricos, como o imperialismo de potências europeias e mesmo dos Estados Unidos, vem como uma certa surpresa se se toma em consideração o processo de desenvolvimento dos jogos dentro de um outro processo imperialista mais recente.

A história dos videogames é parte da história do imperialismo. Em *Games of Empire: global capitalism and video games*, os autores Nick Dyer-Witford e Greig de Peuter (2009) apontam para a história do desenvolvimento desses dispositivos culturais e tecnológicos como parte da história do desenvolvimento do imperialismo estadunidense no período pós Segunda Guerra Mundial. O texto desses autores é central nas discussões sobre videogames por apontar como essa tecnologia, e forma de entretenimento, surge num contexto social específico (o dos EUA, durante a Guerra Fria) e como estiveram sempre próximos das mudanças nas formas de exploração de trabalho e criatividade em nível global. Com base na *teoria do império* de Hardt e Negri (HARDT; NEGRI, 2001), os autores destacam a importância de compreender o surgimento dos jogos digitais no contexto do que chamam de capital intelectual e do maquinário de guerra norte-americano durante a Guerra Fria, e a capacidade do império estadunidense de impor suas formas culturais ao redor do globo.

Dyer-Witford e Peuter (2009) argumentam que, historicamente, aquilo que hoje está presente como passatempo, do console ao celular inteligente, surgiu como fruto do que ocorreu no interior do Pentágono na década de 1970, especificamente como fruto da



busca por passatempos dos intelectuais envolvidos no desenvolvimento de tecnologias de guerra.

A escalada da Guerra Fria e a necessidade de investir em tecnologias digitais criaram espaços (que vão desde oficinas no próprio Pentágono até o financiamento advindo dos fundos da máquina de guerra estadunidense para diversas universidades) em que a atividade intelectual, em especial a de engenharia computacional, pôde se desenvolver de maneiras mais abertas e fundadas. Nesses espaços, passatempos, como certos jogos digitais, começaram a surgir, embora não sejam necessariamente a origem primeira desses jogos, o que é difícil de se demarcar. Nas palavras dos autores:

Todos os candidatos ao título de “inventor(a) do vídeo game” — William Higginbotham, que fez o simples jogo de tênis num computador analógico em 1958, Steve Russel, que criou Spacewar em 1961 e Ralph Baer, que em 1966 concebeu o primeiro console de jogos conectado à televisão — foram empregados do complexo industrial-militar dos E.U. Esses trabalhadores estavam entre os primeiros convocados massivamente para o trabalho imaterial, aquele pessoal de elevada instrução tecno-científica para a guerra nuclear com a União Soviética. Seus lugares de emprego eram centros de pesquisa acadêmica na Universidade de Standford, no Instituto de Tecnologia de Massachusetts (Massachusetts Institute of Technology, MIT) e outras universidades, as quais o Departamento de Defesa transmitiu fundos militares [...]. (DYER-WITHEFORD; PEUTER, 2009, p. 7).⁴

A ciência da computação — e a criação de jogos digitais — que nasceu dos esforços de espionagem, inteligência e tecnologia armamentista da Segunda Guerra, cresceu entre confins herméticos que pensavam o impensável conflito nuclear entre aquelas superpotências da Guerra Fria. A tecnologia para a guerra e a tecnologia do entretenimento da indústria cultural são as mesmas no que diz respeito ao surgimento dos videogames. Além do jogo aqui em foco, *Games of Empire*, outro exemplo é a criação do tão divulgado e jogado, *Tetris*, que até certo ponto se tornou um símbolo dos jogos digitais como um todo, em que o encaixe de blocos é criado justamente no interior do Kremlin. Um dos argumentos que guia a explicação de Dyer-Witthford e Peuter (2009) é que os

⁴ Trecho traduzido livremente: *All contenders for the title “inventor of the video game”— William Higginbotham, who made a simple tennis game on an analog computer in 1958, Steve Russell, who created Spacewar in 1961, and Ralph Baer, who in 1966 devised the first TV-connected game console — were employees of the U.S. military-industrial complex. These workers were among the first mass draft of immaterial labor, the highly educated techno-scientific personnel recruited to prepare, directly or indirectly, for nuclear war with the Soviet Union. Their workplaces were academic research centers at Stanford University, the Massachusetts Institute of Technology (MIT), and other universities, to which the Department of Defense streamed military [...].*



videogames foram se popularizando pelas redes de informação no interior dos centros de pesquisa e investigação tecnológicas (protótipos da internet), em meios sociais e intelectuais, não só conectados diretamente com os aparatos de guerra, mas também nos meios dos movimentos libertários (e em geral contrários às guerras da Coreia e do Vietnã) de jovens entusiasmados pelas possibilidades do computador (DYER-WITHEFORD; PEUTER, 2009).

Os jogos digitais tornam-se definitivamente mercadoria, ao menos no sentido de que são produzidos em massa, quando a empresa *Atari* efetiva o desenvolvimento de um console específico: um computador voltado exclusivamente para os jogos eletrônicos. A *Atari* é formada diretamente em conexão com laboratórios financiados pelo exército estadunidense. Ela é uma das empresas que se utiliza de novas formas de trabalho, extraíndo a criatividade e o tempo de lazer de seus funcionários, como expressam os autores: “*Atari paradoxically made this ‘refusal of work’ its key to commercial success. With a ‘work smart, not hard’ philosophy [...]*” (DYER-WITHEFORD; PEUTER, 2009, p. 11). A forma de trabalho adotada pela *Atari* entra em conflito com lógicas de custo-benefício e baixo risco quando é vendida à gigante da comunicação Warner. Desse grande negócio, surgem várias companhias que moldam a forma de produção de videogames até hoje, como a *Activision*. As lições aprendidas por essa *nova* forma de trabalho e por esse conflito de regimes laborais são universalizadas nos meios das indústrias criativas, como na *Electronic Arts*, nas empresas do vale do silício etc.

Além dos novos arranjos e relações de trabalho, é importante lembrar que o maquinário da guerra global, centrado no Pentágono, nunca deixou de investir pesadamente na produção e no desenvolvimento dos videogames. Os autores acima citados afirmam que tal investimento dá-se, tanto na produção de jogos virtuais que simulem, prevejam e treinem soldados, como na propaganda ininterrupta através do financiamento e encomenda de videogames, especialmente após o início da Guerra no Iraque.

De modo não coincidente, a conexão entre jogos digitais e forças militares também marcou o processo inicial da história dos jogos eletrônicos no Brasil desde a década de 1980. No contexto das leis de reserva de mercado para equipamentos tecnológicos, durante a ditadura militar, a inserção dos jogos eletrônicos deu-se de forma

relativamente mais gradual no país (SOUZA, 2015), uma vez que não era possível a importação “livre” deste tipo de mercadoria, nem a produção dos consoles e nem dos próprios jogos. Uma ligeira mudança ocorre quando a empresa *Tec Toy*, conseguiu permissão para realizar uma parceria com outra empresa de capital nacional já presente no polo industrial de Manaus.⁵ Assim, começa o processo de traduzir ou dublar e trazer para o país títulos como *Phantasy Star* (PHANTASY, 1987; PHANTASY, 1991), jogo que mescla elementos clássicos da fantasia (as missões em grupos de personagens, a progressão por ganho de experiência) com elementos estéticos de ficção científica.

Simultaneamente, em meio a mudanças radicais dos setores industriais e das lutas trabalhistas, o videogame enquanto mercadoria e entretenimento ganha significativamente características esteticamente mais afáveis nas mãos de empresas japonesas. Estas adotam estéticas do estilo de quadrinhos “mangá, que fabricam personagens instantaneamente marcáveis desde o Pac-man do jogo *Pac-man*” (PAC-MAN, 1980) até o *personagem* ainda atual, Mário, da Nintendo. Para os autores de *Games of Empire*, a integração de sucesso das indústrias japonesas ao mercado dos jogos eletrônicos trouxe a capacidade de produzir narrativas gráficas, que faltavam aos jogos estadunidenses, e que permitem, entre outras coisas, a identificação imediata do jogo pela reprodução de um de seus personagens icônicos. Significativamente, também informam detalhes sobre o meio social que os produziu:

Parte do charme dos jogos de Mario é o caprichoso contraste entre a materialidade pesada, a materialidade industrial do ofício do nosso herói, a encanação (sublinhada pela proeminência de canos como modo de transporte [no jogo]), e a leveza, os saltos, corridas, pulos, acrobacias, e a exuberância explorativa com que ele [Mario] pode, com habilidade suficiente de quem joga, ser feito mostrar enquanto se arremessa de plataforma para plataforma. Mario era originalmente “Homem Pulo”. O contraste, sugerimos, cristaliza o momento da transmissão cultural entre duas épocas. Uma é a era do trabalho industrial em massa, conhecida geralmente como fordismo, quando ser uma pessoa comum era encarar a vida comprometida de uma forma ou outra com o mundo da produção manufatureira, fábricas, maquinário pesado e linhas de montagem. A outra é a vida pós-industrial, pós-fordista dos trabalhos mediados por computadores, redes, e pela virtualidade. (DYER-WITHEFORD; PEUTER, 2009, p. 3).⁶

⁵ Tal planta industrial funcionava como montadora da Mitsubishi e Akai. Cf.: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=10721&anchor=4062635&origem=busca&originURL=&pd=e97a555b757d8dee4ad43f148fd4887a>. Acesso em: 20 ago. 2020.

⁶ Trecho traduzido livremente: *Part of the charm of Mario games is the whimsical contrast between the weighty, industrial materiality of our hero's ostensible trade, plumbing (underlined by the prominence of*



Dessa forma, na argumentação apresentada pelos autores, jogos digitais não podem evitar de expressar seu próprio tempo naquilo que transmitem e comunicam, nem tampouco na interação mecânica-digital com quem opera os jogos; e não evitam essa expressão por forças mais amplas que as demandas mercadológicas que impulsionam sua produção — é algo que surge, por vezes, apesar do esforço de criação imaginativa do jogo. A indústria dos videogames solidifica-se quase que imediatamente como uma indústria globalizada, embora o consumo e o acesso aos jogos sejam extremamente desiguais, dependentes da possibilidade de acesso às tecnologias digitais. Em especial, quando se fala do consumo de consoles de videogames, que se promovem como grandes bens desejáveis de tecnologia de ponta, pode-se perceber, de forma mais nitidamente, a desigualdade de acesso tecnológico e digital no mundo.

A produção dos consoles é marcadamente monopolística, com basicamente três empresas hoje, sendo elas a *Sony* com o *Playstation*, a japonesa *Nintendo* com os consoles de mesmo nome, além dos portáteis *game boys*, e a relativamente mais recente nesse ramo, *Windows* com o *XBOX*. Todas elas centradas no Japão ou nos EUA, excluindo com relativa facilidade competidoras de outros países. Essa situação só começa a mudar com a popularização dos *smartphones* e redes de internet móveis, quando a China toma a frente no desenvolvimento de *softwares* de videogames e no consumo dos chamados *mobile games*.

Os autores de *Games of Empire* lembram também como cinema e videogame se entrelaçam quando se observa a questão das formações jurídicas e econômicas sobre a *propriedade intelectual*, citando como exemplo a gigante *Electronic Arts* (EA). Eles demonstram a reestruturação da cadeia produtiva de grandes empresas de videogame em dois setores, sendo eles os de produção dos consoles ou máquinas e o de desenvolvimento e licenciamento de jogos para os respectivos suportes computacionais, principalmente desde a década de 1990. A EA foca na aquisição de desenvolvedoras e no

pipes as a mode of transportation), and the weightless, leaping, running, bouncing, acrobatic, explorative exuberance he can, with sufficient player skill, be made to display as he hurtles from platform to platform. Mario was originally “Jumpman.” The contrast, we suggest, crystallizes a moment of cultural transition between two epochs. One is the era of mass industrial work, often known as Fordism, when to be an everyman was to face a life committed in one way or another to a world of manufacturing production, factories, heavy machineries, and assembly lines. The other is the postindustrial, post-Fordist life of jobs mediated by computers, networks, and virtuality.



desenvolvimento de jogos digitais, assimilando a importância de personagens reconhecíveis e icônicos para a venda de jogos digitais. A empresa passa a adquirir os direitos exclusivos ou a propriedade intelectual de títulos famosos de televisão e cinema, para o ganho dela e dos estúdios cinematográficos. Complementam Dyer-Witthford e Peuter (2009):

Através de arranjos de licença, personagens, enredos e conceitos de jogabilidade de outros média foram integrados nos [vídeo]games. Enquanto a EA [Electronic Arts] não estava sozinha nisso, foi tanto pioneira como praticante especialista da abordagem baseada em “licenciamentos” para o desenvolvimento de jogos. Tomando apenas dois exemplos recentes, a EA adquiriu os direitos de produzir jogos do blockbuster “O Poderoso Chefão” e de livros como “O Senhor dos Anéis”, todos os quais venderam milhões de cópias. Por certo, sugeriu-se que as vendas de tais jogos superam as receitas de suas bilheterias. [...] (DYER-WITHEFORD; PEUTER, 2009, p. 45).⁷

Um outro elemento a ser destacado é a estética visual, que é um dos componentes centrais dos videogames. Como os autores acima mostram diversas vezes, o contexto histórico e social de produção influi diretamente no percurso dessa tecnologia como uma tecnologia dependente da visão e da prevalência das imagens. As conexões entre jogo e cinema são apenas um dos aspectos da profunda interrelação entre tudo que é digital e as produções não só de entretenimento, mas de arte também, o que requer um outro debate.

3 Imagens e representações sociais

Dada a história dos videogames como resumida por Dyer-Witthford e Peuter (2009), se os videogames produzem imagens das quais dependem, não o fazem isentos de um papel que é muitas vezes diretamente político e ligado aos interesses dos poderes imperialistas. Lembro aqui novamente de Benedict Anderson (2008), que busca mostrar as formas históricas de formação dos nacionalismos como forma social moderna, que tanto estratificam socialmente as sociedades colonizadas e colonizadoras quanto unem e solidificam laços sociais de grupos dispersos geograficamente. O autor refere-se

⁷ Trecho traduzido livremente: *Through licensing arrangements, characters, story lines, and play concepts from other media are integrated into games. While EA is hardly alone in this, it is both a renowned pioneer and expert practitioner of a license-based approach to game development. To take just a couple of recent examples, EA purchased the rights to make games from blockbuster films like The Godfather and books like The Lord of the Rings, all of which have sold in the millions. Indeed, it has been suggested that as game sales continue to surpass box-office receipts [...].*



especialmente aos casos da Holanda, França e Inglaterra e no pacífico leste — Indonésia, Sri Lanka, Índia, Filipinas, mas inclui casos das colônias nas Américas. Ele cita o caso dos burocratas e funcionários estatais que, ao viajarem pela extensão dos impérios, reconhecem-se e se identificam nos usos da simbologia nacional. Em contraponto, há grupos locais que disputam pela independência dos territórios ocupados e que agora são reconhecíveis nesse mesmo tipo de reprodução simbólica (ANDERSON, 2008).

Em *Comunidades imaginadas*, fica claro que um dos eixos centrais do colonialismo e imperialismo, dos séculos XVI ao XIX, era o que Anderson (2008) chama de capitalismo tipográfico, representado pelos avanços técnicos direcionados da criação de mapas, censos e museus, cujos efeitos produzem tipos específicos de imagens e símbolos, que são serializados, uniformizados, e são identificadores de identidades “distintas”:

[...] mutuamente interligados, censo, mapa e museu iluminam o estilo de pensamento do Estado colonial tardio em relação aos seus domínios. A “urdidura” desse pensamento era uma grade classificatória totalizante que podia ser aplicada com uma flexibilidade ilimitada a qualquer coisa sob o controle real ou apenas *visual* do Estado: povos, regiões, religiões, línguas, objetos produzidos, monumentos, e assim por diante. O efeito dessa grade era sempre poder dizer que tal coisa era isso e não aquilo, que fazia parte disso e não daquilo. Essa coisa qualquer era delimitada, determinada e, portanto, em princípio enumerável [...]. A “trama” era o que podemos chamar de serialização: o pressuposto de que o mundo era feito de seriais reproduzíveis. (ANDERSON, 2009, p. 253, grifo nosso).

A produção contínua de imagens que solidificavam a integração social nas sociedades coloniais se replicava na cultura, nos romances e nos jornais, a exemplo de um crime escandaloso na metrópole que ocupará parte da mesma página em que se noticia uma vitória das forças armadas em um novo território etc. Essas imagens também ajudavam a constituir formas sociais, cada vez mais indistintas, da própria sociedade de produzir imagens e representações visuais de si mesma e de seus sujeitos.

A imprensa é uma tecnologia que detém a atenção de Anderson (2008), sem a qual a reprodução fácil de mapas e de tantas outras imagens não seria possível. O autor aponta como a imprensa é, num certo sentido, uma das primeiras indústrias modernas, e o livro, juntamente com o jornal, as primeiras mercadorias no sentido do materialismo histórico. Destaca como figuram mudanças de comportamento na individualidade solitária da leitura, no consumo maciço e diário do jornal — “a forma extrema do livro”



(ANDERSON, 2008, p. 67) uma vez que é produzido e distribuído através dos domínios imperialistas, e era integral na manutenção da identidade nacional dos impérios.

A produção de imagens em série, ou a serialização como característica da socialização (dominação colonial e das revoltas anticoloniais) remete não só à questão da “obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” de Walter Benjamin (1994), como também no seu escrito *O narrador*, em que se pode ver como o autor lê a prevalência do jornal sobre as formas narrativas anteriores. Para Benjamin (1994, p. 203), a imprensa, central para a consolidação da burguesia, traz consigo duas formas relativamente novas (ou renovadas) de transmissão e criação de imagens: a novela e a notícia, sendo esta última a razão de ser dos jornais, e que introduz uma experiência distinta daquela que a precede (a narrativa). Isso ocorre porque a informação impõe a claridade da verificação rápida, imediata — porém não necessariamente verdadeira —, que precisa ser compreensível para seus leitores de forma imediata, já processada.

Além disso, a própria centralidade social da imagem conecta os dois autores aqui tomados como referências centrais: Anderson (2008) e Benjamin (1994). Como mencionado anteriormente, Benedict Anderson demonstra como as mudanças tecnológicas na esfera da cultura contribuíram com a consolidação do nacionalismo enquanto modelo identitário nos últimos séculos, e o tema da centralidade da imagem nessas sociedades perpassa sua obra, sendo central em seus últimos capítulos. Particularmente, é a imagem da sociedade — a representação imagética que as sociedades fazem de si e de outras — que não é apenas sintoma, mas contribuidora de processos de *sociogênese* (ELIAS, 1993) de novas figurações sociais, novos grupos, especialmente o dos agentes de inteligência e burocracia dos impérios e colônias com que trabalhou. Associa-se a isto, então, a análise de Walter Benjamin (1994) sobre a reprodução social de imagens da própria sociedade moderna e a centralidade da imagem para o sujeito sob o capitalismo. O próprio Anderson (2008) parece seguir Benjamin (1994) quando remarca como exemplo a reação de Hegel sobre o jornal implicar numa mudança de comportamento — a leitura matinal e individual — como uma oração, uma relação religiosa, porém, destituída do sagrado (ANDERSON, 2008; BENJAMIN, 1994).

Em Benjamin (1994), as mudanças históricas materiais — que não são separadas, mas as mesmas que as transformações culturais — desde o século XVIII, desdobram-se em torno desse processo de fim da narrativa e centralidade da notícia, do romance e de



outras formas de descrever, reproduzir, desenhar ou fotografar imagens (como informações, emoções e expressões autocontidas em mônadas ou fragmentos). Jaeho Kang (2009) resume bem essa ideia:

Um dos aspectos distintivos da crítica da cultura de Benjamin deriva do fato de ser uma crítica que corresponde às transformações das condições de percepção acarretadas pelo desenvolvimento dos meios de comunicação. [...] Ele localiza a questão da imagem (*das-Bild*) no centro da problemática moderna ao refletir sobre a crise da “comunicabilidade da experiência” (*die-Mittelbarkeit-der-Erfahrung*). [...], Benjamin está mais interessado pela forma como o desenvolvimento da tecnologia de comunicação influenciou a habilidade de as pessoas comunicarem suas experiências. Enfatiza também os traços sociais da emergência da comunicação mediada (KANG, 2009, p. 215).

Kang (2009) expressa também que duas formações ou constelações conceituais de Benjamin (1994) para sua crítica da cultura, giram em torno da dinâmica entre imagem dialética e fantasmagoria — que é a própria imagem da sociedade ou representação imagética dela. Portanto ele entende que a análise de Benjamin sobre a cultura moderna repousa em parte nesses termos de imagem, fantasmagoria, progresso técnico e tecnologia. Assim, voltamos não só ao elo entre mapa e representação social e cultura, mas aos próprios jogos digitais. Mais que isso, os mesmos processos materiais que são o signo da experiência social capitalista moderna para Benjamin (1994) são os que decorrem na invenção dos jogos digitais tal como são, e se conectam com as formas de sociabilidade que permitem a apreciação dessas mercadorias-fantasmagorias.

Conclusão

Estou atentos ao fato de que há grande distância temporal entre o problema que Benjamin (1994) aborda, e mais ainda àquele que Benedict Anderson (2008) dedica atenção e o surgimento dos videogames. Contudo entendo que as ideias e as reflexões de ambos os autores me possibilitam realizar uma leitura do fenômeno dos jogos digitais, não apenas como imagens da sociedade, mas como vínculos morais entre sociedade e indivíduos, como comunidades imaginadas com um papel de articular certos tipos de valores e de moralidade adequados à nossa vida social hoje.

O percurso deste artigo buscou oferecer modos de pensar o caso dos videogames — apenas como uma dessas formas digitais da vida social. Pensar sua existência como



produções de imagem puramente visual é apenas um breve ponto de partida para continuar o debate sobre como abordá-lo em seus aspectos internos. Enquanto *media*, videogames vão bem além do visual, na medida em que demandam interação, demandam sinais ou *inputs* de quem os joga, e demandam respostas aos próprios estímulos (sonoros, tácteis, visuais) das máquinas que geram os jogos. Tal característica pode e deve ser analisada e pensada em estudos mais aprofundados sobre como os jogos integram culturas de forma mundializada e quase ubíqua, tendo em vista que cada vez mais tecnologias mais acessíveis se tornam capazes de reproduzi-los, como os celulares inteligentes atuais.

A compreensão de videogames e outras formas culturais não se pode dar apenas olhando-se para o objeto isolado, e os estudos que buscam compreender, por exemplo, o comportamento e potencialidade dos jogadores são centrais para qualquer interesse acadêmico e científico do lugar em que o videogame ocupa na sociedade. A observação do objeto cultural levanta o problema da mediação, tanto do objeto cultural como dos níveis de análise: “em outras palavras, como passamos de um nível da vida social a outro, do psicológico ao social e, na verdade, do social ao econômico?” (JAMESON, 1985, p. 5). Nosso problema é o mesmo descrito por Jameson com essa pergunta, a ser respondida com a própria observação sobre a sociedade como sociedade da luta de classes, do capitalismo tardio, desejos, pessoas, lugares, atividades (JAMESON, 1985, p. 305).

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

DYER-WITHEFORD, Nick; PEUTER, Greg de. **Games of empire**: global capitalism and video games. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. vol. 1.

FELCZAK, Mateusz. Dungeon Pirates of the Postcolonial Seas. Domination, necropolitics, subsumption and critical play in Pillars of Eternity 2: Deadfire. **Game Studies**, Copenhagen, v. 20, n. 4, online, dez. 2020. Disponível em: <https://gamestudies.org/2004/articles/felczak>. Acesso em: 7 maio 2023.



- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro, Editora Record, 2001.
- JAMESON, Fredric. **Marxismo e forma**: teorias dialéticas da literatura no século XX. São Paulo: Editora Hucitec, 1985.
- KANG, Jaeho. A crítica da cultura de Walter Benjamin. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 84, n. 2009, p. 215-233, jul. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/X5Zn9JdW8T77Spmf5QJkpc/?lang=pt>. Acesso em: 7 maio 2023.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Art & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 7 maio 2023.
- NUTI, Lucia. The perspective plan in the sixteenth century: the invention of a representational language. **The Art Bulletin**, New York, v. 76, n. 1, p. 105-128, 1994.
- OLIVEIRA, Gabriel Maia de. **Jogos digitais de fantasia e a produção industrial de comunidades morais**. 2022. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.
- PAC-MAN. Namco, 1980. Jogo eletrônico.
- PHANTASY Star. Sega, 1987. Master System. Jogo eletrônico.
- PHANTASY Star. Tec Toy, 1991. Jogo eletrônico.
- PILLARS of Eternity. Obsidian Entertainment, 2015. Jogo eletrônico.
- PILLARS of Eternity: Deadfire. Obsidian Entertainment, 2018. Jogo eletrônico.
- RÖHL, Tobias; HERBRIK, Regine. Mapping the imaginary: maps in fantasy role playing games. **Forum: Qualitative Social Research**, Berlin, v. 9, n.3, online, set. 2008. Disponível em: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0803255>. Acesso em: 7 maio 2023.
- SOUZA, Ricardo Vinicius Ferraz de. **Tradução e videogames**: uma perspectiva histórico-descritiva da localização de games no Brasil. Dissertação. 2015. (Mestrado em Tradução) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Recebido em: 15/02/2023.

Aceito em: 21/04/2023.



“UM FRAGMENTO DA LIBIDO E O REPRESENTANTE DO MUNDO”¹: elementos para uma antropologia filosófica a partir de Theodor Adorno

***“A FRAGMENT OF LIBIDO AND THE REPRESENTATIVE OF THE WORLD”:
elements for a philosophical anthropology from Theodor Adorno***

Esdras Bezerra Fernandes de Araújo *

Resumo

A intenção deste texto é abordar os aspectos de uma antropologia filosófica apreensível a partir da elaboração adorniana acerca da ideologia e da experiência sob o capitalismo tardio. Para desenvolver esse argumento, é necessário: (i) apresentar sumariamente a interpretação e o lugar da ideologia na composição teórica de Adorno; em seguida, (ii) indicar que o entendimento adorniano acerca de uma condição humana irrealizável, especialmente sob o capitalismo, é o verdadeiro continuum histórico, ao invés de um sujeito histórico e/ou político; e, assim, (iii) esboçar como a relação entre constituição de uma estrutura de personalidade e a própria condição humana, fruto da interseção entre teoria crítica e psicanálise, são fundamentais para uma crítica do capitalismo em prol de um novo mundo e uma nova humanidade. Para alcançar os objetivos indicados, foi realizada uma revisão teórica, cotejando os textos de Theodor Adorno com análises de comentaristas contemporâneos, destacando as suas conclusões críticas acerca da noção de subjetividade na teoria social de seu tempo — especialmente psicologia e psicanálise —, imbricada com sua permanente crítica da ideologia como aspecto basilar de sua crítica ao capitalismo.

Palavras-chave: Theodor Adorno; crítica da ideologia; crítica do sujeito; antropologia filosófica.

Abstract

This text is about the approach of aspects by a philosophical anthropology from T. Adorno elaboration about ideology and experience under late capitalism. To develop this argument it is necessary (I) to briefly present the interpretation and place of ideology in Adorno's theoretical composition and then (II) indicate that the Adorno understanding of an unachievable human condition, especially under capitalism, is the true historical continuum and then (III) outline how the relationship between the constitution of a personality structure and the human condition itself, result of the intersection between critical theory and psychoanalysis, are fundamental to a critique of capitalism necessarily intertwined with a critique of subjectivity. To get the objectives indicated, a theoretical review was carried out, from the texts of Theodor Adorno and analyses of contemporary commentators, highlighting his critical conclusions about the notion of subjectivity in the social theory of his time — especially psychology and psychoanalysis — mixed with his permanent criticism of ideology as the basic aspect of his criticism of capitalism.

Keywords: Theodor Adorno; criticism of ideology; subject's criticism; philosophical anthropology.

¹ O trecho completo, origem do destaque, é “O conceito do eu é dialético, psíquico e não psíquico, um fragmento da libido e um representante do mundo.” (ADORNO, 2015, p. 107).

* Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. E-mail: esdrasbfaraujo@gmail.com.



Toda imagem de ser humano é ideologia, exceto a negativa.
Theodor Adorno (2015, p. 103)

Introdução

O esforço adorniano de fazer convergir sociologia e psicanálise, conservando a crítica como aspecto constituinte do esforço teórico, manifesta-se desde *Dialética do esclarecimento* — a sua contribuição em parceria com Max Horkheimer. Desde ali seria possível perceber o esforço em recorrer a “uma antropologia materialista para dar conta da violência do capitalismo monopolista em suas variantes supostamente antagônicas, apontando para as raízes da barbárie na constituição mesma da civilização” (REGATIERI, 2019, p. 21). Nesse sentido, é que o presente texto busca articular essa antropologia de base materialista em conjunto com outros destaques da obra adorniana, especialmente a partir da sua concepção de ideologia. Por meio da observação do seu trato com o fenômeno da simbolização da realidade como momento conjunto da reprodução das próprias condições de produção desse mundo tal qual ele é apresentado. Assim sendo, acredita-se que a noção de ideologia tem centralidade na construção desse argumento, por articular a relação dos indivíduos com o mundo, com outros indivíduos e, fundamentalmente, com a sua própria constituição enquanto sujeitos.

O esforço deste texto é observar os modelos de análise e crítica da ideologia propostos por Theodor Adorno como fundamentos de uma antropologia filosófica presente em sua obra. Essa hipótese vem da centralidade que a questão do sujeito de conhecimento assume nos debates sobre ideologia. Considera-se que a teorização adorniana problematiza como esse mecanismo de elaboração da realidade, em seu conteúdo e forma, é marcado pela falsidade e verdade do real quando de sua representação. É importante explicitar que esforços similares, indicando tanto a presença desse fundamento antropológico (SAFATLE, 2017, 2019) quanto da correlação entre crítica do sujeito e crítica da ideologia (ROBLES, 2018), assim como de heranças teóricas assumidas e denegadas (VUILLEROD, 2020), já se apresentam no debate público acerca da construção teórica desse autor. Essas leituras, especialmente as de Robles (2018) e Safatle (2019), desempenham um papel determinante na organização do próprio argumento desenvolvido aqui. Em grande medida, a articulação desta interpretação se desenvolve por meio do desdobramento da noção de ideologia a partir da composição de



elementos da psicanálise e da sociologia de base marxista feita pelo autor. Isso permite destacar a apreensão de elementos que fundamentam, em termos de constituição humana, a emergência do elemento ideológico da sociabilidade. Para isso, o que se discute neste trabalho é — a partir do desenvolvimento de uma noção de sujeito, que emerge juntamente com a crítica da ideologia e enquanto fruto da sociabilidade capitalista — o apontamento dos termos de uma humanidade elementar que serve de substrato sobre o qual o processo de representação do real, de constituição ideológica da realidade pode emergir, ao mesmo tempo em que se configura a partir de determinantes outras de sua própria emergência.

Ter por objeto o mundo enquanto tal

Um das marcas indeléveis da caracterização dos estudos mais popularizados dos integrantes da assim chamada primeira geração do *Instituto de Pesquisa Social*, normalmente conhecida como Escola de Frankfurt, é a atenção dedicada à crítica da ideologia e a deferência à teoria psicanalítica. Theodor Adorno é um expoente dessa condensação. Os seus escritos sobre cultura, com destaque à crítica estética e sociológica da produção cultural, são marcados por referências críticas à forma e conteúdo presentes na massificação da produção e distribuição de bens culturais no capitalismo tardio. A crítica de Adorno se caracteriza, pela demarcação analítica de seus contemporâneos, com a passagem do capitalismo concorrencial do século XX para o capitalismo monopolista que se consolida após a crise de 1929. Nesse período, que é marcado pela reestruturação política, econômica e social das formações sociais capitalistas, os teóricos da *teoria crítica frankfurtiana* desenvolvem esforços a fim de compreender as particularidades da nova fase do capitalismo e, assim, conceber quais os caminhos possíveis de crítica radical ao sistema. Nesse esforço é que, em um primeiro momento, debruçam-se sobre os elementos políticos, econômicos, tecnológicos e de origem social do novo modelo. Nomes como Franz Neumann, Friedrich Pollock, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer e Arcadius Gurland integram um debate fundamental, e quase que fundacional, da fase do Instituto sob a direção de Max Horkheimer. Nesse momento, as atenções se voltam para a tese de Pollock acerca do *capitalismo de Estado* como caracterização da fase monopolista. As respostas de seus colegas vêm de todos os lados: da política, com



Neumann e Kirchheimer; do debate sobre razão e tecnologia, de Marcuse; da revolução tecnológica, de Gurland. Dois outros nomes não aparecem nesse primeiro momento da construção das bases sobre as quais os programas de pesquisas individuais já mencionados se definem: Max Horkheimer e Theodor Adorno. Segundo Regatieri (2019), as agendas de pesquisa são marcadas por esse momento inicial, tendo impacto direto sobre a herança teórica mais destacada dos pesquisadores engajados no Instituto, incluindo os dois que abstiveram de participar *explicitamente* do debate. Horkheimer, especificamente, detinha o cargo de diretor, o que, por questões de formalidade, o impossibilitaria de desenvolver por si mesmo uma posição crítica sobre qualquer uma das proposições. No caso de Adorno, a questão estava vinculada ao seu interesse de pesquisa. Mesmo assim, ambos não deixam de desenvolver uma observação acerca das particularidades da experiência sob o capitalismo em sua nova fase. Essa atenção faz emergir, em 1947, a obra: *Dialética do esclarecimento*.

Nesse escrito, o destaque para a cultura é evidente. Na verdade, essa seria a contribuição sistematizada de Adorno e Horkheimer, ainda que mais tardiamente apresentada sobre o debate de seus colegas (REGATIERI, 2019). Uma maior atenção será dedicada à elaboração dos autores contida nesse livro, mas, por enquanto, é pertinente evidenciar a posição e proposição subterrânea dessa obra, pois elas remetem a uma marca de origem a partir da qual é compreensível o esforço da teorização adorniana em reiterar o caráter ideológico da produção cultural.

É importante explicitar a complexidade da noção adorniana de ideologia, na qual não cabe nem a caracterização limitadora de *falsa consciência*, nem a concepção de *representação* pura e simplesmente. Ambas integram a leitura sobre ideologia visto que “a universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 28). A produção ideológica do mundo, na perspectiva crítica de Adorno, assim como para Horkheimer, diz respeito a um momento de entendimento do mundo, como um esforço de apreensão de sentido da experiência. Ou seja, há, de fato, uma condição mesma na qual são produzidos universais que assumem posição de interpretação da lógica da concretude. Nesse sentido, a ideologia não é desprovida de vínculo com a realidade, pois, ao mesmo tempo em que elabora a sua coerência, também

a cria na esfera do conhecimento. Assim, a representação, como momento da ideologia, não pode ser simples falsificação, como uma arbitrariedade externa. Na verdade, a ideologia, naquilo que possui de falseamento, é uma necessidade da própria concretude.² Esse elemento constituinte da ideologia — a sua correspondência, mas não espelhamento imediato do real — é determinante do elemento de obnubilação da realidade. Em outros termos, é exatamente por estar vinculada à experiência concreta que a ideologia assume caráter mistificador dela. Esse comportamento é uma necessidade sistêmica, e é a partir da observação da produção ideológica sob o capitalismo que essa noção pode ser desenvolvida. A existência do fenômeno ideológico é uma condição intrínseca das relações entre o sujeito e seu objeto de conhecimento, que, no caso da ideologia, é a totalidade da vida. Isso integra, nesse sentido, um aspecto elementar de sua própria constituição. “Sem um imediato não se pode falar do mediado, assim como não é possível encontrar um imediato não mediado” (ADORNO, 2013, p. 140). Mas essa lógica de apreensão/atribuição de sentido ao concreto toma uma forma específica sob o capitalismo, ou, pelo menos, nessa fase do processo histórico, é possível captar o seu mais elevado desenvolvimento.

Sob o capitalismo, dada toda sua estruturação como um sistema baseado na lógica de produção fundamenta no modelo industrial, a dispersão da elaboração ideológica é acelerada. Na sua fase monopolista, em especial, é que emerge um tipo de produção no qual os elementos de uma constituição cultural histórico-social, por meio dos objetos culturais, são dispersos acelerada e massivamente. A própria lógica industrial estrutura a produção cultural e, assim como no universo da produção em geral, a repetição do mesmo se torna fundamento efetivo desse fenômeno. A natureza particular do universo cultural e sua relação com o fomento de referenciais, sobre os quais os indivíduos desenvolvem os termos de sua subjetivação, tornam esse processo um caso com suas próprias particularidades. A produção cultural está diretamente associada à significação e, conseqüentemente, ao momento afirmativo da experiência em que expõe seus elementos

² A complexidade da concepção adorniana, e frankfurtiana em geral, sobre esse dilema entre falso e verdadeiro na constituição da ideologia, é o que Jaeggi (2008, p. 145) chama de “primeiro paradoxo da crítica da ideologia”. A ideologia é falsificação e verdade ao mesmo tempo, há uma correspondência entre ela e a realidade representada, não como uma passagem direta do material ao ideal, mas uma *necessidade falsa necessariamente falsa*, visto que sua correspondência com o real é de reprodução das condições de sua própria existência. O resultado da ideologia na constituição do entendimento é a normalização do já existente, sendo assim, o que há de verdadeiro e de falso é a experiência em si.



constituintes. Ou seja, na esfera da cultura, há um aspecto determinante que diz respeito à reprodução dos sentidos estruturantes da vida social. A questão marcante para Adorno é que, na massificação da produção cultural, “o instante é reduzido ao presente abstrato” (ADORNO, 2020, p. 166), ou seja, a própria conformação da ação e do desenrolar da vida é reduzido a um referencial geral que não possui mais meios de ser elaborado criticamente.

Visto que a esfera da cultura tem essa vinculação constituinte com a reprodução simbólica da vida, na reconfiguração sofrida pela emergência da sociedade de classes e sua evolução a partir de desdobramentos internos de suas estruturas, a produção cultural assume um caráter afirmativo de suas próprias condições materiais de existência. Mais diretamente: a formatação própria assumida sob o capitalismo monopolista evidencia a reprodução sequencial e em massa dos termos nos quais a justificação da realidade, inerentes à produção cultural, radicalizam-se para a naturalização da vida tal qual ela é. Nesse sentido, tanto a apreensão crítica das relações sociais que fundamentam essa sistemática quanto a ideologia parte do mundo como ele é. A diferença é que a disposição à teorização crítica compreende que há esse fator de reprodução sistêmica no entendimento advindo da elaboração massificada da cultura, que se estende até o nível mais fundamental da reprodução: *a subjetividade* que é representada nos termos da naturalidade.

Criaturas sem criador

Ao que indica Robles (2018), Adorno escaparia de perder-se em pensar nos termos da identidade por meio de sua crítica da ideologia, que também implicava uma crítica à própria noção de sujeito presente na tradição hegeliana do marxismo do começo do século XX — com especial destaque a Lukács e a sua concepção do proletariado como sujeito histórico. Contudo, dado que era um leitor de Hegel e atento ao trato dedicado à epistemologia pela filosofia de seu tempo, Adorno acaba por elaborar, em seus termos, a relação sujeito-objeto partindo da experiência do capitalismo tardio. Ainda que a não-identidade seja o elemento constituinte dessa relação, e, portanto, a impossibilidade de realização do primeiro no segundo seja a condição mesma da fratura subjetiva, é possível perceber que, a partir da sua elaboração acerca da ideologia e da relação desta com as



estruturas mentais do sujeito, Adorno desenvolve uma concepção própria de sujeito. Na verdade, defende-se aqui a interpretação na qual seria *exatamente pela concepção de uma condição humana sob a regularidade da privação de autodeterminação subjetiva e material que Adorno tem condições de elaborar a centralidade da ideologia na reprodução do idêntico como fundamento da experiência*. Ainda que Adorno atribua ao sujeito de razão crítica a capacidade de superar a condição concreta que o determina, diferentemente da intransponibilidade das bases pulsionais da subjetividade nas esferas consciente e, especialmente, inconsciente elaboradas por Freud, é importante ressaltar que, antes dessa elaboração que orienta sua proposição acerca de uma nova dialética necessária à construção de um mundo que ainda não existe, ele propõe uma antropologia na qual a dominação e a razão instrumental são elementos constituintes tanto do plano objetivo quanto do subjetivo simultaneamente.

A tentativa de resolução das questões advindas do esforço do *marxismo hegeliano*, ou, mais explicitamente, as problemáticas levantadas por Lukács no esforço de superar o mecanicismo da Segunda Internacional, imprimem sobre o pensamento adorniano uma marca permanente (ROBLES, 2018). Uma dessas evidências é a pertinência da questão do sujeito e da constituição objetiva da subjetividade, um aparente oxímoro facilmente resolvido quando se parte das concepções materialistas. Enquanto para o filósofo húngaro a resolução da questão é a concepção do proletariado como sujeito histórico-político detentor da posição material de desenvolvimento da verdadeira apreensão do real e de sua possível mudança, para o filósofo alemão, por sua vez, a história é apreendida em termos mediados pela herança hegeliana. Nessa perspectiva, uma *ratio* pode ser apreendida, a qual transcende à determinação histórica da classe e se baseia em relações sociais de dominação que atravessam a história. Justamente por isso, essas relações de dominação exercem uma influência determinante sobre a estruturação das subjetividades. Adorno destaca a dominação como fundamento da exploração e de sua crítica à ideologia, embora reconheça que essas relações de dominação também possam ser observadas nos termos da disparidade econômica (JAEGGI, 2008). O proletariado como sujeito histórico some na elaboração adorniana, mais do que isso, na verdade ele é demovido dessa posição e não mais teria o papel de núcleo social de um processo revolucionário capaz de romper com as determinações da sociabilidade capitalista, como elaborado por Lukács e a tradição marxista em geral. Com esse movimento, Adorno coloca no centro de sua



reflexão a centralidade da ideologia como processo de representação do real que vai além do simples espelhamento intelectual da experiência. Mas, ao fazer isso, acaba por fundamentar a legitimação das relações concretas sobre as quais a história seguiu o seu desenrolar. A ideologia, nesse caso, tem seu momento de verdade na relação com o ordenamento geral da vida social, mas que não pode reduzir a compreensão do fenômeno à identidade entre objetividade-subjetividade. Essa compreensão não é derivada exclusivamente de um procedimento sociológico, mas é mediada por outras referências, em especial a psicanálise.

Ao recuperar Ulisses, “precisamente como um protótipo do indivíduo burguês, cujo conceito tem origem naquela autoafirmação unitária” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 53), a consideração acerca da história humana desloca-se à centralidade da dominação. Em vez de tomar a história universal, marcada em si pela centralidade epistêmica da humanidade, a partir da progressiva realização humana e da Razão, recorrer ao mito como recurso de elaboração dos fundamentos do esclarecimento possibilita trazer à vista que o encadeamento histórico é marcado pela permanência de uma conformação da natureza interna e externa: uma constrição elementar fundadora da subjetividade e da compreensão do mundo como objeto, que define a constituição da racionalidade e, por conseguinte, é característica permanente da experiência. A possibilidade dessa reflexão reside na confluência proposta numa crítica da ideologia que incorpora os termos da psicanálise em um sentido antropológico, destacando que o caráter crítico da teoria freudiana reside exatamente na exacerbação do indivíduo como núcleo fundamental de sua análise. Ou seja, “Freud salvaguardou a essência da socialização ao se deter firmemente na existência atomizada do indivíduo” (ADORNO, 2015, p. 49). Tendo por cerne analítico o indivíduo, a teoria freudiana evidenciaria a contradição determinante da vida social: a impossibilidade de realização do indivíduo é fruto da impossibilidade objetiva. Assim, o que caracteriza a experiência social nessa dialética indivíduo-sociedade é a frustração e o sofrimento. Dado que a possibilidade de existência desse sujeito é a condição mesma de sua irrealização, a legitimidade do método psicanalítico repousa em “penetrar nas profundezas arcaicas do indivíduo e tomá-lo como um absoluto que somente se vincula à totalidade através de sofrimento e penúria da vida” (ADORNO, 2015, p. 63).



As considerações adornianas acerca da formação das personalidades no capitalismo tardio (ADORNO, 2019), que corresponde à fase monopolista, fazem aparecer mais apontamentos sobre esse esforço de estabelecimento de um *topos*. Quanto à constituição da personalidade, naquilo que compete à observação do seu conteúdo, Adorno (2019, p. 84) é categórico em indicar a configuração histórico-social como aspecto determinante da composição dessa esfera da subjetividade. Em grande medida, para ele, a personalidade é um aspecto histórico localizável, em vez de uma manifestação da particularidade do indivíduo em si. No esforço de ampliar a categorização disso, que ele observou como *personalidade autoritária*, ele conseguiu perceber que a regularidade dessa estrutura de personalidade é generalizável à sociedade. Nessa perspectiva, a dissidência é menos apreensível na observação interna aos grupos socioeconomicamente delimitados. Apesar de conceber que a formação social é fonte das condições de efetivação dessa personalidade, Adorno indica que a dissidência interna aos grupos é mais comum do que entre grupos distintos e, diante disso, no que compete à composição mais geral da ordem social, o que fundamenta essa relação estaria em outro âmbito da vida que não o da determinação econômica. A sua conclusão imediata a partir desse dado apresenta uma proposição que, à primeira vista, pode ser considerada questionável em termos de coerência interna.

A possível questionabilidade dessa proposição é a de que, como ele mesmo concebe em outros escritos, “[...] a ideologia atual acolhe a psicologia dos indivíduos sempre já mediatizada pelo universal, do mesmo modo que incessantemente reproduz nos indivíduos o universal” (ADORNO, 2009, p. 289). Assim sendo, há uma base sobre a qual a ideologia reproduz as suas próprias condições de correspondência com o real, ou seja, é a partir de um ordenamento específico da reprodução da vida, seja simbólica ou materialmente falando, que a ideologia pode se preservar sem ser apenas uma falsa consciência, o que tornaria a superação das relações falseadas muito mais fáceis. O *momento de verdade da ideologia* está diretamente vinculado à representação da experiência concreta, interpolando-a ao nível da consciência e, assim, formatando os indivíduos de seu próprio tempo e espaço. Essa conclusão adorniana tem a ver com a sua afirmação constante dos termos da psicanálise, na verdade, dos fundamentos da *hipótese do inconsciente*, assim como da sua consideração acerca da autonomia (nem tanto) relativa da cultura — esta última com especial destaque à relação entre pensamento crítico



e mudança a partir do universo da cultura (ADORNO, 2020, p. 271-273). A questão acerca da coerência diria respeito a uma necessária incompatibilidade entre as proposições freudianas acerca das estruturas psíquicas e a crítica imanente, característica da teoria crítica. Contudo, o próprio Adorno apresenta os argumentos pelos quais elabora a sua apreensão de Freud e do seu teor crítico.

Da hipótese à tópica

No caso adorniano, por excelência, a mediação freudiana é marcante e se evidencia na construção de um tipo de sujeito — e, conseqüentemente, de uma forma basilar da subjetividade — determinado pelas estruturas fundamentais da psiqué, que se apresentam como próprias da condição humana. As estruturas mentais são impregnadas dos traços advindos do momento fundacional da sociabilidade humana em geral, vinculado ao “violento assassinio do chefe e à transformação da horda paterna em uma comunidade de irmãos” (FREUD, 2011, p. 84). A constituição das estruturas mentais seriam as mesmas, ainda que mediadas pelos mecanismos de ocultamento e/ou redirecionamento socio-historicamente determinados.

Ao recorrer à *Odisseia*, Adorno e Horkheimer (1985) apresentam as bases pelas quais a noção de dominação se constitui ao longo da história. A centralidade da dominação da natureza se destaca no caso de Ulisses e a vitória sobre o gigante Polifemo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 68-72). Ao destacar esse caso, é possível apreender o fundamento da relação entre pensamento e natureza, a *dialética do esclarecimento* que se manifesta desde a mais básica representação da separação entre o mundo humano e o mundo natural, entre uma condição própria da externalidade radical e a particularidade humana que se professe antagônica. Quando Ulisses e seus servos foram aprisionados pelo gigante Polifemo em uma caverna, eles enfrentaram a impossibilidade de exercer sua vontade sobre a natureza. O destino deles era se tornar a refeição do gigante quando a noite chegasse. No entanto, nesse contexto desafiador, Ulisses usou sua astúcia para encontrar uma solução e garantir sua sobrevivência. Assim, o drama se desenrola em torno de mais um episódio da vitória da astúcia.

A leitura desse episódio, assim como a da obra homérica e a da apresentação da base sobre a qual a *razão instrumental* se baseia, é amplamente conhecida, mas aqui o



destaque que importa é de outra aparição nesse episódio. Diante da relação entre a violência impositiva da natureza representada pelo gigante Polifemo, sua força avassaladora e sua insaciável fome, e a impotência humana de alterar o próprio destino, simbolizada pela prisão na caverna e a desproporção de forças como meio de imposição da vontade, a escolha de Ulisses em se apresentar como Ninguém revela muito mais sobre a constituição da subjetividade do que meramente ser um artifício astucioso para contornar a situação. No momento em que a impossibilidade de sua vitória ainda está dada, quando a natureza externa se impõe como força intransponível, o sujeito proprietário, que é sujeito de vontade e constitui a emergência da estrutura de personalidade de Ulisses como senhor de suas terras e de seus servos, compreende-se a si mesmo como incapaz de efetivação. Ao nomear-se como *Ninguém*, Ulisses reconhece sua nulidade a partir da constatação de sua incapacidade de realização. É diante da brutalidade fundamental da natureza que o sujeito perde sua existência fundada na dominação do mundo material — das coisas e das pessoas. Nessa autopercepção, “a distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 27-28). Justamente por essa condição concreta de aparecimento da estrutura psíquica de Ulisses, condição marcada pela cisão entre ele e o mundo da natureza, assim como dele com os outros, é que a impossibilidade de reproduzir a dominação que lhe é constituinte se torna um elemento a partir do qual ele se entende e, por isso, se apresenta à natureza como incapaz de se autodeterminar. Entretanto, a sequência desse episódio apresenta outros fatores aos quais retorna a possibilidade das condições de efetivação dessa subjetividade e, a partir disso, a condição de dominação da natureza é uma premissa à qual a vida estaria condenada.

Depois de conseguir impossibilitar o gigante de distinguir entre homens e ovelhas, cegando-o com a ajuda de uma estaca enfiada no olho, Ulisses tem sua primeira vitória sobre a natureza, mas ainda não pode fugir da possibilidade de sua fúria. Agora, disfarçado de animal, vestindo a pele de uma das ovelhas do rebanho de Polifemo, consegue fugir da caverna entre os animais vivos, junto com seus servos. Ao fim disso, quando a vitória sobre o gigante já era definitiva, Ulisses pôde, enfim, fazer-se reconhecer pelo que é: senhor sobre o mundo. No momento em que se apresenta, diz seu nome e faz o gigante e o universo saberem quem o feriu, mas sem matá-lo, sem neutralizar



definitivamente uma força natural, Ulisses se afirma como sujeito de razão. Esse é o momento afirmativo da dominação, que posteriormente apresenta seu elemento negativo de autocoção quando ocorre outra vitória sobre o indeterminado pela identidade: as sereias. No momento de confronto com o mundo, quando ele se compreende enquanto subjetividade nos termos de um *ser para si*, ao mesmo tempo em que a sua constituição fundamental se afirma como imanência, como condição mesma de um *ser em si*. Essa imanência da vitória sobre a natureza, sempre externa, que obscurece a relação com a natureza interna, e que, por outro lado, se afirma a partir do controle sobre o inassimilável. A vitória do herói converte-se em condenação, assim como a outra face da racionalização, que ao impor-se e dominar o mundo objetivo, só o faz mediante o constrangimento das bases pulsionais, fazendo emergir o sujeito dessa relação. Ao se reafirmar por meio da dominação, vencendo mesmo sem a capacidade de eliminar de forma definitiva o não-identico externo e interno, Ulisses e seus servos, que são essenciais para essa efetivação, são condenados a vagar pelos mares, lutando contra a fúria natural representada na maldição de Poseidon, solicitada por seu filho, o gigante cego.

O desenvolvimento da reflexão de Horkheimer e Adorno, assim como o desenvolvimento específico da teoria do segundo, não se afasta mais da teoria freudiana e da psicanálise em geral. Os esforços em pensar as condições do capitalismo tardio, o capitalismo monopolista do século XX, são caracterizados por essa conexão permanente entre objetividade e subjetividade.

Freud fornecerá a Adorno, inicialmente, a possibilidade de *ampliar a reflexão sobre as formas de instauração sensível da sujeição social*, ou seja, a maneira com que a sujeição social impõe através das múltiplas formas disciplinares de constituição da sensibilidade e da vida sensível. (SAFATLE, 2019, p. 180, grifo do autor)

Desde a *Dialética do esclarecimento*, Adorno se dedica a observar a relação entre o capitalismo e a conformação dos aspectos mais elementares da condição humana que, para ele, são melhor apreensíveis recorrendo à incorporação da teoria psicanalítica ao instrumental teórico da/para crítica. Algumas ressalvas a esse campo são feitas por ele ao longo dos seus textos específicos, especialmente quando está considerando o campo da psicanálise, as vertentes que contestam aspectos da teoria freudiana, a relação entre psicologia e sociologia na explicação da experiência social sob o capitalismo (ADORNO,



2015). O primeiro momento de recurso à psicologia é seguido de considerações críticas acerca dessa área de conhecimento e de seus procedimentos, importa destacar que a clínica, por exemplo, é alvo de críticas contundentes por compreender procedimentos de adequação que se fundamentam em um culturalismo estéril, do ponto de vista da crítica, mas extremamente produtivo no sentido da adequação das psiquês à reprodução das condições de sua própria patologia. Ou seja, para Adorno (2015, p. 67-68), a possibilidade crítica da psicanálise reside na apreensão da explicitação das estruturas mentais da subjetividade, visto que esse movimento da teoria freudiana diz respeito à própria explicitação da subjetivação sob o capitalismo. Ou seja, quando Freud tomou as bases mais elementares da psiquê como necessariamente humanas, generalizando uma estrutura mental à condição natural, ele pôde alcançar o mais profundo desse fenômeno exatamente por não *dourar a pilula* da diagnose da constituição humana, característica da modernidade capitalista.

Justamente por tomar a humanidade como uma condição trans-histórica, mediada pelos termos objetivados da dominação, Freud pode ser recuperado como o momento mais alto do pensamento burguês, que explicita as raízes da representação do mundo e dos sujeitos. Desse modo, recuperado nisso, que ele aponta como mais fundamental na determinação dos termos da experiência, o fundador da psicanálise aponta que a história da humanidade é estruturada sobre a cisão entre cultura e natureza, esta última ainda apresentada em termos de natureza interna e externa. Diante disso, Safatle (2019) pode observar a produção tardia de Adorno, sua *Dialética negativa*, como um esforço em compreender a processualidade de constituição e ruptura com essa determinação historicamente burguesa de naturalização da fratura subjetiva como condição própria da humanidade. Ainda que essa cisão humano-natureza seja um aspecto de representação do mundo fundamental da experiência histórica da sociedade burguesa, assim como indicado no começo da questão da verdade presente no ideológico, as relações concretas se dão como se a assim o fossem. Ou seja, ainda que o argumento da necessidade de separação entre cultural e natural seja determinante da/para autorreprodução do sistema inteiro, tanto em sentido material quanto ideologicamente, e diga respeito a uma fase histórica da história humana, esse modelo de separação e antagonismo se põe como determinante dos termos das possibilidades de ação dos indivíduos, determinando os termos de sua subjetivação. Em resumo, o que Adorno consegue apontar com a recuperação da



centralidade da dominação na constituição da subjetividade é que a irrealização do humano, em todas as suas potencialidades e capacidades de experienciar o mundo, rompendo com os limites concretos definidos por modos de exploração, assim como de regimes necessariamente articulados de dominação e propriedade, é a determinante perene da condição humana historicamente objetivada. Desse modo, a denúncia da dominação como elemento regular possibilita observar que é na afirmação da ideologia que se estabelece a irrealização humana e, portanto, é na necessidade do ainda não realizado, do não-idêntico, que reside a possibilidade de emancipação humana.

Conclusão

Todo esse esforço adorniano é fruto de sua dedicação à observação dos modos pelos quais o *mundo da cultura* se organiza na nova fase do capitalismo, aquela na qual a lógica industrial determina explicitamente esse setor. No período considerado por ele, a reestruturação do campo cultural assume as feições de um mercado no qual os grandes conglomerados começam a tomar forma, e, dada a necessidade concorrencial inerente a todo mercado, a própria significação do mundo é entranhada de sentidos de reprodução das condições que permitem a dominação do mundo material e espiritual. Justamente nesse período, emerge o diagnóstico trágico adorniano acerca da superação do capital estritamente associado aos movimentos clássicos de luta da classe trabalhadora. Para ele, com a remodelação da nova fase do capitalismo, nem mesmo o Estado serve de instrumento para a determinação da política sobre a economia, visto que a lógica da segunda determina, em forma e conteúdo, a própria lógica cultural de modo explícito. Nesse sentido, ele pode afirmar que

[...] a perversão da verdade, o controle ideológico, não se restringem de modo algum ao simples âmbito da leviandade inócua ou da baixezza cínica. A doença não medra em indivíduos maldosos, mas sim no sistema. Por isso ela corrói também aqueles que, na medida do permitido, propõem-se ambições mais altas e querem permanecer íntegros (ADORNO, 2020, p. 229).

Ainda que possa parecer, a indicação adorniana da falibilidade intrínseca de qualquer tentativa de eticidade dentro do sistema não diz respeito a esforços de ruptura estrutural. Na verdade, ao perceber os rumos tomados pela produção cultural, que indicam suas bases e a inerente inadequação dos sujeitos a si e ao mundo, Adorno evidencia que



a única possibilidade de saída desse encurralamento histórico é a superação da própria condição de subjetivação dos indivíduos. Sendo esses os meios pelos quais a reprodução material e ideológica ocorre, é por meio deles que o passo de superação geral deve ser dado, desde que seja feito a partir de uma perspectiva necessariamente crítica. Ou seja, somente ao perceber as condições históricas, sociais e subjetivas de reprodução da dominação capitalista, considerando-a como modo de produção material e de subjetividades equivalentes — mesmo que irrealizáveis e talvez necessariamente irrealizáveis —, é que se tornaria possível vislumbrar a negação radical do mundo afirmativo.

Vladimir Safatle (2017) considera a existência de uma antropologia na elaboração da dialética adorniana, visto que a correlação entre os elementos destacados — como natureza e relação sujeito-objeto — faz com que a dialética negativa se funde na crítica radical à própria condição humana sob o capitalismo, fazendo emergir uma proposição na qual a própria concepção de natureza humana, até mesmo a constituição material dessa natureza, seja posta sob o crivo da formatação histórica e da relação entre externo e interno, entre natureza objetiva e subjetiva. No esforço de indicar a radicalidade da crítica adorniana e situá-la numa herança marxiana de crítica ao pensamento da identidade de linha hegeliana, Safatle evidencia a necessidade de emergência desse *humano inteiramente outro*, realizável e impossibilitado pelas condições de sua objetivação, mas determinado pela forma que até mesmo as suas sensibilidades assumem, despontando como determinadas e determinantes da existência. Nesse sentido, a abordagem psicanalítica adorniana não perde o seu caráter crítico, como poderia ser erroneamente denunciado, mesmo considerando as questões relacionadas à centralidade das estruturas mentais como fenômeno natural. É a partir do mais elevado da teoria burguesa, como a de Freud, que Adorno incorpora, tendo esse caráter de classe como pressuposto da incorporação, a fim de desenvolver uma crítica da *irrealização do sujeito* como resultado de seu projeto político-filosófico. Até mesmo a forma de sujeito própria para a realização do capital é incapaz de se realizar, afinal, até mesmo essa estrutura subjetiva é tomada como mercadoria por meio da qual o capital ascende ao status de *único* sujeito pleno.



Referências

- ADORNO, Theodor. **Indústria cultural**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.
- ADORNO, Theodor. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- ADORNO, Theodor. **Ensaio sobre psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- ADORNO, Theodor. Conteúdo da experiência. *In*: ADORNO, Theodor. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora Unesp, 2013. p. 133-174.
- ADORNO, Theodor. Espírito do mundo e história natural. *In*: ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 250-298.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- JAEGGI, Rahel. Repensando a ideologia. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 137-165, 2008. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4326>. Acesso em: 18 fev. 2023.
- REGATIERI, Ricardo P. **Capitalismo sem peias**: a crítica da dominação nos debates no Instituto de Pesquisa Social no início da década de 1940 e na elaboração da Dialética do esclarecimento. São Paulo: Humanitas: FAPESP, 2019.
- ROBLES, Gustavo Matías. Sobre la constitución ideológica del sujeto: Theodor Adorno y Louis Althusser. **Revista de Filosofía**, Madrid, v. 43, n. 1, p. 85-102, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.5209/RESF.60201>. Acesso em: 18 fev. 2023.
- SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: o sentido de dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SAFATLE, Vladimir. Materialismo e dialéticas sem Aufhebung: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel. **Veritas**, Porto Alegre, v. 62, n. 1, p. 226-256, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.26210>. Acesso em: 18 fev. 2023.
- VUILLEROD, Jean-Baptiste. Adorno et Althusser, lecteurs de Hegel. **Astérion**, Lyon, n. 22, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/asterion.5046>. Acesso em: 18 fev. 2023.

Recebido em: 15/02/2023.

Aceito em: 15/05/2023.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n30.65835.p123-138>

A RADICALIDADE DA TEORIA CRÍTICA, SEUS REFLEXOS NO GRUPO KRISIS E NAS FORMULAÇÕES DE PAULO ARANTES

THE RADICALISM OF CRITICAL THEORY, ITS REFLECTIONS ON THE KRISIS GROUP AND ON PAULO ARANTES' FORMULATIONS

Rodrigo Campos Vieira Lima *

Resumo

Este artigo discorre sobre aspectos fundamentais da crítica radical ao sistema produtor de mercadorias feita pela primeira geração da escola de Frankfurt, notadamente por Adorno, Horkheimer e Benjamin. Sua finalidade é investigar a relação entre a crítica negativa proposta pela primeira geração, que não visava uma alteração parcial, por meio do Estado ou de outro agente institucional, no sentido de reformar a sociedade moderna e seus reflexos nas teorias do grupo Krisis e nas formulações de Paulo Arantes. Para tal, analisaremos aspectos fundamentais dessa crítica, cotejando aspectos históricos decisivos para seu relativo apagamento e ressurgimento. Uma de nossas conclusões é que a crítica radical tornaria a primeira geração de Frankfurt alvo de críticas e de isolamento político por parte das forças que tentaram tanto a via de reformas sociais quanto as tentativas de socialismos de Estado ao longo do século XX. Entretanto, com a crise instaurada pós-anos 1970, cada vez mais a teoria crítica proposta retornou ao centro das análises sobre o caráter essencialmente destrutivo e totalizante do sistema com repercussões mesmo nas formulações teóricas no Brasil contemporâneo.

Palavras-chave: teoria crítica; modernização e crise; Escola de Frankfurt; crise estrutural.

Abstract

This article discusses fundamental aspects of the radical criticism of the commodity production system made by the first generation of the Frankfurt school, notably by Adorno, Horkheimer and Benjamin. The purpose of the article is to investigate the relationship between the negative criticism proposed by the first generation, which did not aim at a partial change, through the State or another institutional agent, in the sense of reforming modern society. And its reflections in the theories of the Krisis group and in the formulations of Paulo Arantes. To this aim, we will analyze fundamental aspects of this criticism, comparing it with historical aspects that are decisive for its relative disappearance and resurgence. One of our conclusions is that the radical critique would make the first generation of Frankfurt the target of criticism and political isolation by the forces that tried both the path of social reforms and the attempts of State socialism throughout the 20th century. However, with the post-1970s crisis, the proposed critical theory increasingly returned to the center of analysis on the essentially destructive and totalizing character of the system, with repercussions on theoretical formulations in contemporary Brazil.

Keywords: critical theory; modernization and crisis; Frankfurt School; structural crisis.

* Mestre em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Brasil. E-mail: rodris.vieira@gmail.com.



Introdução

O presente trabalho busca apontar alguns aspectos da crítica formulada pela primeira geração de teóricos da Escola de Frankfurt. Essencialmente buscamos apresentar a radicalidade e o modo inconciliável com que essa crítica aborda a sociedade produtora de mercadorias. Sua radicalidade é apontada também como fator de certa secundarização no imediato pós Segunda Guerra Mundial por parte das formulações teóricas tradicionais que, de distintos modos, compactuaram com o processo modernizador do desenvolvimento capitalista. Com isso, não poderiam abranger os parâmetros de uma crítica negativa, tal como foi proposta, especialmente por Adorno. Com o desenvolvimento da crise que se abateu sobre a estrutura capitalista pós-1970 e o retorno sistemático das mais profundas contradições sociais sobre o conjunto dos países, mesmo com o aumento de ganhos significativos por parte dos principais capitais, há um retorno das formulações da crítica radical como parâmetro de diversos grupos de militantes e de teóricos já nos anos 1980, que cada vez mais se inspiravam nos escritos da citada primeira geração.

Como dois exemplos dessa repercussão da teoria crítica, articulada com a crise estrutural que se abateu na sociedade pós-1970, apresentaremos algumas formulações do grupo Krisis, como a concepção do “colapso da modernização” (KURZ, 1991), e de Paulo Arantes, em suas formulações sobre a guerra total (ARANTES, 2014), que, pensamos, dão continuidade à senda aberta pelos primeiros frankfurtianos em sua crítica radical.

A radicalidade da Crítica proposta pela primeira geração de Frankfurt

É uma característica específica da crítica social promovida pela chamada primeira geração da Escola de Frankfurt (em especial, a crítica promovida por Theodor Adorno, Max Horkheimer e Walter Benjamin) a intransigência com relação às formas políticas e sociais promovidas pela sociedade produtora de mercadorias. Mesmo quando sob o controle do socialismo de Estado, no caso das experiências revolucionárias da primeira metade do século XX, ou no caso do Estado de Bem-Estar, pós Segunda Guerra Mundial, o fato de ambas as formas se assentarem na produção ubíqua de mercadorias e terem como nexos sociais fundamentais a acumulação de capital as tornava objeto de uma profunda



crítica negativa por parte desses autores. Esta especificidade tornou a teoria social promovida por eles, em um só momento, um desafio por parte de liberais, sociais-democratas e de socialistas.

A principal razão se vincula à crítica radical e intransigente do conjunto das formações político-sociais promovidas pelo desenvolvimento histórico da sociedade burguesa, produtora de mercadorias e, em especial, produtora de seres humanos enquanto mercadoria. A relação mercantil universal expressaria, segundo Adorno e Horkheimer, uma forma de planificação e controle ubíquo, típico da sociedade burguesa, em que tanto as relações objetivas quanto subjetivas estavam alienadas das pessoas, reificando-as (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

O controle típico da sociedade produtora de mercadorias, entretanto, não poderia ser resumido à mera expressão de classe, de um controle de um agrupamento social sobre outro. A forma impessoal do controle social típica do tempo histórico capitalista se apresenta, na leitura dos autores citados, como expressão do próprio Iluminismo como filosofia autêntica do tempo histórico capitalista ou, de outro modo, da sociedade produtora de mercadorias. Essa impessoalidade do controle se basearia em uma profunda transformação, fundada na racionalidade, no modo de apreender e de reproduzir a realidade social na transformação da existência humana e natural em mera quantidade e extensão.

Até mesmo as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo de aço. Os decorativos prédios administrativos e os centros de exposição industriais mal se distinguem nos países autoritários e nos demais países. Os edifícios monumentais e luminosos que se elevam por toda parte são os sinais exteriores do engenhoso planejamento das corporações internacionais, para o qual já se precipitava a livre-iniciativa dos empresários, cujos monumentos são os sombrios prédios residenciais e comerciais de nossas desoladoras cidades. [...] Mas os projetos de urbanização que, em pequenos apartamentos higiênicos, destinam-se a perpetuar o indivíduo como se ele fosse independente, submetem-no ainda mais profundamente a seu adversário, o poder absoluto do capital. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 100)

Há um paralelo nesta compreensão com a formulação marxiana sobre as categorias econômicas, como *daseinform* — formas da existência — e, em especial, na transformação social pressuposta na consolidação do trabalho social produtor de valor. A raiz da racionalidade se ancora nos pressupostos sociais necessários da produção mercantil capitalista que permita uma equiparação universal das mais variadas atividades



humanas e que, portanto, busca equalizar universalmente as relações sociais — colocadas sob a base de equivalentes —, racionalizando o conjunto da experiência humana, quantificando-a. Essa pulsão neurótica de controle e padronização está na raiz da lógica da produção capitalista e se expressa em uma dialética do chamado Iluminismo ou do Esclarecimento. A mesma pulsão racionalista que permitiu a crítica (teórico e prática) do sistema social anterior à modernidade, crítica que buscava a libertação das amarras históricas dessa sociedade anterior, tornou-se também paulatinamente uma amarra própria da sociedade moderna.

A radicalidade da crítica apresentada contrastava com o esforço teórico por parte de sociais-democratas e intelectuais vinculados aos partidos comunistas oficiais na medida em que ambos concebiam, cada qual ao seu modo, o progresso da acumulação capitalista como a principal agenda para a realização dos próprios interesses. Para os sociais-democratas, com o período pós Segunda Grande Guerra Mundial, abria-se a possibilidade de um ciclo virtuoso em que tanto o capital quanto os trabalhadores poderiam alcançar maiores participações na riqueza social produzida. Para os partidos comunistas, o desenvolvimento das forças produtivas, lido como acumulação de capital centralizado pelo Estado, era a única possibilidade de aumentar a riqueza social e o controle político de suas sociedades. Ambos se alinhavam com a tendência geral da acumulação e a tratavam como uma segunda natureza, como uma forma “natural” de se produzir. Essa reificação das formas de (re)produzir a existência era justamente o que a primeira geração da Escola de Frankfurt estava criticando:

O pensamento crítico, que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história. O desenvolvimento que diagnosticamos neste livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido; ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 7)

Walter Benjamin, neste mesmo sentido de crítica radical das formas de existência sob a sociedade produtora de mercadorias, também constatou que o progresso material sob as relações capitalistas se transformou em uma barbarização dos indivíduos, em uma barbárie de tipo novo, moderna. O esfacelamento e a fragmentação contínua das relações



e mesmo dos indivíduos, sob o progresso capitalista, empobrece a experiência social e a subjetividade na mesma medida em que acresce a produtividade social geral.

Quem ainda encontra pessoas que saibam contar histórias como devem ser contadas? Por acaso os moribundos de hoje ainda dizem palavras tão duráveis que possam ser transmitidas de geração em geração como se fossem um anel? A quem ajuda, hoje em dia, um provérbio? Quem sequer tentará lidar com a juventude invocando sua experiência? [...] Uma miséria totalmente nova se abateu sobre o homem com esse desenvolvimento monstruoso da técnica. E o reverso dessa miséria é a sufocante riqueza de ideias que se difundiu entre as pessoas ou, melhor ainda; se abateu sobre elas — ao se reavivar a astrologia e a sabedoria da ioga, a *Christian Science* e a quiromancia, o vegetarianismo e a gnose, a escolástica e o espiritismo. [...] Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não o vincula a nós? A horrível mixórdia de estilos e cosmovisões do século passado nos mostrou tão claramente onde conduzem a simulação ou a imitação da experiência, que é hoje em dia uma prova de honradez confessar nossa pobreza. Sim, admitamos: essa pobreza de experiências não é uma pobreza particular, mas uma pobreza de toda a humanidade. Trata-se de uma espécie de nova barbárie. (BENJAMIN, 1986, p. 196)

Esta “espécie de nova barbárie” já não era fruto de um passado que insistia em se manter, ou de um futuro socialista que não se completava. Era, antes, a efetivação do próprio processo modernizador que atropelava as perspectivas anteriores e constituía uma nova experiência coletiva. As múltiplas transformações que ocorriam alteravam radicalmente a subjetividade em todos os rincões do globo, fossem eles capitalistas ou de inspiração socialista. O paradoxo de que cada polo, a seu modo, defendia programas de modernização industrializante, de desenvolvimento da sociedade produtora de mercadorias, efetivou-se, e com isso construiu uma nova gama de problemas e respostas sociais que não se enquadraram nos metros anteriores. Suas linhas *mestras*, porém, se mantinham intocadas. O trabalho, a produtividade, o mercado, o controle institucional crescente sobre os indivíduos, as máquinas e a modernidade continuavam como o eixo e a razão do progresso. O futuro era inescapável, porém, segundo Benjamin, já não era “desejável”, era uma fatalidade:

Pobreza de experiência: isso não quer dizer que os homens aspirem a uma nova experiência. Não, eles almejam libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que eles possam fazer valer tão pura e claramente a sua pobreza, externa e interna, que disso resulte algo decente. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes podemos afirmar o contrário: "Devoram" tudo isso, a "cultura" e o "homem", e estão supersaturados e exaustos. (BENJAMIN, 1986, p. 198, grifo do autor)



A realidade *maquinal* que a modernização colocava em movimento, em sua transubstancialização de *intenção* em *ato*, gerava um tipo novo de alienação, uma certa alienação coletiva total em que a *pobreza de experiência* passava a ser o padrão comum de socialização. A *técnica* e a *máquina* passavam a ditar as regras e a ordem da coletividade, restando o *frágil corpo humano* como seu apêndice. A modernização se realizava ampliando a alienação do humano ao capital em seu processo incessante de valorização. Os famosos elogios de Lênin ao fordismo se transformaram em tragédia para os trabalhadores da União Soviética, cada vez mais alienados do controle e decisão sobre os rumos de sua própria história. A acumulação do capital se fortalecia como parâmetro político da *emancipação* revolucionária. A crise econômica do entreguerras fortalecia a perspectiva *gerencialista* das organizações sociais-democratas e trabalhistas nestas nações, desgastando-as como potenciais transformadoras revolucionárias. O surgimento do fascismo como rebento indesejado da modernização, em certa medida, alimentou-se dessa impossibilidade de as organizações dos trabalhadores assumirem suas tarefas revolucionárias. Sem perspectiva de ruptura à esquerda, a extrema direita passou a se inscrever com cada vez mais força como porta voz das *mudanças necessárias* para sair do atoleiro econômico em que se encontravam a Alemanha e a Itália.

Este produto autêntico da modernização, o nazifascismo, foi analisado por Benjamin. A hiperinflação, as experiências e a subjetividade destruídas, a ausência de uma perspectiva emancipatória revolucionária e a solidificação da perspectiva do *socialismo em um só país* comprimiram os horizontes dos trabalhadores alemães da década de 30:

Ficamos pobres. Fomos entregando, peça por peça, o patrimônio da humanidade, muitas vezes tivemos que empenhá-lo por um centésimo de seu valor, para receber em troca a moeda miúda do "atual". Diante da porta está a crise econômica e atrás dela, uma sombra: a próxima guerra. A tenacidade é hoje um privilégio de um pequeno grupo de poderosos que, Deus sabe, não são mais humanos que a grande maioria; geralmente, são mais bárbaros, mas não no bom sentido. Os demais têm que se virar, partindo do zero e do pouco. Eles são solidários aos homens que optaram pelo radicalmente novo, com lucidez e capacidade de renúncia. Em suas construções, seus quadros, suas narrativas, a humanidade se prepara para sobreviver, se for preciso, à cultura. E o mais importante: ela o faz rindo. Talvez esse riso, aqui e ali, pareça coisa de bárbaro. Ótimo. Contanto que o indivíduo entregue um pouco de sua humanidade àquela multidão que um dia o recompensará, com juro e com os juro dos juro. (BENJAMIN, 1986, p. 198)

É importante atentar que essa nova espécie de barbárie, moderna, não se reduz ou se identifica imediatamente às experiências fascistas e nazistas europeias. Ela se relaciona com essas experiências na medida em que são frutos de um processo de modernização. Mas também se espraia sobre as outras formas políticas sociais surgidas — tais como a social-democracia europeia, o social liberalismo estadunidense, o socialismo de Estado na Eurásia e nos países periféricos etc. Essa dimensão radical e totalizante da crítica às formas sociais capitalistas é o que difere os teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt das outras críticas que surgiram. E é também essa característica que será retomada em escolas inspiradas por esses autores, como o Grupo Krisis e a Crítica do Valor-Dissociação.

Especificamente sobre o Estado de Bem-Estar, é clara a crítica de Adorno e Horkheimer sobre a reificação do progresso material promovido pela sociedade capitalista, em que o próprio humano é cada vez mais subsumido à lógica da mercadoria. O desenvolvimento subordinado dos indivíduos às necessidades postas pela acumulação tornava paulatinamente obsoleto os primeiros com relação à própria lógica autonomizada de (re)produção social.

De fato, o que se desenvolve atualmente é uma espécie de Estado de bem-estar social em grande escala. Para afirmar sua própria posição, as pessoas conservam em movimento a economia na qual, graças à técnica extremamente desenvolvida, as massas do próprio país já são, em princípio, supérfluas enquanto produtoras. Os trabalhadores, que são na verdade aqueles que proveem a alimentação dos demais, são alimentados, como quer a ilusão ideológica, pelos chefes econômicos, que são na verdade os alimentados. A posição do indivíduo torna-se assim precária. No liberalismo, o pobre era tido como preguiçoso, hoje ele é automaticamente suspeito. O lugar de quem não é objeto da assistência externa de ninguém é o campo de concentração, ou pelo menos o inferno do trabalho mais humilde e dos *slums*. (ADORNO HORKHEIMER, 2006, p. 125)

O interregno aberto no pós Segunda Guerra Mundial permitiu — ao longo de duas décadas e meia em que, mesmo polarizada entre as formas de se modernizar dos inúmeros países — que o conjunto dos países centrais e uma gama crescente de países periféricos pudessem acelerar seus processos de modernização e consolidar um novo arranjo internacional do trabalho, com mercados nacionais e taxas de acumulação crescentes. Durante essas duas décadas e meia, a crítica radical foi secundarizada no debate dos inúmeros partidos e movimentos sociais de contestação da ordem capitalista. Porém, com



a instauração de uma profunda e permanente crise social aberta entre fins dos anos 1960 e início dos 1970, a formulação teórica sobre os limites e a impossibilidade de se mediar e controlar a sociedade produtora de mercadorias — portanto com a necessária crítica radical de suplantar essa forma social totalizante —, paulatinamente retornou ao debate e às formulações presentes em movimentos de contestação e de crítica (teórica e prática) da ordem capitalista.

Veremos agora um pouco sobre como essa crítica fora retomada — mesmo como inspiração — para formulações e interpretações sobre o momento histórico capitalista pós-crise dos anos de 1970.

Grupo Krisis e a relações com a teoria crítica

Entre o final dos anos de 1960 e meados dos 1970, alguns teóricos marxistas dos países centrais, como Paul Baran e Paul Sweezy (1972); Ernest Mandel (1990), dentre outros, logo perceberam que a crise inaugurada não se reduzia às suas formas cíclicas anteriores. A crise que se abria deveria ser entendida como uma crise estrutural do desenvolvimento histórico capitalista. Obviamente, isto não implicava, nessas interpretações, um momento final do processo histórico capitalista, mas sim que, uma vez ativados certos limites estruturais desse desenvolvimento, o conjunto de contradições permanentemente repostas se ampliaria. Esses limites estruturais colocariam em xeque os parcos, curtos e bastante restritos em termos globais, pactos políticos sociais em que as classes trabalhadoras dos países centrais puderam efetivamente aumentar a sua parcela da riqueza apropriada, como no caso do social liberalismo estadunidense, da social-democracia europeia e do socialismo de Estado de tipo soviético.

Como alertaram Adorno e Horkheimer, a possível integração total da ordem prometia se concretizar por meio de ditaduras e guerras (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 7). A crise que se abateu sobre os pactos políticos sociais dos principais países minou, em partes, a capacidade heurística das interpretações tradicionais que naturalizavam as formas mercantis das relações sociais como momento fundamental de qualquer política de desenvolvimento e de suposta melhora material na existência dos subalternos. Nos anos de 1980, novas leituras e interpretações críticas com relação às abordagens tradicionais se voltaram para a crítica negativa, radical, realizada pelos



teóricos da primeira geração de Frankfurt. Dentre outros, o grupo Krisis fez uma apropriação peculiar da teoria crítica. Este grupo é uma associação de teóricos e militantes marxistas fundada em Nuremberg, na Alemanha, em 1986, com o intuito de desenvolver uma crítica própria ao capitalismo e ao que eles denominaram de marxismo tradicional. Entre os mais reconhecidos estão Norbert Trenkle, Ernest Lohoff, Roswitha Scholz e Robert Kurz. Dentre os muitos pontos originais que foram formulados por essa escola, podemos apresentar como certa linha mestra a inevitável a tendência ao colapso que a crise social aberta pós anos 1970 colocou em movimento. A concepção de que a modernização é expressão autêntica da lógica da acumulação, que historicamente teve seu apogeu no período de crescimento do pós segunda Guerra Mundial, e fora replicada indistintamente por todos os principais países produtores, foi apresentada por Robert Kurz (1991) em seu livro *Colapso da modernização*. A dimensão patriarcal da estrutura social capitalista foi apresentada por Roswitha Scholz (1992) — no texto *O valor é o homem* —, destacando seus nexos internos mais profundos, cuja gênese do valor-trabalho é mostrada como lógica universal de constante e crescente dissociação das dimensões de produção e reprodução da existência, bem como uma constante e crescente dissociação entre os indivíduos. E mesmo a dimensão apresentada, porém não de toda desenvolvida por Marx sobre a inevitável crise absoluta da produção de valor, justamente pela contínua e crescente expulsão da força de trabalho a cada nova rodada de revolução tecnológica, foi explorada e debatida por esses teóricos.

Kurz, especificamente, retoma o fio apontado por Adorno do processo de integração total que ameaçava se completar por ditaduras e guerras, e o analisa sob a chave de um longo processo de modernização capitalista, buscando compreender os modos pelos quais as formas democráticas se vinculam a essa integração total. Kurz denomina as formas democráticas instauradas pelo processo de modernização capitalista de democracias de mercado (KURZ, 2020). Sob o jugo de um sistema total, a democracia se institui a partir do *fetichismo* moderno, do qual falava Marx, e retomado por Kurz. Na medida em que a modernização (e sua crise) se impõe, a democracia se apresenta como o horizonte de realização da política de esquerda, bem como das respectivas demandas que as lutas sociais colocam ao Estado, encobrindo o caráter eminentemente destrutivo dessa forma social e sua profunda crise:



A democracia, assim, de acordo com a sua lógica, não é um discurso emancipado de indivíduos socialmente autoconscientes sobre a produção e o uso da riqueza social, mas apenas idolatria coletiva, de servos do fetiche social inconsciente, cujo discurso tem natureza apenas litúrgica, ou seja, se refere tão somente ao modo de execução de critérios sistêmicos cegos. A democracia não é o oposto do capitalismo, e sim a maneira pela qual o “povo” organizado de modo capitalista se “autodoma” segundo critérios capitalistas, com fúria cega e autodestrutiva. (KURZ, 2020, p. 56, grifo do autor)

Essa forma total de integração para Kurz, entretanto, deve ser balizada com aquilo que ele denomina de crise da modernização ou crise da produção do valor. Assim como os outros autores já citados, para Kurz a crise que se abateu sobre o desenvolvimento capitalista na virada dos anos de 1970 é estrutural e se relaciona de modo profundo com a contínua contradição do sistema capitalista, em que, ao aumentar sua produtividade, com suas recorrentes revoluções tecnológicas, torna cada vez mais exígua a fonte de novo valor. Sinteticamente, em certa altura de seu desenvolvimento, o capitalismo alcança tamanha produtividade que passa a diminuir a massa total de novo valor produzido, justamente por diminuir a quantidade de trabalhadores em cada setor produtivo. Isto se enlaça com a dimensão crescente da massa dos capitais que precisam se valorizar. Aumenta, portanto, a necessidade de valorização e, ao mesmo tempo, diminui a quantidade de novo trabalho envolvido na produção, restando uma massa de trabalhadores cada vez mais precarizados e cada vez mais presos na lógica bárbara da competição para alcançar *algum trabalho* para ser feito. A isso, pode ser ainda acrescentada a qualidade cada vez mais vinculada à realização das mercadorias (setores de serviço, comércio, logística etc.) dos trabalhos abertos a esses trabalhadores. Junto disso, o gigantismo dos capitais em busca de continuar sua valorização impõe processos de acumulação cada vez mais fictícios, como um dinheiro sem valor (KURZ, 2014) e, com isso, prenunciam o colapso da própria modernização.

Assim como os autores da primeira geração de Frankfurt não se furtaram a criticar o modo pelo qual muitos dos movimentos que visavam a contestação da ordem acabavam por reproduzir os parâmetros da razão como dominação, os integrantes do grupo Krisis também fizeram, a seu modo, uma leitura na qual os movimentos históricos de contestação serviram como móveis do processo de modernização da sociedade produtora de mercadorias. Nessa medida, contribuíram para reforçar a mesma ordem que supostamente buscavam negar. Entretanto a crise da modernização gerou novos impasses



e obriga permanentemente que estes movimentos de contestação, herdeiros do chamado marxismo tradicional, recolorem-se no debate e na ação política. Agora não mais para completar a modernização, mas para tentar salvá-la de seu colapso iminente.

A vinculação do marxismo tradicional (KURZ, 2020) ao processo de modernização nos ajuda a compreender a dificuldade de muitas organizações de contestação em compreender, por exemplo, as recentes revoltas populares que pululam ao redor do globo. Desde o endividamento universal (do Estado, das empresas, dos trabalhadores e das famílias) (STREECK, 2018) até às constantes rodadas de austeridade, passando pelo desemprego estrutural e a instauração de uma pragmática empreendedora popular (GAGO, 2018), todos esses aspectos estruturantes de nosso cotidiano em permanente instabilidade são manifestações de uma crise incontornável do sistema de valorização do valor e, portanto, da modernização. Se a ampliação absurda de sua forma fictícia é um produto típico da crise de acumulação real do valor, por outro lado, a instabilidade social crônica também o é. É essa estrutura social instável é a base material mais coerente com o turbulento movimento de ebulição de bolhas especulativas e seus colapsos, demonstrando uma sincronicidade entre a ampliação da ficcionalização do valor e as revoltas populares (KURZ, 2014). Pensamos que a imanência das organizações fundamentadas no marxismo tradicional expressa a inércia e o eco das formas-mercadorias presentes nos indivíduos, que regem a sua existência pelos parâmetros do sistema capitalista como um sujeito automático, pressuposto como segunda natureza. E os apelos para salvar a modernização de seu colapso parecem ocorrer no afã de manter a unidade necessária para que o sistema continue sua rota, ainda que continuamente esbarrando nas condições abertas e claras de sua crise categorial.

Há um claro espelhamento entre a crítica radical proposta pelos autores da primeira geração de Frankfurt — em que todas as formações político-sociais da sociedade produtora de mercadorias são negativamente apresentadas¹ — e a crítica elaborada pelo

¹ Considerando a observação que foi feita por um dos pareceristas (avaliadores externos designados pela Caos), sobre a caracterização que faço da teoria de Benjamin como crítica negativa e em total oposição ao sistema produtor de mercadorias, cabe uma nota sobre a questão. O texto sobre *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica* (BENJAMIN, 1985) é um caso específico, no qual há certo otimismo com a lógica da produção de mercadoria, entretanto, a maioria das suas formulações, em especial as que tratam de um modo crítico a experiência soviética, portanto, posteriores a esse texto, são de uma radicalidade total e não trazem mais elogios ao desenvolvimento das forças produtivas.



grupo Krisis. No Brasil, alguns teóricos também foram decisivamente influenciados pelos escritos da crítica radical, como veremos a seguir.

Paulo Arantes como leitor da teoria crítica

Assim como o grupo Krisis, as formulações da primeira geração de Frankfurt influenciaram inúmeros autores e intelectuais brasileiros. Desde Roberto Schwarz (2014), com sua crítica literária, até Paulo Arantes, passando por Francisco Oliveira (2006) e Michel Löwy (2005). Foram inúmeros os impactos que as formulações da primeira geração de frankfurtianos tiveram sobre a intelectualidade brasileira.

Em especial, Paulo Arantes, que em suas formulações sobre o tempo histórico em que vivemos, aponta para uma incontornável crise da modernização. Essa crise, assim como no apontamento de Adorno, tenderia a se completar em um terrível processo de guerras e ampliação das formas de controle e administração de pessoas por parte da ordem em crise. As constantes transformações na distribuição da riqueza e a instabilidade social crescente após os anos de 1970 forjaram um tempo de *expectativas decrescentes* nos sujeitos assujeitados pelo sistema produtor de mercadorias (ARANTES, 2014). Esse modo de adequar as expectativas às condições cada vez mais rebaixadas de existência dos indivíduos também reflete (e é um reflexo) da modernização em crise, na medida em que ela não se apresenta mais como um futuro possível, mas, antes e em sentido inverso, como um constante rebaixamento do que foi efetivado (como projeto modernizador) e uma completa desfiguração ante o que foi inicialmente idealizado como modernização.

Por outro lado, para Arantes (2007), no caso brasileiro, a crise da modernização deslocou os agentes da contestação da ordem para uma condição de gestores das crescentes contradições sociais implicadas nessa mesma crise, tornando-os reféns da administração de uma sociedade em colapso. Esse sinal invertido (da contestação à administração) também completa o quadro geral de integração total anunciado na *Dialética do esclarecimento*, na medida em que todos os fatores de *saída* da ordem se transformam em seu contrário.

O governo Lula [de 2002-2008], por fim e ao cabo da construção desse *mundo perfeito da ideologia brasileira*, selou a suspensão final das tensões e problematizações econômicas e políticas, como se *de fato elas não existissem*,



dando a contribuição de estabilidade social à direita que as classes conservadoras brasileiras jamais conseguiriam por si mesmas [...], destruindo definitivamente a força política real de adensamento histórico e crítico que um dia o PT representou na política brasileira. Foi, acredito, a algo semelhante nessa ordem geral de violências em que estamos instalados hoje, plenamente legitimadas pelo poder e pelo mercado, que Pier Paolo Pasolini chamou, ao fim de sua vida, de um mundo contemporâneo de *fascismo de consumo*. (ARANTES, 2010, p. 192, grifo do autor)

No caso específico da sociedade brasileira, com suas profundas fissuras histórico-genéticas que, todavia, equilibram-se sob o controle de um Estado em permanente guerra de extermínio contra as frações mais pauperizadas da sociedade produtora de mercadorias (seus sujeitos monetários sem dinheiro), Arantes (2004) afirma que ela se tornou modelo paradigmático para outros países (mesmo centrais) em que a acelerada produção de fissuras e abismos sociais criavam instabilidades políticas, e que buscavam se manter sob a forma de uma democracia de mercado. As condições de subcidadania típicas do Brasil — historicamente enraizadas — não apenas não contradiziam a forma democrática de mercado como apresentavam possibilidades de avançar de modo controlado/administrado no esgarçamento das condições sociais de existência das frações mais pauperizadas em outros países. Essa “fratura brasileira do mundo” (ARANTES, 2004) corrobora com o processo de integração total da ordem do capital em seu momento de crise.

O oxímoro político-jurídico brasileiro, “caracterizado pela ampla latitude liberal-constitucional em que se movem as classes confortáveis” (ARANTES, 2010, p. 216), combina-se com sua outra face, barbarizante para a maioria absoluta da população:

Voltada para a ralé, que o recuo da maré ditatorial deixou na praia da ordem econômica que ela destravou de vez [e] se distingue pela intensificação de um tratamento paternalista-punitivo. [...] De volta ao foco no bloco civil-militar de 1964 que não se desfez — menos por uma compulsão atávica das corporações militares do que por inépcia das elites civis na gestão da fratura nacional, consolidada por uma transição infundável, sem periodicamente entrar em pânico diante de qualquer manifestação mais assertiva de desobediência civil [...] —, a democracia meramente eleitoral que resvalamos [...] se perpetua girando em falso, círculo vicioso alimentado pela ansiedade das camadas proprietárias, pois ainda não estão plenamente convencidas, como nunca estarão, de que o tratamento de choque da ditadura apagou até a memória de que um dia houve inconformismo de verdade no país. (ARANTES, 2010, p. 216)

Essa combinação monstruosa, com ampla e assegurada existência e modo de vida às *classes confortáveis* e naturalizada em sua contínua e permanente barbarização das classes subalternas, com direito ao *apagamento* assegurado da *memória de qualquer*



verdadeiro inconformismo, remete-nos às asserções de Benjamin sobre a barbárie moderna, agora bem localizadas geográfica e temporalmente. Tudo isso sob o escrutínio democrático, transfigurado em *fetichismo moderno*, em *totem* a ser continuamente ameaçado pelas forças reacionárias, e transformado em pedra a ser carregada pelas forças ditas de esquerda, cada vez mais comprimidas às amarras institucionais.

Paulo Arantes, em seus inúmeros paralelos com as formulações da primeira geração de Frankfurt, também acusa e apresenta a tese de Adorno e Horkheimer sobre a inevitável retomada do processo totalizante que “ameaça se completar através de ditaduras e guerras” (ADORNO; HORKHEIMER 2006, p. 7). Em seu texto intitulado *Extinção*, Arantes apresenta o nosso tempo histórico do seguinte modo:

Hoje interessa novamente saber quem afinal decide sobre a exceção — e não é pedir pouca coisa —, se é verdade que o novo governo do mundo, na atual condição de caos sistêmico, se apresenta na forma de um estado de sítio generalizado. *O fato de já não sabermos mais se estamos em guerra ou em paz talvez seja a evidência mais tangível e abrangente dessa indistinção entre a exceção e a regra que é o híbrido extremo em que se cristaliza a atual escalada de uma dominação a céu aberto.* (ARANTES, 2007, p. 43, grifo do autor)

Nessa medida, de certa indistinção entre guerra e paz, é que a chamada *fratura brasileira do mundo* se apresenta como certo modelo de *sucesso*, do ponto de vista da dominação, obviamente. O tornar-se da guerra como um fenômeno total e cotidiano também expressa esse tempo histórico de crise inescapável do sistema produtor de mercadorias, no qual as *forças destrutivas* também se consolidam como grandes mecanismos de valorização fictícia para a continuidade cada vez mais bárbara de um sistema altamente destrutivo.

Seria, então, contemporânea a guerra pós-moderna, fragmentada, podemos supor, como as cadeias produtivas da acumulação dita flexível, desdobrando-se em conflitos descentralizados de baixa intensidade, regionalizados, terceirizados, por assim dizer, protagonizados por fatias de exércitos nacionais, mercenários, paramilitares etc., enfim, uma economia de guerra escorada por esquemas de financiamento heterodoxos e igualmente flexíveis. Nessas condições, segundo nos dizem, a guerra parece agravar as tendências econômicas que contribuíram para sua eclosão, gerando novas razões (geralmente as mesmas) para se continuar a guerra, de tal sorte que já não é possível distinguir a economia de guerra de economia de tempos de paz: vão se consolidando assim zonas formalmente em paz nas quais, todavia, grassam a violência e a criminalidade. (ARANTES, 2007, p. 50)

Como um todo, o conjunto das análises apresentadas assume a radicalidade da crítica como critério para a devida compreensão do tempo histórico em que não há horizontes de *progresso* a ser mediado pela ordem social capitalista. Se em um primeiro momento as formulações da primeira geração de frankfurtianos fora escanteada como uma mera *visão pessimista*, como desolação, com a eclosão da crise estrutural do sistema capitalista, inverteram-se, em certa medida, as posições. É hoje irrealista esperar ciclos econômicos virtuosos que possibilitem uma nova rodada de *modernizações* progressistas, com melhor e mais equilibradas participações das classes trabalhadoras no conjunto das riquezas sociais produzidas. Além do fato de que a própria qualidade das relações produzidas, por si só, minar tais expectativas.

Essa viragem, como vimos, fora captada e defendida tanto pelo grupo Krisis quanto por intelectuais brasileiros inspirados pelas formulações de Adorno, Horkheimer e Benjamin, como é o caso de Paulo Arantes, reposicionando a necessidade de uma crítica radical ao sistema produtor de mercadorias como único ponto possível tanto para sua devida compreensão quanto à sua necessária superação.

Conclusão

Percebemos, dentro do argumento de Adorno e Horkheimer sobre a tendência inexorável da lógica iluminista em se transformar no seu contrário, a saber, de uma luta contra um antigo regime entendido como irracionalista e bárbaro, transformar-se, uma vez estabelecido e desenvolvido, ela também em regime irracionalista e bárbaro, mas agora sob os auspícios da própria razão. O processo modernizador, produto autêntico desse projeto, fora compartilhado tanto pelos que imediatamente se beneficiavam desse contínuo desenvolvimento — como a burguesia — quanto por aqueles movimentos políticos que o contestavam. Por sua vez, estes últimos, ao longo do alvorecer e do crepúsculo deste mesmo desenvolvimento, tornaram-se paulatinamente agentes no processo de consolidação de uma administração total da existência humana, mesmo sob o capitalismo em crise estrutural.

Esse argumento, que fora secundarizado no momento singular da história capitalista, em que as classes trabalhadoras dos países centrais puderam partilhar de maiores frações das riquezas socialmente produzidas, retomou sua força explicativa (e



mesmo prática) com a crise estrutural do sistema. As formulações do grupo Krisis e de Paulo Arantes deixam entrever a continuidade com esse argumento inicial, no qual não há uma possibilidade de conciliação com as formas sociais (por mais aparentemente *progressistas* ou *modernas* que elas sejam) promovidas pela sociedade produtora de mercadorias. No limite, elas sempre tenderão a já apresentada integração total da ordem, mediada pelas suas formas políticas de destruição e controle.

A radicalidade do argumento frankfurtiano, cada vez mais, mostra-se heurísticamente verdadeira. As múltiplas formas políticas e sociais do capitalismo no começo do século XXI, a cada dia, mostram-se mais propensas às irracionalidades e barbaridades que apenas um modo de (re)produção da existência pautado na razão² poderia engendrar. As crises econômicas (de 2001, 2008 e 2020), cada vez mais, misturam-se e se entrelaçam com outras crises sociais e ambientais, frutos do ímpeto inexorável de racionalizar, controlar, quantificar e equalizar toda a existência. As guerras também se racionalizaram, e a razão por detrás da destruição continua um pilar fundamental de todo o desenvolvimento científico dessa sociedade produtora de mercadorias.

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ARANTES, P. E. **Novo tempo do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARANTES, P. E. 1964, o ano que não terminou. In: TELES, E. E SAFATLE, V. **O que resta da ditadura no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 205-237.
- ARANTES, P. E. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARANTES, P. E. A fratura brasileira do mundo. In: ARANTES, P. E. **Zero à esquerda**. São Paulo: Conrad, 2004. p. 31-75.
- BARAN, P.; SWEEZY, P. **El capital monopolista**. Guatemala: Siglo Veintiuno, 1972.
- BENJAMIN, W. **Documentos de cultura: documentos de barbárie**. São Paulo: Cultrix, 1986.

² Também em decorrência do comentário do parecerista, cabe aqui uma nota. Há uma larga discussão sobre a distinção entre *racionalidade*, *Razão* e *razão instrumental*. Entretanto, na própria crítica ao Iluminismo realizada por Adorno e Horkheimer, não há diferenciação posta a um tipo de racionalidade benfazeja e outra malfazeja. Essa divisão entre uma boa e uma má racionalidade é já um recuo da crítica ao Iluminismo e uma tentativa de continuá-lo.



BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. *In*: BENJAMIN, W. **Obras escolhidas**: magia e técnica, arte e política. 3. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1985. p. 165-196. v. 1.

GAGO, V. **A razão neoliberal**. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

KURZ, R. **A democracia devora seus filhos**. Rio de Janeiro: Consequência. 2020.

KURZ, R. **Dinheiro sem valor**. Portugal: Editora Antígona, 2014.

KURZ, R. **O colapso da modernização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LÖWY, M. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. São Paulo: Boitempo, 2005.

MANDEL, E. **A crise do capital**. São Paulo: Ensaio, 1990.

OLIVEIRA, Francisco de. A dominação globalizada: estrutura e dinâmica da dominação burguesa no Brasil. *In*: BASUALDO, Eduardo M.; ARCEO, Enrique. **Neoliberalismo y sectores dominantes**: tendencias globales y experiencias nacionales. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006. p. 265-291. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/basua/C08DeOliveira.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2023.

SCHOLZ, R. O valor é o homem. **Revista Exit!/obeco-online**. [1992]. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rst1.htm>. Acesso em: 20 fev. 2023.

SCHWARZ, R. **As ideias fora do lugar**: ensaios selecionados. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

STREECK, W. **Tempo comprado**: a crise adiada do capitalismo democrático. São Paulo: Boitempo, 2018.

Recebido em: 16/02/2023.

Aceito em: 16/04/2023.





| ARTIGOS LIVRES |

SOCIEDADE DE CONSUMO E OS SENTIDOS E SIGNIFICADOS SOCIAIS DA NARRATIVA DO CONSUMO MINIMALISTA***CONSUMER SOCIETY AND THE SENSES AND SOCIAL MEANINGS OF THE MINIMALIST CONSUMPTION NARRATIVE***

Anderson Moebus Retondar *

Resumo

O presente artigo tem como principal objetivo compreender, a partir de um ponto de vista sociológico, a construção de narrativas que servem de orientação para novas práticas de consumo na sociedade contemporânea, especialmente aquelas que estão sob a égide do que se convencionou chamar consumo minimalista. Para tanto, analisamos os conteúdos dessas narrativas produzidos em redes sociais eletrônicas, especificamente através de alguns perfis públicos na rede social Instagram, onde percebemos nexos e contradições entre a construção dessas narrativas e a própria dinâmica de constituição e consolidação da moderna sociedade de consumo. Por fim, identificou-se que, muito mais do que um mecanismo de ativismo social, o qual seria marcado pelo incentivo a formas de ação coletiva como anteparo ao próprio sistema de consumo, o que está em jogo na construção dessas narrativas é a valorização de processos microsociais de individuação que, por meio de práticas de consumo minimalistas, reforçariam as relações de consumo como expressão de subjetividades.

Palavras-chave: sociedade de consumo; minimalismo; modernidade; subjetividades.

Abstract

The main objective of this article is to understand, from a sociological point of view, the construction of narratives that serve as guidelines for new consumption practices in contemporary society, especially those that are under the aegis of what is conventionally called minimalist consumption. Therefore, we analyze the contents of these narratives produced in electronic social networks, specifically through some public profiles on the social network Instagram, where we perceive links and contradictions between the construction of these narratives and the dynamic of constitution and consolidation of the modern consumer society. Finally, it was identified that, much more than a mechanism of social activism, which would be marked by the incentive to forms of collective action as a reaction to the consumption system itself, what is at stake in the construction of these narratives is the appreciation of micro social processes of individuation that, through minimalist consumption practices, would reinforce consumer relations as an expression of subjectivities.

Keywords: consumer society; minimalism; modernity; new subjectivities.

* Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, Brasil. E-mail: andretondar@gmail.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

Introdução

A constituição da sociedade de consumo a partir do século XVIII e seu posterior desenvolvimento ao longo dos séculos subsequentes foram marcados, em grande medida, pela dinâmica da massificação e padronização social de indivíduos e grupos, processo alavancado pelo desenvolvimento das forças do mercado, da prevalência da moda, do desenvolvimento dos sistemas de comunicação de massa, da indústria cultural, entre outros processos que evidenciaram a força das estruturas sociais sobre a ação dos indivíduos.

Tal fenômeno foi amplamente debatido no âmbito das ciências sociais por meio de um conjunto de análises que destacaram a força dessas estruturas sobre a autonomia dos sujeitos, desde suas escolhas de consumo cultural até a formação do gosto individual, destacando-se as abordagens teóricas, e que se tornaram hoje clássicas em relação ao tema, dos chamados autores frankfurtianos, especialmente Adorno e Horkheimer (1990), durante a primeira metade do século XX, passando, posteriormente, a ser reelaboradas por análises desenvolvidas na França por Edgard Morin (1986), Jean Baudrillard (1991), e em larga medida por Pierre Bourdieu (2007), atingindo sua expressão mais recente e significativa por meio do pensamento do eminente sociólogo polonês Zigmunt Bauman (2008).

Apesar das distinções que evidentemente perpassam o conjunto dessas análises, é possível perceber um aspecto comum entre elas, transfigurado numa espécie de denúncia acerca dos processos responsáveis por produzir, gradativamente, a objetificação e, por conseguinte, a alienação dos indivíduos e suas subjetividades através tanto de processos de padronização social dos gostos quanto por meio de *determinações* que orientariam suas escolhas de consumo, seja por meio da indústria cultural, da publicidade ou mesmo de um sistema de distinção social que, de um modo ou de outro, resultam da expansão do consumismo como artífice civilizatório do capitalismo industrial e pós-industrial.

No entanto, ao mesmo tempo que na literatura mais recente sobre o tema é possível perceber análises que ratificam essa perspectiva clássica, a qual apregoa o aspecto de *objetificação* e alienação social através da expansão da lógica do consumismo para as mais diversas esferas da vida social, é também visível a emergência de um conjunto de



análises tanto no âmbito da sociologia quanto nos estudos antropológicos que irá perceber a esfera do consumo como um espaço privilegiado para a manifestação de identidades, desejos, formas de expressão social e subjetividades.¹ No interior dessa última perspectiva, vale ressaltar, o que estaria em jogo seria precisamente a percepção da esfera do consumo como campo de *mediação social*, mais do que uma estrutura que se imporia à autonomia dos sujeitos.

Nesse sentido, a crítica proposta por essa nova perspectiva em relação àquela visão mais estruturalista estará centrada tanto em relação à negação do paradigma da distinção social, apontando seus limites e equívocos quando compreendido enquanto o sistema estruturante da ação de consumo dos indivíduos², como também em relação à tese que conecta de maneira indissociável a ação consumista como expressão de alienação social.

Não iremos, pelo próprio escopo deste trabalho, deter-nos a pormenorizar tal debate e os argumentos que estão aí em jogo, apenas é importante para nossos objetivos aqui salientar a emergência dessa nova forma de percepção sobre a esfera do consumo que prevê, no contexto das sociedades contemporâneas, um movimento crescente de desregulamentação da atividade de consumo em relação a determinações estruturais, sejam elas de qualquer natureza.

Partindo então dessa perspectiva, questões como a formação de identidades, constituição de imaginários, lutas simbólicas entre classes e toda uma gama de questões que envolvem diretamente ou indiretamente as mais diversas esferas sociais podem agora ser lidas e problematizadas através do mundo do consumo que se transfigura em campo de mediação social, tanto a partir dos macro agentes de sua formação e difusão, como a indústria cultural, o mercado e a publicidade, entre outros, quanto através da micro análise baseada nas práticas de consumo de indivíduos e grupos, que por esse intermédio manifestam subjetividades e valores, estabelecem relações de sociabilidade e, no limite, atuam politicamente por meio de suas escolhas de consumo.

¹ Sob essa última perspectiva, poderíamos destacar as análises de Douglas e Iserwood (2006), Campbell (2001) e, principalmente, Lipovetsky (2007).

² Destaca-se aí a crítica produzida por Mary Douglas e Iserwood (2006) no seu livro clássico: *O mundo dos bens*.



Se formos nos deter especificamente sobre este último aspecto da questão, que envolve a politização da esfera da demanda, iremos perceber questões importantes que emergem no debate contemporâneo, entre as quais podemos destacar aquelas que envolvem os chamados movimentos anticonsumo, expressas por noções como *consumo político*, *consumo consciente*, *consumo sustentável*, e que, de um modo ou de outro, irão encontrar expressão, entre outras denominações, naquilo que se convencionou chamar de *consumo minimalista*, o qual será o foco deste trabalho.

Cabe, no entanto, antes de adentrarmos na seara específica do consumo minimalista e seus sentidos, uma palavra acerca do próprio sentido do que seja a ideia, em sentido lato, de minimalismo.

Originalmente criado no âmbito da esfera da arte a partir da segunda metade do século XX nos EUA, o movimento artístico minimalista apregoava a valorização de uma estética sem excessos, marcada pela mínima utilização de recursos técnicos na elaboração das obras de arte as quais deveriam ter uma característica mais essencialista, no sentido de expressar apenas o que for significativo por meio de uma estética sóbria, ou seja, “em defesa à autenticidade da ideia sobre a aparência final da obra de arte, surge o movimento minimalista cujo objetivo seria concentrar ao máximo a variedade em uma única imagem, reduzida em si mesma” (ROJAS; MOCARZEL, 2015, p. 132).

O princípio fundamental do minimalismo seria, desse modo, definido não pela defesa incontestada da constante redução de elementos na composição do objeto artístico, mas ao contrário, pela valorização da intensidade e relevância de determinados elementos que seriam decisivos para determinar, tanto quanto comunicar, a essencialidade da obra. O que se condena, neste caso, não é apenas o excesso, mas antes, a superficialidade que se manifesta através do excesso de elementos que se tornam acessórios.

Os temas da qualidade sobre a quantidade, do essencial sobre o não-essencial se encontram aí transfigurados na forma de expressões tanto artísticas quanto sociais, e será exatamente sob o prisma deste princípio essencialista que a perspectiva do minimalismo irá se expandir para os diversos campos da vida social, em especial para aquele que aqui nos interessa mais de perto, o campo do consumo, impulsionado em grande medida pelos debates contemporâneos acerca da sustentabilidade, preservação e consumo responsável.



Nesse sentido, quando referente à esfera da demanda, o princípio minimalista pode ser representado por um tipo de consumidor que percebe suas experiências de consumo como uma forma de ação mais consciente, revelada pela integração entre consumidor/objeto/sociedade, transfigurando-o, deste modo, em sujeito ativo no movimento de controle do consumismo desenfreado e seu impacto na degradação tanto do ambiente físico quanto do ambiente social. Ou seja,

a escolha pelo estilo de vida minimalista está diretamente relacionada a mudanças no consumo. Os minimalistas deixam de consumir produtos supérfluos com frequência, alguns deles evitando ao máximo consumo que não seja essencial. Passaram a consumir com frequência apenas produtos que consideram necessários e muitas vezes escolhem opções com maior padrão de qualidade para maior durabilidade. Também é possível dizer que eles compram itens de segunda mão e costumam doar ou vender o que não consideram útil. (OLIVEIRA; PAULA, 2021, p. 14)

A pergunta que se manifesta aqui de forma latente seria exatamente como se deu tal mudança no comportamento de uma parcela dos consumidores, quais os mecanismos responsáveis por este movimento que, de um modo ou de outro, se opõe à ideia amplamente difundida sobre o consumidor moderno como um sujeito ávido pela procura incessante de novidades.

Seria obviamente arriscado tentar propor uma causalidade única como resposta para determinado fenômeno. O que talvez seja razoável dizer é que todo o debate que povoa o imaginário contemporâneo sobre a crise de sustentabilidade e que ameaça a manutenção da vida no planeta possa ser um dos caminhos na mudança de direção acerca das práticas consumistas que, diga-se de passagem, apresenta-se ainda de forma incipiente, porém não menos heurística para compreendermos alguns movimentos que perpassam a dinâmica da sociedade de consumo no atual contexto social.

Entre tais movimentos, uma questão que se impõe e se encontra diretamente relacionada a esta dinâmica é a chamada politização da esfera do consumo.

A ideia de um consumo político, uma perspectiva alavancada por um conjunto de autores e pesquisas realizadas a partir do final do século passado, especialmente nos EUA, apregoa que, mais do que um sujeito político em seus termos clássicos, o consumidor contemporâneo se torna cada vez mais um agente que se utiliza da esfera da demanda



como espaço de mediação para a realização de valores e códigos ético-morais por meio de suas práticas consumistas.

Dito de outro modo, tal ideia procura, por um lado, apresentar a crescente proatividade do consumidor, amplificando sua autonomia subjetiva, definindo-o como um agente cada vez menos suscetível aos apelos do capitalismo de consumo.

Por outro lado, tenta demonstrar como as práticas dos consumidores não se encontram restritas apenas a uma lógica puramente econômica, mas, antes, se caracterizam também como expressão de valores, ideologias e identidades, o que implica em dizer que, cada vez mais, essas práticas produzem um entrelaçamento entre as diferentes esferas da vida social, que agora se tornam mediadas pela atividade consumista.

No interior desse contexto, o crescente movimento minimalista, que se agrega à esfera do consumo, transforma-se em um campo de análise privilegiado para se observar o entrelaçamento e trânsito entre as diferentes esferas de valor, tal qual o sentido original definido por Weber (1982) quando se refere à ação social como forma de mediação e intercâmbio entre distintas esferas sociais.³

A constante absorção de discursos ético-morais como orientadores das ações de consumo de seus praticantes, tais como sustentabilidade, preservação, salubridade, estilo de vida saudável, liberdade, entre outros, colocar-se-ia, neste caso, como exemplo do trânsito entre as diferentes esferas da vida social, especialmente o trânsito entre as esferas econômica, cultural e política, se contraponto assim a uma visão amplamente difundida sobre o consumidor moderno na qual ele é percebido em sua ação como uma ação *impulsiva/compulsiva* orientada essencialmente pela dinâmica da insaciabilidade e descartabilidade típicas do consumismo moderno.

³ No que se refere à relação entre ação social e esferas de valor, vale destacar a esclarecedora contribuição dada por Cohn (1986) sobre o assunto. Como destaca o autor, “[...] já foi assinalado, no comentário sobre a sociologia da religião de Weber, a importância que ele dá à autonomia interna das diferentes esferas da existência humana – ou mais precisamente, da ação social orientada por sentidos particulares, como é o caso da ação econômica [...]. A importância fundamental da referência ao agente individual, nesse ponto, consiste em que ele é a única entidade em que os sentidos específicos dessas diferentes esferas da ação estão simultaneamente presentes e podem entrar em contato. Ou seja, se as diversas esferas da existência correm paralelas, movidas pelas suas ‘legalidades próprias’ e se está afastada a ideia de alguma delas ser objetiva e efetivamente determinante em relação às demais, a análise das relações entre elas (ou melhor, entre seus sentidos) só é possível em referência a essa entidade que as sustenta pela sua ação e é a portadora simultânea de múltiplas delas: o agente individual” (COHN, 1986, p. 28-29, grifos do autor).

Dito de outra forma, a ação de consumo se transfiguraria em uma *ação política* significativa, orientada pela perspectiva de gerar algum impacto na ordem social. Como destaca Portilho (2009) a respeito do tema:

O fenômeno da “participação via consumo”, ou “consumo político”, parece representar uma forma de ação política inovadora e não-institucionalizada que, ao contrário da privatização da política, pode ser analisada como uma ampliação da política para além do espaço dos mercados e da vida cotidiana. (PORTILHO, 2009, p. 83, grifos da autora).

Caberia, no entanto, indagar se estaríamos, nesse contexto, diante de um fenômeno no qual a cultura de consumo se mescla à vida ética gerando práticas que supostamente buscam se contrapor a um sistema de valores predominante, que apregoa o consumismo exacerbado, tornando-se dessa maneira uma forma de ativismo social ou, de outro modo, essas mesmas práticas poderiam ser percebidas como uma estratégia inerente ao próprio sistema de consumo que as engendra como forma de autolegitimação a partir de um *consumo consciente, minimalista*, voltado para o próprio bem estar do indivíduo, transfigurando-se, mais do que em formas políticas de ação, em uma narrativa que visa autolegitimar o próprio sistema de consumo difundido pela ordem capitalista, conferindo-lhe apenas uma espécie de roupagem mais adequada às demandas da vida contemporânea.

Algumas questões derivam da indagação anterior, e que poderiam ser equacionadas da seguinte forma: em que medida as representações que envolvem as práticas de consumo minimalistas revelariam uma postura de ativismo social ou, ao contrário, seriam atividades que envolvem um movimento de *hiperindividualização*, voltadas apenas ao escopo do ambiente cotidiano de seus praticantes? Quais identidades estariam sendo mobilizadas e/ou performadas através das mensagens que visam legitimar as práticas minimalistas? E por fim, como o imaginário que envolveu todo o desenvolvimento da sociedade de consumo, como a busca do prazer e o alcance da felicidade via consumo, encontra-se redesenhado na narrativa do consumo minimalista?

Para tentarmos, de modo preliminar, lançar alguma luz sobre essas questões, iremos recorrer à análise das narrativas que visam difundir as práticas de consumo minimalistas por meio das redes sociais eletrônicas.

Cabe aqui, uma breve palavra sobre a relação entre ordem social e o fenômeno da comunicação eletrônica no contexto contemporâneo, especialmente por intermédio



dessas redes, que assumem um papel cada vez mais crescente no cotidiano de indivíduos e grupos, agindo como espaços de mediação entre eles e a ordem social mais geral.

A primeira questão que parece se impor se refere àquilo que poderíamos definir como uma espécie de *ethos* midiático que, como destacou Muniz Sodré (2009), caracterizar-se-ia “...pela manifesta articulação dos meios de comunicação e informação com a vida social. Ou seja, os mecanismos de inculcação de conteúdos culturais e de formação das crenças são atravessados pelas tecnologias de interação ou contato” (SODRÉ, 2009, p. 8).

Se tomarmos como princípio o avanço dos processos de midiatização das relações e práticas sociais na contemporaneidade, é plausível afirmar que há um crescente deslocamento dos espaços onde se desenvolviam tradicionalmente essas relações e práticas, marcados por sua materialidade, para novos espaços que são essencialmente virtuais, ou seja, espaços altamente racionalizados e desterritorializados, nos quais se estabelecem relações de sociabilidade, constituição e manifestação de identidades e subjetividades, independentemente de contato face a face, acentuando aquilo que Giddens (1991) muito bem definiu como um processo — típico da modernidade — de desencaixe entre as relações sociais e seus contextos de interação.

Tal fenômeno tornou possível a redefinição dos sentidos das ações dos sujeitos e, especialmente, sua orientação a partir de narrativas que são construídas nos espaços virtuais de interação. Nesse contexto, é mister afirmar que as práticas de consumo não escapam a essa nova realidade.

Se é fato que o poder dos artífices tradicionais da comunicação social ainda detém grande força na orientação das práticas de consumo para o conjunto da sociedade, ao mesmo tempo é possível observar um movimento cada vez mais crescente de novas *fontes de orientação* que se colocam como espaços concorrentes àqueles artífices tradicionais, especialmente por intermédio das tecnologias da comunicação virtual, que vêm se tornando decisivas na formação de mentalidades e imaginários.

Nessa perspectiva é que propomos pensar o crescente movimento que se difunde precisamente nas redes sociais eletrônicas, do chamado consumo minimalista, seus significados e sentidos sociais. Faremos isso analisando mensagens veiculadas em dois



perfis públicos⁴ na rede digital *Instagram* que, juntos, abarcam um universo direto de aproximadamente 135 mil seguidores.

Procuraremos analisar o conteúdo das mensagens⁵ que atuam como guia de orientação para seus usuários a partir de uma perspectiva socioantropológica, tentando perceber a dinâmica de construção de suas narrativas em relação às práticas de consumo em nosso atual contexto social.

Sob essa perspectiva, uma primeira questão que podemos verificar na construção daquilo que iremos chamar de *narrativa do consumo minimalista* é o confronto com o que poderíamos definir como o *princípio ontológico* do consumismo no capitalismo moderno, ou seja, o princípio, que inclusive se tornou ponto de consenso no interior do debate socioantropológico sobre o tema, de que para além da satisfação direta de necessidades objetivas, o que está em jogo nos processos e práticas de consumo no capitalismo moderno é a agregação de elementos simbólicos e significativos que visam conferir sentidos diversos ao bem/objeto de consumo para além de seu valor de uso.

Tal movimento se encontra fortemente demarcado no pensamento social desde a clássica teoria do fetichismo de mercadoria de Marx até a contemporânea perspectiva do fetichismo da subjetividade proposta por Bauman (2008), passando pelos paradigmas da distinção social desde Veblen (1985), Baudrillard (1991) e Bourdieu (2007), até a mais recente abordagem do princípio hedonista do consumo expresso na análise de Campbell (2001).

Isto significa dizer que — apesar das diferentes respostas propostas no cerne da teoria social sobre a lógica e dinâmica da sociedade de consumo — uma coisa é certa: o desenvolvimento do consumismo moderno implica, antes de tudo, num processo de deslocamento do valor de uso dos objetos para seu valor signático.

É exatamente sobre esse princípio que a narrativa do consumo minimalista irá se colocar, em um primeiro momento, em oposição. Mais precisamente, irá se apresentar

⁴ Trata-se dos perfis na rede social *Instagram*: @senhorita minimalista, com 25 mil seguidores, e @seja.minimalista, com 108 mil seguidores.

⁵ Iremos utilizar como método privilegiado deste inquérito a análise de conteúdo a partir da perspectiva desenvolvida por Laurence Bardin, a qual, conforme define a autora, se constitui como “um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos, objetivos e sistemáticos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens” (BARDIN, 2016, p. 42).



como uma forma de sua negação ao propor uma espécie de resgate do princípio utilitarista no processo de consumo de bens a partir de dois pressupostos: primeiro, seu princípio lógico/racional a partir do qual o consumo deve estar atrelado ao uso dos bens como uma forma de escolha racional e, segundo, que o alcance de uma vida mais plena dependeria diretamente da realização desse primeiro movimento na medida em que libertaria o consumidor da pressão exercida pelo sistema de consumo em obter cada vez mais bens e objetos, logo uma vida mais *livre*.

O tema da *liberdade* irá, inclusive, perpassar toda a construção da narrativa do consumo minimalista no sentido de uma *libertação* das amarras e tentáculos produzidos por um sistema de consumo opressor, responsável por gerar angústia e ansiedade, conforme podemos perceber nas mensagens a seguir:

O exercício do desapegar exige paciência, é dolorido de início, mas é ao mesmo tempo **libertador e traz muito mais leveza para sua casa, para sua vida.** (informação verbal, grifo nosso) ⁶

Ser livre do que não te deixa livre./ Sacrifique o luxo hoje para desfrutar da liberdade amanhã.⁷

Minimalismo é para muitos, vazio... **e para poucos, liberdade.**⁸

Quanto mais compramos **sem precisar...** mais ficamos **angustiad**os e **ansiosos.**⁹

A narrativa minimalista irá confrontar, assim, o próprio princípio fundador do consumismo moderno ao propagar uma espécie de retorno e hipervalorização do utilitarismo e do consumo do necessário como requisitos da felicidade frente aos processos massivos da contemporânea sociedade de consumo, que apregoam o consumo do supérfluo, do efêmero, conforme podemos observar nas seguintes mensagens:

É melhor ter menos coisas priorizando a qualidade, do que ter muitas coisas desnecessárias.¹⁰

O tempo dissolve o desnecessário e preserva apenas o essencial.¹¹

⁶ Capturado do Instagram: @seja minimalista. Acesso em: 15 set. 2022.

⁷ Idem. Acesso em: 4 abr. 2022.

⁸ Idem. Acesso em: 7 jan. 2022, grifo nosso.

⁹ Idem. Acesso em: 4 set. 2022, grifo nosso.

¹⁰ Idem. Acesso em: 18 nov. 2022.

¹¹ Idem. Acesso em: 24 jan. 2023.



Ame pessoas, use coisas. O oposto nunca funciona.¹²

Na hora das compras é importante saber o que deseja e ser intencional nas escolhas. Claro que às vezes aparecem promoções imperdíveis, mas lembre-se das perguntas abaixo para não acabar com coisas demais e sem uso em casa: Eu preciso disso? Eu vou usar? Onde vou guardar? Esta compra pode esperar? Combina com o meu estilo? Posso pedir emprestado a alguém? (informação verbal)¹³

SE VOCÊ ESCOLHEU MANTER, ENTÃO USE!

Você tem uma coleção de CDs, mas não escuta? pratos e copos guardados esperando pela ocasião certa? roupas novas que mofam no guarda-roupa? É um desperdício guardar algo apenas para uma ocasião especial se você pode começar a usar hoje. Mantenha o que é importante para você, mas use.¹⁴

Podemos assim observar como a narrativa do consumo minimalista se antepõe a algumas questões que se tornaram decisivas no alavancamento da própria sociedade de consumo como, por exemplo, a constante aquisição de bens supérfluos e o uso deles como símbolos de distinção social.

Especificamente sob esta última questão, na qual a ação de consumo se encontra associada ao reconhecimento por um *outro*, especialmente por meio do consumo de bens de luxo¹⁵, a narrativa minimalista irá se colocar em posição de forte oposição a isso ao propor uma espécie de *consumo intimista*, voltado para si; um consumo no qual as escolhas devem se reportar, exclusivamente, ao bem-estar individual, conforme se observa nas mensagens a seguir:

Tenha histórias para contar, não coisas para mostrar.¹⁶

Luxo é ter em casa apenas o que faz sentido.¹⁷

Status é comprar coisas que você não quer, com o dinheiro que você não tem, a fim de mostrar para gente que você não gosta uma pessoa que você não é.¹⁸

Como é possível perceber, a exacerbação da individualidade é um aspecto marcante da narrativa do consumo minimalista. A ideia do consumo *para si* e não *para*

¹² Idem. Acesso em: 3 jan. 2022.

¹³ Capturado do Instagram: @senhoritaminimalista. Acesso em: 12 jan. 2023.

¹⁴ Idem. Acesso em: 3 set. 2021, grifo da autora.

¹⁵ Sobre esse tema, uma importante contribuição é o texto de Renato Ortiz, *Cultura e modernidade* (1991), no qual o autor irá tratar da importância do consumo de bens de luxo no século XIX pela burguesia francesa como elemento burguês de distinção e diferenciação social.

¹⁶ Capturado do Instagram: @seja.minimalista. Acesso em: 28 dez. 2022.

¹⁷ Idem. Acesso em: 14 dez. 2022.

¹⁸ Idem. Acesso em: 29 set. 2022.



o outro é uma de suas tônicas, reforçando aquilo que apregoava Lipovetsky (2007) ao falar sobre as mudanças na sociedade de consumo contemporânea onde, como destacou o autor,

[...] das coisas, esperamos menos que nos classifiquem em relação aos outros e mais que nos permitam ser mais independentes e mais móveis, sentir sensações, viver experiências, melhorar nossa qualidade de vida, conservar juventude e saúde. Naturalmente as satisfações sociais diferenciais permanecem, mas quase já não são mais que uma motivação entre muitas outras, em um conjunto dominado pela busca das felicidades privadas. O consumo “para si” suplantou o consumo “para o outro”, em sintonia com o irresistível movimento de individualização das expectativas, dos gostos e dos comportamentos. (LIPOVETSKY, 2007, p. 42, grifo do autor).

Nesse sentido, procura-se demarcar, por intermédio da narrativa do consumo minimalista, uma oposição entre sujeito e objeto, indivíduo e coisa, ou seja, uma oposição entre uma ordem objetiva, dada pelo mundo dos bens, e uma outra, subjetiva e hiper individualizada, na qual a realização plena do *sujeito* reside para além do mundo concreto do universo do consumo, numa espécie de *metafísica da subjetividade*.

A cada dia que passa estamos mais cheios de coisas e **mais vazios de nós mesmos**.¹⁹

A beleza que não podemos ver é a que mais encanta.²⁰

Tenha menos, esteja mais.²¹

As memórias não estão nos objetos, elas estão em você.²²

As melhores coisas da vida, não são coisas.²³

Minimalismo é o vazio que te preenche.²⁴

Atrelado a isso se define um outro tema, que mais fortemente percorre toda a narrativa do consumo minimalista, ou seja, o tema da leveza.

Ter um estilo de vida *leve* pressupõe, no jargão minimalista, *destralhar*, o que significa literalmente se livrar do excesso de bens, objetos e coisas em desuso. Ao mesmo tempo, implica também em uma mudança nas representações sobre como viver dentro de

¹⁹ Capturado do Instagram: @seja.minimalista. Acesso em: 17 set. 2022, grifo nosso.

²⁰ Idem. Acesso em: 20 jun. 2022.

²¹ Idem. Acesso em: 1 abr. 2022.

²² Idem. Acesso em: 31 mar. 2022.

²³ Idem. Acesso em: 1 set. 2022.

²⁴ Idem. Acesso em: 30 nov. 2022.



um sistema que impele os sujeitos a consumirem de forma constante e descoordenada, valorizando a apropriação excessiva de coisas, conforme podemos observar nas mensagens abaixo:

6 dicas para deixar sua vida mais leve:

1 – Priorize pessoas, e não coisas; 2 – Permaneça em silêncio (sua motivação não pode ser apenas por compartilhar sua vida com as outras pessoas); 3 – Conheça suas coisas; 4 – Gaste com sabedoria (use seus recursos com cuidado, de forma moderada e sustentável); 5 – Viva a experiência (prefira a experiência ao invés do bem material...); 6 – Liberte-se da opinião alheia (viva sem medo de ser julgado e sem ficar agradando aos outros).²⁵

Minimalismo é a arte de conquistar uma vida mais leve, mais intensa e mais feliz.²⁶

Seja leve, gente carregada demais não voa.²⁷

A ideia de *leveza* remete, assim, diretamente a um sentido de *limpeza* e *purificação* que abrange desde o desapego dos espaços físicos até o conjunto da vida dos indivíduos, ou seja, romper com o excesso, descartar o não essencial em todos os âmbitos da vida dos sujeitos, o que significa, em última instância, conquistar um estilo de vida mais *limpo*, condição essa para uma vida plena e feliz.

Tal ideia de *limpeza*, que perfaz a narrativa minimalista, parece se reportar ao sentido de uma subjetividade que somente será pura quando liberta do excesso do mundo dos bens, numa espécie de oposição entre uma natureza asséptica (na qual reside a real subjetividade dos indivíduos) e uma cultura de consumo deteriorada (em que perdura todo excesso, o supérfluo e desnecessário que produzem tensão e desequilíbrio).

Romper com um sistema de consumo que leva à acumulação desenfreada de coisas se torna, portanto, condição essencial para romper com a *bagunça* gerada pelo excesso de acumulação, significa se *purificar* por meio do reestabelecimento de uma ordem. Tal perspectiva pode ser percebida nas mensagens abaixo:

Organizar sua vida muda mais do que a aparência e a sensação de sua casa. Abre espaço para sua alma descobrir que a felicidade não está em todo aquele excesso de coisas.²⁸

²⁵ Idem. Acesso em 3 nov. 2022.

²⁶ Idem. Acesso em: 23 dez. 2022.

²⁷ Capturado do Instagram: @seja.minimalista. Acesso em: 19 set. 2022.

²⁸ Capturado do Instagram: @senhoritaminimalista. Acesso em: 10 jan. 2023.



Bagunça não é apenas o que está no chão da sua casa. É o que está entre você e a vida que você quer viver.²⁹

Organizar é um processo que simplifica sua vida, mas... é melhor ter menos coisas para organizar.³⁰

Tal sentido de *organização* colocado diretamente em oposição à noção de *bagunça*, que se expressa fortemente na narrativa do consumo minimalista, irá nos remeter àquilo que Zigmunt Bauman (1998), ao falar sobre a questão da constante procura de uma vida asséptica na modernidade, irá apontar como uma relação indissociável entre pureza, ordem e os espaços sociais. Como nos diz o autor,

Não há nenhum meio de pensar sobre a pureza sem ter uma imagem da “ordem”, sem atribuir às coisas seus lugares “justos” e “convenientes” – que ocorre serem aqueles lugares que elas não preencheriam “naturalmente”, por sua livre vontade. O oposto da “pureza” – o sujo, o imundo, os “agentes poluidores” – são coisas “fora do lugar”. Não são as características intrínsecas das coisas que as transformam em “sujas”, mas tão somente sua localização e, mais precisamente, sua localização na ordem de coisas idealizada pelos que procuram a pureza. (BAUMAN, 1998. p. 14, grifo do autor).

O princípio minimalista irá, desse modo, reforçar a ideia de que os espaços que compõem a vida não devem ser ocupados pelos objetos de uma forma excessiva e desordenada, o que resultaria em *sujar*, *poluir* o ambiente, seja ele físico, social ou da subjetividade dos indivíduos.

Se o imperativo da sociedade de consumo reside em colonizar ao máximo as diversas esferas da vida social, ocupando seus espaços de forma absoluta, a narrativa minimalista procura romper com essa lógica, porém não por meio da difusão de um *ethos* anticapitalista mas, antes, como uma decisão subjetiva do indivíduo visando a um estilo de vida mais leve, puro, o que significa, em última instância, adquirir aquilo que é significativo para os sujeitos por intermédio de suas ações, incluindo aí suas ações de consumo.

É possível perceber, nesse caso, uma certa ambivalência na construção da narrativa do consumo minimalista na medida em que, se num primeiro momento se

²⁹ Capturado do Instagram: @seja.minimalista. Acesso em: 16 mai. 2022.

³⁰ Capturado do Instagram: @senhoritaminimalista. Acesso em: 24 jun. 2022.



apregoa o rechaço ao consumo do desnecessário, do supérfluo e do luxo, num segundo momento, esse tipo de consumo também se legitima quando colocado sob o prisma da escolha do sujeito como forma de expressão de sua individualidade, conforme podemos observar nas mensagens a seguir:

Mantenha aquilo que você ama de verdade. Não é porque eu sou minimalista que eu não posso manter as coisas que me dão alegria por perto. Não há problema em guardar o que é importante para você, desde que use, sinta e ame.³¹

Mantenha na sua vida o que é importante para você, que te faça feliz quando olha para aquilo, sente, ou usa... Dá para ser minimalista e ter uma coleção de canecas, por exemplo. Se você ama, mantenha.³²

Não se sinta culpado por manter na sua vida aquilo que é importante para você, por mais que a sociedade julgue isso como desnecessário.³³

Minimalismo não é sobre gastar menos, é sobre gastar melhor.³⁴

Pode-se dizer, nesse caso, que no final das contas, o que está em jogo não é a aquisição ou não dos bens, mas sim a racionalidade imputada no processo de aquisição. Ou seja, mais do que o acúmulo, é a irracionalidade marcada pela impulsividade que orienta o consumidor moderno que deve ser rechaçada.

Sob esse aspecto, seria possível identificar, com as devidas precauções teóricas que o tema exige, obviamente, uma correlação entre a narrativa do consumo minimalista e o próprio *ethos* do protestantismo ascético, tal qual definido por Weber (2004), especialmente sob a perspectiva na qual esse *ethos* estaria ligado à condenação do dispêndio desnecessário e à fruição do luxo em favor de uma ética da poupança e do gasto racional.

A narrativa do consumo minimalista irá, em alguma medida, recuperar esse *ethos*, transfigurando-o por meio de uma roupagem contemporânea, sem condenar o consumo desordenado e supérfluo como um pecado, tal qual na lógica protestante retratada com precisão por Weber (2004) em sua obra capital, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, mas sim como uma barreira para se atingir a felicidade, como podemos ver refletido nas mensagens a seguir:

³¹ Capturado do Instagram: @senhoritainimalista. Acesso em: 2 dez. 2022.

³² Idem. Acesso em: 2 dez. 2022.

³³ Idem. Acesso em: 6 dez. 2022.

³⁴ Capturado do Instagram: @seja.minimalista. Acesso em: 9 set. 2022.



Minimalismo não é ter nada, e sim ter tudo que te faz feliz.³⁵

Quando você compra algo que não precisa...

Você gasta aquele **dinheiro suado** que demorou para poupar....

Você gasta **seu tempo** para juntar esse dinheiro;

Você gasta **sua energia** trabalhando para aquilo;

Você gasta **sua dedicação** em construir algo novo;

Enfim, você acabou **roubando de si mesmo**.³⁶

5 Erros que te impedem de guardar dinheiro:

1 – Você acredita que gasta pouco; 2 – Não tem o hábito de poupar; 3 – Possui apenas uma fonte de renda: hoje em dia existem milhares de formas de empreender...4 – você parcela toda a compra; 5 – Não investe em conhecimento.³⁷

Como podemos perceber, aí se encontram os ingredientes de uma vida ascética baseada no controle do dispêndio, em favor de uma ética da poupança e do empreendimento. Mas, ao mesmo tempo, é um movimento que reforça a busca da felicidade e da liberdade como componentes idealizados de um estilo de vida para além da lógica do consumismo moderno.

Pensar essa narrativa como uma forma de ativismo político em relação ao sistema de consumo talvez não seja algo muito preciso. Ao contrário, parece que estamos diante de uma tentativa, no campo microssocial, de reordenar esse sistema a partir de um conjunto de princípios que agrupam pragmatismo utilitário e um sentido de subjetivação das práticas de consumo que visam recuperar, ao menos no plano simbólico, o próprio ideal moderno do indivíduo racional.

Dito de outro modo, é a esse ideal do indivíduo liberal, monádico, que reforça e ratifica sua individualidade a partir do princípio da escolha racional, apesar de qualquer tipo de orientação sistêmica, percebida no caso como instrumento de alienação social, que a narrativa do consumo minimalista parece justificar

Ao condenar a aquisição e acúmulo desenfreados de bens e objetos, tal narrativa irá inspirar uma perspectiva que, à primeira vista, encontra-se marcada por uma apologia ao anticonsumo e *antissistêmica*. No entanto, um exame mais detalhado nos informa que

³⁵ Capturado do Instagram: @seja.minimalista. Acesso em: 21 out. 2022.

³⁶ Idem. Acesso em: 9 nov. 2022, grifo nosso.

³⁷ Idem. Acesso em: 5 dez. 2022.



não é isso que está em jogo, mas sim a redefinição do próprio campo do consumo como espaço de mediação no qual o indivíduo exerceria sua autonomia e subjetividade, visando alcançar satisfação e felicidade por meio do uso de bens e objetos que, para ele, seriam carregados de significados.

Nesse caso, reforçaria, paradoxalmente, a própria atividade de consumo como condição para o estabelecimento do bem-estar dos indivíduos, desde que, evidentemente, tal atividade seja racionalmente controlada, seja sob a égide de uma racionalidade instrumental, seja por meio de uma racionalidade orientada por valores.

De um modo ou de outro, não estaríamos diante de uma perspectiva que nega a atividade de consumo enquanto mecanismo social de produção e reprodução simbólica — e valeria dizer, enquanto instrumento de fetichização dos objetos —, mas sim uma crítica ao seu uso descontrolado.

O princípio do utilitarismo, que se institui enquanto um dos princípios que devem nortear a atividade de consumo na narrativa minimalista, passa, deste modo, a conviver de forma ambivalente com o princípio do valor-signo atribuído aos bens e objetos, o qual é inerente à própria lógica da sociedade de consumo.

Por fim, é importante ressaltar que, no interior deste contexto, seria de particular interesse questionarmos acerca da recepção dessas mensagens pelos usuários das redes, ou seja, em que medida e como essas visões de mundo, ideias, valores e todas as representações difundidas por essas narrativas são interiorizadas e ressignificadas pelos seus receptores, como são *filtradas* e, mais importante ainda, em que medida atuam como formas de orientação de suas práticas cotidianas. No entanto, esta é uma abordagem que, se foge aos limites deste trabalho, se configura como questão relevante para futuras abordagens sobre o tema.

Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. O iluminismo como mistificação das massas. In: LIMA, Luiz C. (org.). **Teoria da cultura de massa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p.169-214.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Ed. 70, 2016.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Ed.70, 1991.



- BAUMAN, Z. **Vida para o consumo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- BOURDIEU, P. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- COHN, G. Introdução. *In*: COHN, G. (org.). **Max Weber**. São Paulo: Ática, 1986. p. 5-34.
- DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.
- LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal**. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- OLIVEIRA, J.F.F.; PAULA, R. C. M. S. Motivações para uma vida minimalista e os impactos no consumo. **Consumer Behavior Review**, Recife, v. 5, n. 1, p. 1-16, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/cbr/article/view/246160/37110>. Acesso em: 23 abr. 2023.
- ORTIZ, Renato. **Cultura e modernidade**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PORTILHO, F. Sociabilidade, confiança e consumo na feira de produtos orgânicos. *In*: BARBOSA, Livia; PORTILHO, Fátima; VELOSO, Letícia. (org.). **Consumo: cosmologias e sociabilidades**. Rio de Janeiro: Mauad: EDUR, 2009. p. 59-84.
- ROJAS, Angelina Accetta; MOCARZEL, Marcelo Maia Vinagre. Da cultura visual à cultura material: o minimalismo como forma de expressão na sociedade de consumo. **ALCEU: Revista de Comunicação, Cultura e Política**, Rio de Janeiro, v.16, n.31, p. 131-140, 2015. Disponível em: <http://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/media/alceu%2031%20pp%20131-140.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2023.
- SODRÉ, Muniz. A interação humana atravessada pela midiatização. [Entrevista cedida a] **Graziela Wolfart**. **IHU On line – Revista do Instituto Humanitas**, São Leopoldo, RS, n. 289, 2009. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2476-muniz-sodre>. Acesso em: 23 abr. 2023.
- VEBLEN, T. **Teoria da classe ociosa**. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Coleção Os pensadores.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

Recebido em: 08/02/2023.

Aceito em: 15/04/2023.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n30.65751.p157-174>

ONDE ESTÃO AS MULHERES? Os lugares das artesãs na comunidade do Alto do Moura – PE

WHERE ARE THE WOMEN? The artisans' places in the Alto do Moura – PE community

Denise Clementino de Souza *

Jessica Rani Ferreira de Sousa **

Marcio Gomes de Sá ***

Myrna Suely Sila Lorêto ****

Resumo

As mulheres artesãs do Alto do Moura, centro de artes figurativas em Caruaru-PE, vêm ocupando espaços distintos na comunidade. Por um lado, projetam-se para o protagonismo no ofício, nos negócios e na política comunitária, por outro, são condicionadas a ocupar e permanecer em lugares menos valorizados socialmente, como é o caso das atividades domésticas e da pintura das peças. O objetivo deste trabalho é analisar os diferentes lugares que as mulheres artesãs vêm ocupando no Alto do Moura do século 21. A pesquisa teve natureza qualitativa. Foram realizadas 33 entrevistas com artesãos(as) e formadores(as) de opinião, além de 02 grupos focais, fotografias e observação de campo. Os resultados apontam que as artesãs, mesmo ocupando outros lugares nos últimos tempos, são oprimidas por vários mecanismos sociais, econômicos e culturais que, em geral, as mantêm em uma situação de poder desvantajosa na comunidade.

Palavras-chave: gênero; divisão sexual do trabalho; artesãs; artesanato no Alto do Moura.

Abstract

Craftswomen from Alto do Moura, a figurative arts center located in Caruaru-PE, have been occupying distinct spaces in the community. On the one hand, they project themselves to the protagonism in the craft, business and community politics, on the other hand, they are conditioned to occupy and remain in places that are less socially valued, such as domestic activities and painting of pieces. The objective of this paper is to analyze the different places that craftswomen have been occupying in Alto do Moura in the 21st century. The research was qualitative with 33 interviews

* Professora Associada da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil. Docente do Programa de Pós-Graduação em Gestão, Inovação e Consumo (PPGIC/UFPE) e do Programa de Pós-Graduação em Hotelaria e Turismo (PPHTUR/UFPE). Doutora em administração pela UFPE. E-mail: denise.csouza@ufpe.br

** Professora do Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN), Brasil. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal de Pernambuco (PROPAD/UFPE). E-mail: jessica.rani@ufpe.br

*** Professor Associado da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Brasil. Docente no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS/UFPB). Doutor em Sociologia pela Universidade do Minho/Portugal. E-mail: marciodesa@gmail.com

**** Professora Adjunta da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil. Doutora em administração pela UFPE. E-mail: myrna.loreto@ufpe.br.



conducted involving craftswomen or craftsmen and opinion makers, as well as 02 focus groups, photographs and observations. The results show that craftswomen, even occupying other places in recent times, are oppressed by social, economic and cultural mechanisms that, in general, keep them in a disadvantage power situation in the community.

Keywords: gender; sexual division of labor; craftswomen; craftwork in Alto do Moura.

1 Introdução

Não sabemos mais exatamente se ainda existem mulheres, se existirão sempre, se devemos ou não desejar que existam, que lugar ocupam ou deveriam ocupar no mundo. “Onde estão as mulheres?”

Simone de Beauvoir (2016, p. 09).

Inspirando-se na citação acima, este artigo tem como objetivo analisar os diferentes lugares que as mulheres artesãs vêm ocupando no Alto do Moura no século 21. Mesmo com a crescente luta dos movimentos feministas por igualdade de direitos, em sua maioria, as mulheres ainda ocupam posições inferiores quando comparadas aos homens em nossa sociedade.

No Brasil e em diversos lugares do mundo, isso decorre de características sociais, como o sistema sexo/gênero (RUBIN, 1993), o patriarcalismo (SCOTT, 1986) e o colonialismo (LUGONES, 2008), e se materializa na divisão sexual do trabalho (HIRATA; KERGOAT, 2007). Associado à maior inserção da mulher no mercado de trabalho, surgiram o acúmulo de papéis, a dupla jornada laboral, a atuação na informalidade e o trabalho precário para elas, em especial para as que atuam no setor do artesanato (BARROSO, 2018; NOGUEIRA, 2015; SEBRAE, 2013).

Fonte de renda para famílias ao redor do mundo, o artesanato é um ofício que impacta na diminuição da pobreza e no desenvolvimento regional, tanto nas áreas urbanas quanto rurais (SÁNCHEZ-MEDINA, 2018). Ele oferece oportunidades para as mulheres se sustentarem e manterem vivos os produtos, técnicas e conhecimentos tradicionais (ALVARADO; CUENTAS; FERNÁNDEZ, 2016), utilizando a criatividade como meio de resistência e inovação para a sua subsistência. Para além da questão produtiva, o artesanato ainda é um elemento sociocultural, pois dá sentido à vida da pessoa que realiza a atividade (RAMOS, 2013; KELLER, 2011), cria memórias afetivas (FIGUEIREDO,



2013) e perpetua a tradição permitindo que o fazer artesanal seja reproduzido e perpassado de geração em geração (ROCHA, 2014).

Na comunidade artesã do Alto do Moura, localizada na cidade de Caruaru-PE, os relatos históricos apontam que foi a partir das louceiras, mulheres que se dedicavam ao artesanato utilitário em barro, que este saber começou a ser transmitido entre as gerações das famílias que residiam na localidade (FERREIRA; SILVA FILHO, 2009). Naquela época, era comum ver crianças, filhos(as) de louceiras, brincando com o barro utilizado pelas suas mães no trabalho, e foi assim que o Mestre Vitalino Pereira dos Santos (1909-1963) criou suas primeiras peças artesanais, levando-as para vender na feira, ainda criança, dando início à difusão do que passou a se denominar de arte figurativa em barro.

Além dos animais que fazia para brincar, Vitalino passou a representar em barro cenas do cotidiano do interior do Nordeste de seu tempo, e foi assim que surgiram peças como “os retirantes”, “o trio de forró pé-de-serra” etc. Tido por muitos como um “cronista em barro”, Vitalino teve e tem suas peças expostas em diversos museus e acervos de arte popular nacionais e internacionais. Atribui-se ao seu legado o fato de o Alto do Moura ser reconhecido como uma comunidade de artesãos(ãs), uma vez que a maioria dos seus membros passou a se dedicar ao ofício, quer seja na arte figurativa, na produção de peças utilitárias ou mesmo decorativas.

A influência de Mestre Vitalino nas artes figurativas incentivou outros homens a se dedicarem a esse tipo de artesanato, de modo que as principais famílias do local tendem a ter como representante central do legado do artesanato uma figura masculina (ROCHA, 2014). No entanto, ao longo das últimas décadas na referida comunidade, diversas mulheres vêm ocupando espaços distintos, projetando-se tanto para o protagonismo no ofício quanto nos negócios, bem como na política comunitária. Isso sem falar no protagonismo histórico na transmissão desse saber antes mesmo da chegada e fixação da família Vitalino no local. Mesmo assim, ainda hoje observamos tensões de gênero relativas ao fato de que muitas artesãs foram condicionadas a ocupar e permanecer em lugares socialmente menos valorizados, como é o caso do cuidado da casa, dos filhos e mesmo da pintura das peças, atividade realizada primordialmente por mulheres e adolescentes, com menor ganho na cadeia da produção artesanal (SOUZA et al., 2020; SÁ et al., 2020). Esses são apenas alguns dos aspectos que demonstram a desigualdade



de gênero no bairro, em particular no que se refere à divisão sexual do trabalho. Foi justamente esse tensionamento entre a reprodução do passado e as mudanças do presente que motivou a formulação deste artigo.

2 Gênero, trabalho e condição artesã: a localização da problemática

Embora o discurso igualitário entre homens e mulheres na área cultural, educacional e legislativa nas sociedades ocidentais esteja se disseminando, as mudanças em relação à divisão sexual do trabalho ainda são escassas (STEIL, 1997). No Brasil, Souza e Carrieri (2010) corroboram com esse argumento ao mencionar que os avanços nessa temática ainda são insuficientes e não estão presentes em todo território nacional. A ocupação feminina no mercado de trabalho corresponde a 46,2% enquanto a masculina refere-se a 67,7%. Quando se compara seus rendimentos, as mulheres recebem o equivalente a 73,6% do que é recebido pelos homens (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2013). No artesanato, elas representam 77% do total da força de trabalho (SEBRAE, 2016).

Construída histórica e socialmente, a divisão sexual do trabalho é uma forma de divisão social baseada em dois princípios organizadores: o princípio da separação, na qual existem trabalhos de homens e trabalhos de mulheres; e o princípio hierárquico, no qual os trabalhos associados aos homens têm mais valor que os trabalhos associados às mulheres. Esses princípios reduzem o gênero ao sexo biológico e as práticas sociais a papéis naturalizados (HIRATA; KERGOAT, 2007). A divisão sexual tradicional do trabalho segue predominante no lar, aumentando os conflitos e tensões devido à distribuição desigual de responsabilidades domésticas. Tal estrutura machista se baseia nessa polarização de papéis e estereótipos, que definem o masculino e o feminino, além da estigmatização e desvalorização das mulheres (INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES, 2007).

É notório que a entrada da mulher no mercado de trabalho, a conquista de poder decidir sobre ter ou não filhos, a partir dos métodos contraceptivos, e o direito ao divórcio permitiram sua inserção em uma rede social mais ampla, gerando uma mudança na qual a mulher pode assumir novos papéis e desafios (GRANT, 2001). Contudo, a abertura desses novos horizontes está atrelada à desvalorização, falta de reconhecimento e dupla



jornada, devido à necessidade de conciliação entre a atividade doméstica e profissional. Além disso, observa-se que há oportunidades para as mulheres se concentram em setores específicos e em quantidade reduzida de ocupações dentro da estrutura produtiva (BARROSO, 2018; BARROSO; FROTA, 2010; ISMAEL; CUNHA, 2017).

Nos anos de 1970, mais de 50% da população feminina economicamente ativa era composta por costureiras, bordadeiras, crocheteiras ou por mulheres que atuavam nas demais ocupações de caráter autônomo e de emprego doméstico (SAFFIOTI, 1982). Tantas décadas depois, tal realidade não é muito diferente. Recentemente, pesquisas apontam que, dentre as funções mais realizadas pelas mulheres, estão aquelas relacionadas ao seu cotidiano de dona de casa. Assim, muitas atuam em serviços como diaristas, babás, cuidadoras de idosos e artesãs (AZEVEDO; ANDRADE, 2017).

Estudar as questões de gênero no artesanato implica reconhecer a atividade como um gueto ocupacional (HIRATA, 2002), cujas habilidades demandadas são recorrentemente associadas ao “feminino”, geralmente adquiridas no espaço doméstico e tidas, na esfera pública, como trabalhos não valorizados socialmente (BARROSO, 2018) delegados aos grupos sociais desprovidos de poder e autonomia. A relação entre mulher e produção artesanal também pode ser vinculada ao baixo grau tecnológico da atividade e ao estereótipo de que a mulher tem maior habilidade para o desempenho de tarefas minuciosas (SAFFIOTI, 1982; FIGUEIREDO; CAVEDON, 2012).

Inserida em tal quadro mundial e nacional, a condição da mulher artesã no Alto do Moura não apresenta diferenças significativas em sua origem submissa e subalterna, entretanto, nos últimos anos, algumas iniciativas e mudanças no âmbito daquela comunidade têm possibilitado a tomada de posições e a assunção de novas funções distintas das reprodutivas e das demais conservadoramente atribuídas às mulheres. Obviamente, tal fenômeno não vem se dando de modo natural, ou seja, sem tensionamentos.

Em meio a tais enfrentamentos, como em uma comunidade artesã do interior do Nordeste, as mulheres estão ocupando papéis distintos daqueles que socialmente lhes foram reservados? Como esses enfrentamentos convivem com as reminiscências no presente de um “passado” de ampla submissão? Se, por um lado, a mulher artesã ainda enfrenta desafios específicos e maiores que o artesão na comunidade, por outro, há



espaços que estão sendo ocupados e grupos de apoio e fortalecimento mútuos que projetam as mulheres artesãs também à condição de protagonistas, algo difícil de se observar no século passado, por exemplo.

Com esses novos movimentos femininos, que lhes permitem ocupar novas posições em um ambiente permeado por tradições arraigadas, a mudança paulatinamente vai ocorrendo, fazendo com que elas comecem a ocupar espaços anteriormente destinados aos artesãos nesta localidade, como a gestão do seu próprio negócio e a liderança de grupos. Para muitas das artesãs entrevistadas, tal cenário não seria possível anteriormente.

3 Metodologia

Esta pesquisa tem natureza qualitativa e caráter descritivo. O seu conteúdo é fruto do recorte de uma pesquisa mais ampla que versou sobre o Alto do Moura – PE, o trabalho e o artesanato como negócio no século 21 (SÁ, 2023). A referida comunidade, situada a sete quilômetros do centro da cidade de Caruaru – PE, é um reconhecido centro de artesanato em barro figurativo (IPHAN, 2006). Dentro do mesmo projeto guarda-chuva, foram abertas várias frentes de estudo e estratégias metodológicas de investigação.

Para este artigo, foram recuperados trechos de entrevistas semiestruturadas realizadas com 20 artesãos(ãs) proprietários(as) de lojas-oficinas, sendo 06 mulheres e 14 homens; e 05 formadores(as) de opinião, com 02 mulheres e 03 homens. Tais lojas-oficinas são pequenos espaços informais, situados na própria casa do(a) artesão(ã), as quais são utilizados para o trabalho e a comercialização das peças, podendo ser uma sala de estar, terraço, garagem etc. Entre os(as) formadores(as) de opinião encontram-se: dois historiadores locais, atual presidente e ex-presidente do Instituto Histórico de Caruaru (IHC), sendo um deles mestre em arqueologia e com livro publicado sobre o Alto do Moura; o pároco que está na comunidade há mais de 15 anos, também professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e doutor em educação; uma das profissionais de saúde que atua na Unidade de Saúde da Família do bairro, também professora da UFPE e moradora do bairro; e um ex-membro da diretoria da Associação dos Artesãos em Barro e Moradores do Alto do Moura (ABMAM) por mais de um mandato.



Também foram tiradas fotografias e realizadas observações diretas, com notas de campo e outras assistemáticas. Além disso, realizaram-se dois grupos focais: um com a diretoria da ABMAM (01 mulher e 03 homens) e outro com 06 participantes do grupo Flor do Barro, que declara visar a manutenção da cultura tradicional do artesanato, formado somente por mulheres artesãs. Para operacionalização desta técnica foi estabelecida uma pesquisadora moderadora e mais três pesquisadores(as) observadores(as), foi realizado planejamento da reunião com roteiro semiestruturado visando a coleta de informações por interação grupal a partir de um tópico específico de comum interesse das participantes, no caso, relações de gênero e artesanato (MORGAN, 1998; KITZINGER, 2000). O encontro foi gravado e as falas transcritas. Para uma melhor compreensão e aprofundamento sobre as questões de gênero, posteriormente, ainda foram realizadas 08 entrevistas com artesãs por meio de roteiros semiestruturados.

Quanto ao perfil, grande parte dos(as) artesãos(ãs) entrevistados(as) possui ensino fundamental ou médio completo; idade entre 33 e 82 anos, sendo a moda entre 50 e 55 anos; e são casados(as).

Todas as pessoas entrevistadas foram selecionadas considerando-se sua declaração de pertencimento à comunidade artesã, bem como por critérios de diferenças e semelhanças (tipicidade) e acessibilidade. Utilizamos a análise temática de conteúdo (BARDIN, 2000) das entrevistas, fotografias, observações e grupos focais. Os roteiros para realização da pesquisa foram organizados em torno dos seguintes temas: transmissão do saber artesanal, dificuldades das mulheres artesãs, valorização do trabalho, divisão sexual do trabalho e condição da mulher na manutenção de sua ocupação. A partir deles, foram selecionados os trechos mais significativos e atribuídos códigos associados aos temas emergentes. Assim, foram identificadas, conforme aprofundado na próxima seção, categorias referentes aos lugares ocupados pelas mulheres artesãs dentro da comunidade, a saber: formação do fazer artesanal; divisão sexual do trabalho no artesanato; estrutura de poder local da comunidade; e inserção da mulher na temática da produção. Tal análise perpassou a modificação de papéis e os diferentes modos pelos quais as mulheres artesãs passaram a ocupar esses lugares, buscando evidenciar as tensões pertinentes e persistentes a esse processo.



4 Análise do material empírico

4.1 O lugar da mulher na formação do fazer artesanal

Origem e transmissão da atividade

Ao transmitirem o saber artesanal no cotidiano do lar, as louceiras tiveram um papel fundamental para a origem, a formação e o desenvolvimento do Alto do Moura (FERREIRA; SILVA FILHO, 2009), sendo sua consolidação como negócio dada a partir do trabalho em arte figurativa do Mestre Vitalino (SOUSA et al., 2020; SOUSA et al. 2022). Até hoje é possível notar o protagonismo feminino no que tange ao processo de formação e aprendizagem dos artesãos e artesãs. Estes(as) relatam ter aprendido o ofício com sua mãe, tia, sogra, vizinha e esposa, o que evidencia o papel da mulher na formação e incentivo para manutenção e perpetuação da atividade.

Mamãe sentava para fazer aqueles cavalinhos de barro e dizia “senta aí pega um bolinho de barro e faça um também!”[...] E com esse incentivo da minha mãe eu aprendi e com esse incentivo ensinei aos meus filhos. Ela disse: “o barro é o nosso sustento, é o nosso ouro!”. (SILVA, 2016, p. 76)

Se, por um lado, a mulher historicamente teve papel de destaque na transmissão do ofício para as crianças na comunidade, por outro, apenas uma delas foi reconhecida como integrante do grupo inicial de discípulos de Vitalino: Ernestina Antônia da Silva (1919-1997). Suas principais criações eram peças tradicionais feitas em barro, como o pescador, os retirantes, os cangaceiros e o dentista. Ganhou destaque ao ser reconhecida como a primeira mulher pernambucana na confecção da arte figurativa (PORTAL DO ARTESANATO DE PERNAMBUCO, 2019).

Dona Ernestina também transmitiu seu saber prático para as outras gerações, inclusive para suas filhas, sobrinhas e netas. Assim, contribuiu com a criação de uma estratégia de manutenção econômica para as mulheres artesãs, que passaram a ganhar um dinheiro extra com a produção de bonecos de barro para ajudar nas despesas da casa, permitindo que a produção do artesanato figurativo fosse deixando de ser um espaço ocupado apenas pelos homens (SILVA, 2016; ISMAEL; CUNHA, 2017).



Mas passar a ocupar espaços destinados ao sexo masculino, ou tidos naquela época como inadequados para as mulheres, foi um desafio importante para que as artesãs pudessem se afirmar como mestras detentoras de saberes e conseguir atravessar uma barreira social. Segundo a artesã Marliete Rodrigues:

Em 1977, já comecei saindo daqui de Caruaru. Ia para Campina Grande participar de Festival de Inverno com meus irmãos, com outros artesãos daqui do Alto do Moura, fui muitas vezes nas feiras em Recife. Eu ia, mas achava muito difícil [...], achava muito estranho porque não tinham outras mulheres viajando na época, hoje não, mas na época sempre era eu que viajava (SILVA, 2016, p. 76).

Como é possível indicar a partir de tal depoimento, a presença da mulher nesse espaço gerava tensões justamente por se contrapor ao *status quo*.

Mais recentemente, o grupo Flor do Barro, formado em 2014 e composto por 17 artesãs, surgiu com objetivo de resgatar a produção das peças tradicionais figurativas e incentivar a disseminação do conhecimento do artesanato na comunidade e fora dela. “Então eu disse: nós vamos formar um grupo de mulher artesã, porque lógico que tem a Associação [ABMAM] que é muito importante, mas a gente vai fazer o nosso grupo [...] para resgatar a nossa cultura e o nosso trabalho de artesanato, para não deixar acabar” (informação verbal).¹ A iniciativa da formação de um grupo exclusivo de artesãs materializou a projeção das mulheres a um novo patamar na cena do artesanato comunitário anteriormente marcado pela preponderância masculina.

“Minha rotina era a rotina dele”: o lugar subalterno

Se, inicialmente, algumas artesãs não tinham sequer o direito de estudar e “ficavam escondidas vendo as aulas do irmão para poder aprender” (informação verbal),² hoje o machismo se reinventou e acontece de forma mais sutil e disfarçada, na qual as mulheres têm uma certa *autonomia* para desenvolver atividades produtivas, desde que cumpram suas *obrigações domésticas*, como cuidado com a casa, família etc.

Você pode trabalhar desde que “minha comida esteja pronta, minha roupa esteja lavada” e a gente não sofre diretamente aquela coisa. Eu tô viúva há 5

¹ Entrevistada 1, artesã, 2019.

² Entrevistado 12, formador de opinião, 2019.



meses, mas eu nunca tive tempo de me dedicar totalmente ao barro[...], era aquela situação, minha rotina era a rotina dele, tem que se adequar, então é aí onde eu digo que é o machismo velado, porque eu posso até ganhar dinheiro com barro, mas na cabeça deles o trabalho deles é o mais importante. Aí assim, não tem aquela coisa de [...] meu marido não deixa eu fazer, não. Você pode fazer tudo desde que “minha parte esteja toda correta. (informação verbal) ³

O fato de as mulheres serem condicionadas a atuar mais no mundo familiar e os homens na vida pública, colocou-os acima das primeiras na escala da hierarquia social, delineando uma linha de dominação sobre elas. Isso atribui ao marido, inclusive, a posição de determinar o que se passa dentro da família e, conseqüentemente, sobre a vida da sua esposa (BORSA; FEIL, 2008, p.48).

Esse conjunto de crenças, condutas e práticas sociais justificam e promovem atitudes discriminatórias contra as mulheres e se associam às regras e hierarquia familiar que preservam os privilégios masculinos (INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES, 2007), como quando, em uma observação de campo, um artesão declarou: “Eu só vou para casa comer!”. Segundo ele, antigamente sua esposa também pintava as peças, mas hoje apenas se dedica aos afazeres domésticos. Ou seja, sua companheira teve que se adequar e priorizar a atividade reprodutiva, pois assim é a regra de conduta social local. Tal dominação acaba se naturalizando em muitos casais, quando o marido ocupa um papel de tomador de decisão incontestante sobre o que se passa dentro da família, incluindo aí a vida da esposa (BORSA; FEIL, 2008; FIGUEIREDO; CAVEDON, 2012).

Algumas soluções emancipatórias encontradas pelas mulheres, em contrapartida ao machismo, foram o divórcio, como se pode ver na fala de uma artesã mais velha, e o enfrentamento da realidade com luta, como retratado na fala de uma artesã mais nova:

Eu não tenho problema porque eu não tenho [marido], porque senão teria problema. Assim no geral, antes era pior né, agora é melhor, agora quanto a mim, se eu ainda tivesse casada eu não participava de grupo, não participava de viagem. Eu era assim, se um dia eu dissesse: olha tem um evento para ir no Recife, aí ele dizia “não, não vai”. (informação verbal) ⁴

Mas aí também a gente tem que se impor né, [...].Engravidei com 17 anos e eu não terminei o ensino médio, aí quando [minha filha] fez 8 anos eu disse eu vou voltar a estudar e ele [marido] ficou dizendo: “Tu vai voltar? Não é bom

³ Entrevistada 2, artesã, 2019.

⁴ Entrevistada 3, artesã, 2019.



tu ir sozinha” [...]. Aí ele ficou de mal, de cara feia, eu fiz e fui e pronto. Quando terminei eu fiz vestibular, e ele disse: “Tu vai fazer vestibular?” Aí começa a botar dificuldade para você não ir [...]. Se a pessoa não insiste, a pessoa não consegue por causa de preconceito: “Porque a esposa de fulano...”. (informação verbal) ⁵

Os relatos aqui evidenciados mostram as dificuldades encontradas pelas artesãs pesquisadas para prosseguirem com uma atividade profissional, além das atividades domésticas desempenhadas, e assim, mesmo com as atribuições, vislumbrarem outros tipos de realizações.

4.2 O lugar da mulher na divisão sexual do trabalho

Trabalho produtivo versus trabalho reprodutivo: cotidiano e dificuldades

Em meados do século passado, a divisão sexual do trabalho era claramente observada na comunidade a partir do princípio da separação, na qual os filhos saíam com os pais para desenvolver habilidades no trabalho produtivo, enquanto as filhas ficavam em casa para aprender as tarefas domésticas, como afirma uma artesã referindo-se aos irmãos:

Os meninos iam para o roçado com meu pai, na época de plantar com meu pai, e nós ficávamos em casa ajudando minha mãe e também fazendo as peças[...] porque a rotina é essa, era a mulher dentro de casa aprendendo a fazer comida, arrumar a roupa, essas coisas, e o barro que é a sobrevivência. (informação verbal) ⁶

Se inicialmente a atividade artesanal era uma ocupação feminina (SOIHET, 2006; SAFFIOTI, 1982), ratificando o princípio socialmente imposto que existe entre trabalho de homem e de mulher, quando ganha aspecto de negócio, passa a ser também apropriado pelos homens da comunidade.

Hoje, conciliar as atividades produtivas e reprodutivas é uma tarefa árdua para as artesãs, já que segundo Barroso e Frota (2010), a entrada da mulher no mercado de trabalho traz consigo a precarização e a dupla jornada. Uma das entrevistadas apontou, por exemplo, que quando teve o primeiro filho, não conseguiu dar conta da rotina que

⁵ Entrevistada 4, artesão, 2019.

⁶ Entrevistada 3, artesã, 2019.



enfrentara com os cuidados da casa, família, estudo e emprego, optando por pedir demissão. Outra assinalou que precisou vender um ponto que tinha na feira de artesanato, pois não conseguia trabalhar fora de casa, já que precisava cuidar dos filhos pequenos e ainda produzir as peças de barro. Isso fica mais evidente pela falta de políticas públicas de atenção às necessidades das famílias e, em especial, das mulheres que permitiriam a conciliação do trabalho produtivo e reprodutivo (INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES, 2007).

A sobrecarga de trabalho é evidente entre as artesãs que, muitas vezes, têm jornada de mais de 12 horas por dia, com sua rotina da vida profissional se misturando à da vida familiar: “Acordo cedo, vou cuidar da casa, das galinhas que crio e só chego para trabalhar na loja às dez da manhã, fecho às seis e continuo trabalhando em casa até o sono chegar, por volta das dez da noite, ficando muitas vezes até meia-noite” (informação verbal).⁷ Ainda encontramos artesãs que não conseguem ter uma rotina com horário definido, o que também pode afetar sua qualidade de vida: “Tem dia que seis da manhã eu já estou fazendo [as peças], tem dia que eu tenho que lavar roupa, tem dia que tem que fazer comida, cuidar das meninas, aí depende” (informação verbal).⁸

Quando elas se comparam aos homens que ocupam a mesma função, relatam que suas realidades são bastante diferentes. Em umas das observações de campo, verificamos que a artesã mantinha sua dinâmica da produção do artesanato e as atividades de seu negócio enquanto cozinhava e, em paralelo, seu esposo ficava fazendo as galinhas de barro. Outra artesã complementa essa visão:

No geral, se for comparar assim, o trabalho do artesão, a figura masculina da feminina, é exatamente essa sobrecarga de trabalho que a mulher tem, porque o homem, é maioria daqui, infelizmente existe esse machismo que o homem não lava prato, não varre uma casa, não enxuga uma panela, quando eu insisto muito pra forrar uma cama é uma briga, aí você vê que sobrecarrega a mulher para fazer almoço e arrumar a casa, trabalhar, aí de noite fazer janta. [A artesã] tadinha, cuida dos filhos, também tem criança, leva pra escola, pega na escola, deixa em casa, faz tarefa com criança. Quem tem criança pequena é assim. (informação verbal)⁹

⁷ Entrevistada 3, artesão, 2019.

⁸ Entrevistada 5, artesão, 2019.

⁹ Entrevistada 4, artesã, 2019.



Em sua maioria, as oficinas de artesanato na comunidade estão no espaço da própria residência das artesãs, o que permite que elas consigam conciliar suas atividades. Segundo Barroso (2018), esse fator assegura a reprodução dos papéis sociais e a manutenção da divisão sexual do trabalho. Observamos que, se, por um lado, o aspecto positivo de atuar na própria casa oportunizou a entrada da mulher na atividade produtiva, garantindo sua manutenção econômica e independência, por outro, pode ser um obstáculo ao seu desenvolvimento profissional, como aponta uma formadora de opinião:

Algumas mulheres não se destacavam e aí eu fui ver porque elas não se destacavam. As que se destacavam era aquelas que ou não tinham filhos ou não tinham marido. Aquelas que ou tinha marido ou filhos, cuidava da casa, cuidava do marido, cuidava dos filhos e depois tinha que pegar uma pecinha pra fazer cansada, exaurida de um dia de trabalho. E só naquele tempinho, depois de cansada, ela conseguia colocar o barro nas mãos ali, na ponta das mãos, na ponta dos dedos e ali fazer seu trabalho. Aí, mulheres que depois se separaram, aí começaram a fazer um trabalho mais delas mesmas e aí começaram a se destacar também. (informação verbal)¹⁰

Diante desse relato, observa-se que conciliar atividades produtivas com as atividades reprodutivas gera um desgaste para a mulher, dificultando a melhoria do seu desempenho profissional. Para Maruani e Hirata (2003), a naturalização do trabalho doméstico como sendo função social feminina passa a ser legitimada e é replicada no mercado de trabalho com a divisão sexual das atividades.

Trabalho de homem vale mais que o da mulher

O princípio hierárquico da divisão sexual do trabalho (HIRATA; KERGOAT, 2007) cria uma segregação que limita a mulher a uma certa gama de ocupações dentro da estrutura laboral, como evidenciado no Alto do Moura, quando se trata do trabalho de pintura de peças. Tal atividade possui menor nível de responsabilidade na produção, menor valorização, menor ganho financeiro e maior precarização (informalidade e terceirização) e é normalmente delegada às mulheres e adolescentes, ressaltando o estereótipo de que é uma função feminina: “Só conheço dois homens que pintam peças, pois a atividade é principalmente feita pelas mulheres aqui” (informação verbal).¹¹

¹⁰ Entrevistada 13, formadora de opinião, 2019.

¹¹ Entrevistada 6, artesã, 2019.



Observamos na oficina de uma artesã que a única etapa produtiva que não acontecia no local era à pintura, pois era terceirizada: “Eu digo a cor e como eu quero e a menina pinta” (informação verbal).¹² Essa artesã também apontou que antigamente pintava as peças, “já pinte muito”, enquanto seu marido cuidava da produção, corroborando a manutenção da hierarquia familiar patriarcal que preserva os privilégios masculinos. Contudo, quando o cônjuge ficou impossibilitado de trabalhar devido a uma doença, a artesã assumiu a produção e passou a terceirizar a pintura, demonstrando a segregação ocupacional. Isso acontece quando as mulheres são condicionadas às atividades em setores e níveis específicos de responsabilidade, como no caso da comunidade estudada (INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES, 2007).

Ao analisar a terceirização da pintura pelos artesãos e artesãs do Alto do Moura, percebe-se que muitos deles contam com a ajuda da família, seja esposa ou filha, para a realização dessa atividade, que pode ser remunerada, dependendo da situação. Também se observa que outras mulheres sem vínculo familiar são contratadas informalmente para realizar esta tarefa. Entre essas pessoas que contratam auxílio sem vínculo familiar, é comum ouvir a insatisfação dos(as) artesãos(as) em relação ao compromisso das pintoras em cumprir o prazo ou a quantidade de peças acordadas. De acordo com uma artesã, é preciso ter confiança em quem pinta, pois “se você [a pintora] atrapalha, eu atrapalho o cliente” (informação verbal).¹³

Embora seja vista como uma atividade de menor responsabilidade, a boa execução da pintura é importante, pois uma falha nesta etapa pode atrapalhar o cronograma de produção e a venda das peças. Nesse sentido, alguns artesãos pagam mais caro para ter uma peça pintada com mais cuidado, ou se responsabilizam pelo acabamento da pintura, “senão fica tudo vesga, a boca troncha, aquela coisa...” (informação verbal).¹⁴ Diferente das artesãs, cuja principal fonte de renda própria ou da família advém da produção de suas peças, muitas mulheres utilizam a pintura no barro para ganhar uma receita extra e se tornarem, em alguma medida, independentes economicamente do marido: “A mulher não quer depender de homem, né. Aí vai pintar [...] e compra suas coisas” (informação

¹² Idem.

¹³ Entrevistada 7, artesã, 2019.

¹⁴ Entrevistada 8, artesã, 2019.



verbal).¹⁵ Vale ressaltar que esse trabalho acontece de forma precária e informal, e essas mulheres não têm acesso à carteira assinada, contrato formal, férias, décimo terceiro e qualquer outro tipo de benefícios trabalhistas garantidos pela lei.

Desse modo, verifica-se que há uma hierarquia em relação às atividades realizadas no artesanato do Alto do Moura, onde a pintura seria aquela que é delegada tanto pelos artesãos quanto pelas artesãs, por ser considerada uma atividade menos valorizada, para ser executada por outras mulheres.

4.3 O lugar da mulher na estrutura de poder local

Reconhecimento versus invisibilidade

Como vimos anteriormente, as mulheres ainda são bastante invisibilizadas e desvalorizadas em aspectos relativos ao trabalho (HIRATA, 2002; BARROSO, 2018). Em se tratando de reconhecimento simbólico e político relacionado ao trabalho artesanal no Alto do Moura, também é notório o maior reconhecimento masculino.

As mulheres eram praticamente invisíveis, até certo momento, visto que não se tinha registro formal de mestras artesãs na comunidade sendo homenageadas pelas instituições governamentais. Por exemplo, até 2021, quando Luiz Antônio e Marliete Rodrigues também foram agraciados, apenas o artesão Manuel Eudócio (1931-2016) havia recebido o título de Patrimônio Vivo do estado, maior mérito atribuído pelo Governo do Estado de Pernambuco. Ou seja, segundo Albuquerque e Menezes (2007), mesmo que desempenhe um trabalho similar ao dos homens, as mulheres não têm o mesmo *status*, na medida em que atuar em trabalho análogo não garante igualdade social entre homens e mulheres. Assim, o trabalho das artesãs se desenvolve de forma silenciosa, ganhando lentamente espaços dentro de uma comunidade onde a figura masculina predomina.

Embora anteriormente as artesãs não recebessem o devido reconhecimento, percebe-se que essa realidade vem mudando. O trabalho de algumas mulheres tem alcançado maior visibilidade por parte de diversos setores da sociedade, como é o caso

¹⁵ Entrevistado 9, artesão, 2019.

das irmãs Marliete e Socorro Rodrigues, dentre outras, e das artesãs do grupo Flor do Barro: “As mulheres sempre ficam de fora né, de um jeito ou de outro gostam de escantear a gente um pouquinho. Antes, né, porque agora a gente tá botando pra quebrar, eles que me perdoem, mas a gente está quase chegando lá”. (informação verbal)¹⁶

Marliete Rodrigues é de uma família tradicional do artesanato no Alto do Moura. Filha do Mestre Zé Caboclo e da loicera Celestina Rodrigues, ela tem apresentado seus trabalhos em exposições e feiras de negócios importantes da cultura popular no país. Atualmente, Marliete é um dos exemplos de afirmação feminina em sua comunidade (SILVA, 2016). Em 2016, foi a homenageada da festa de São João pela Prefeitura de Caruaru-PE. As mulheres da sua família tiveram, desde a infância, contato diário com o barro, fazendo brinquedos, ajudando o pai na pintura, desenvolvendo as habilidades na feitura das peças mais simples para vender na feira (WALDECK, 2008). Em 2021, a artesã Terezinha Gonzaga recebeu, por votação popular, o título de Patrimônio Vivo de Caruaru, concedido pela Fundação de Cultura de Caruaru (G1 CARUARU, 2021), e em 2022, foi a vez da artesã Socorro Rodrigues ser contemplada com o título (G1 CARUARU, 2022).

A criação do grupo Flor do Barro é outro exemplo dessa reconfiguração da condição de gênero e do lugar da mulher na comunidade que, conforme já exposto anteriormente, vem ajudando a dar visibilidade e fomentar a continuidade no ofício apesar das dificuldades, pois elas não se sentiam representadas:

A gente tá conseguindo alguma coisa e a gente vê olhares. Os olhos de artesão que quando olha e vê que é um grupo só de mulher: “Elas tão indo pra onde? O que elas querem?” E aquela pessoa que a gente sabe, que olha assim e diz: “Pensam que vão chegar em algum lugar desse jeito”. Mas eles não sabem que a gente vai conseguir e vai mostrar aí quando a gente consegue as coisas. A gente quer chegar no topo mais alto que é para provar pro povo que a gente pode, a gente olhar uma para outra e dizer que conseguimos. (informação verbal)¹⁷

Essas reações de desconfiança e estranhamento masculino perante o agrupamento feminino denotam o impacto local da iniciativa das artesãs, que estão tencionando o *status*

¹⁶ Entrevistada 1, artesã, 2019.

¹⁷ Entrevistada 4, artesã, 2019.



quo da sua posição social, a partir de políticas e ações associativas, ameaçando a hegemonia dos homens na comunidade. Ao criarem uma rede de mulheres, aumentaram sua visibilidade com participação em feiras de artesanato, apresentação de peças selecionadas para salão de arte ou concorrendo a prêmios etc.

E essa coisa da Fenearte [Feira Nacional de Negócios do Artesanato], me dei conta por causa do Flor do Barro também, porque a gente começou a conversar mais, a ter uma visão maior [...]. Eu mesmo quando soube [que tive peça selecionada para exposição], Ave Maria, acho que se tivesse me dado o dinheiro eu dizia: não, só o nome lá já tava bom. (informação verbal)¹⁸

Essas conquistas aqui apontadas parecem ainda não ter sido suficientes para garantir a visibilidade das mulheres artesãs do Alto do Moura. Segundo Ismael e Cunha (2017), ainda faz parte da realidade local o não reconhecimento das artesãs como principais protagonistas do cenário artístico atual, mesmo com várias delas sendo premiadas em diversos concursos nacionais e suas obras sendo comercializadas no Brasil e exterior. Além disso, a originalidade das técnicas artísticas criadas somente com a entrada das mulheres na produção local ainda não recebe a valorização adequada.

Mulheres na liderança comunitária

O lugar que a mulher ocupa na estrutura de poder de uma sociedade perpassa, dentre outros aspectos, pelo seu *status* e participação na tomada de decisão (INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES, 2007). Nessa linha, em se tratando da comunidade artesã estudada, aos poucos as mulheres foram adquirindo novas posições na estrutura de poder e ocupando lugares de liderança, como a presidência da ABMAM.

Embora a primeira e única mulher a ocupar a presidência da ABMAM (gestões 2009-2011 e 2011-2013) não tivesse sido uma artesã local, mas sim uma artista plástica que trabalhava com pintura em tela e foi residir no Alto do Moura, tal fato permitiu a participação feminina na tomada de decisão na comunidade após 28 anos de gestões masculinas. Permitiu também que “as mulheres ganhassem mais confiança, começaram a falar também, a expor suas ideias, a participar mais da associação”. (informação verbal)¹⁹

¹⁸ Entrevistada 10, artesão, 2019.

¹⁹ Entrevistado 11, formador de opinião, 2019.



Na eleição de 2017 da ABMAM, as artesãs se articularam e participaram com uma chapa só de mulheres. Elas perderam por apenas dois votos, o que materializou essa proximidade com o poder e a política comunitária: “Agora com essa nova eleição, impressionante o envolvimento das mulheres artesãs. Tem que levar isso adiante, em nossa associação elas têm esse poder, escutar isso me deixa emocionado”. (informação verbal)²⁰

Assim, pode-se perceber que as mulheres vão começando a articular a ocupação de espaços em sua comunidade que outrora eram dominados exclusivamente pelo gênero masculino.

4.4 O lugar da mulher na temática da produção

A história oficial pouco tem se dedicado à vida das mulheres no que se refere ao trabalho delas, inclusive no que corresponde às atividades artesanais (PERROT, 2007). Em se tratando da representatividade nas peças da arte figurativa isso também não foi diferente, contudo, o lugar da mulher na temática do artesanato sofreu mudanças ao longo do tempo.

Se no início da arte figurativa as mulheres não tinham representatividade no que tange à apresentação do feminino nas peças tradicionais e, quando apareciam, era em lugar subalterno ou secundário, em um segundo momento observa-se a inserção da figura feminina, pouco retratada pelos mestres. Como no caso de uma artesã apontada por Waldeck (2008), no qual as peças retratadas pelo seu pai artesão eram representadas por homens, ao se apropriar da técnica artesanal, passa a produzir as peças retratando as figuras de mulheres, em especial representando as avós na esfera doméstica.

Ainda assim, percebe-se que não é fácil se desprender do sistema patriarcal, pois inicialmente as artesãs seguiram reproduzindo tal modelo em suas peças ao retratar a mulher como dona de casa, costureira e servidora ao homem, refletindo a imagem do cotidiano em que viviam (SILVA, 2016).

Ainda nesse período, as artesãs passaram a inovar no realismo e no desenvolvimento de suas próprias técnicas, que podem ser observados nas peças em miniatura, método no qual

²⁰ Entrevistado 12, formador de opinião, 2019.



as irmãs Mariete e Socorro Rodrigues são hoje as artesãs mais reconhecidas, mostrando o quanto as artesãs pós-Vitalino não só aprenderam os ensinamentos, mas também desenvolveram e criaram novas formas e técnicas.

Mais recentemente verificamos mudanças na forma em que as mulheres são retratadas e ganham novos lugares nas obras figurativas. Em 2018, por exemplo, o grupo Flor do Barro promoveu uma exposição cujo tema era *O empoderamento feminino*, buscando retratar o cotidiano da mulher a partir do mercado de trabalho, especialmente em ocupações ditas masculinas.

A própria realização do evento, voltado para a representação da presença feminina em espaços profissionais anteriormente dominados por homens, evidenciou as transformações em curso na comunidade. Observamos em suas prateleiras e vitrines peças como a mulher mestre de obras, motorista de caminhão, médica, juíza etc., temas e situações distintos dos que eram comumente reservados para a representação das mulheres.

A seguir, podemos ver uma comparação no que tange à forma em que as mulheres são retratadas em três momentos: a) nas peças tradicionais criadas no passado, nas quais as mulheres não eram representadas ou ocupavam um lugar secundário (figura 1); b) nas peças que seguem um “modelo” patriarcal, as quais apresentam as mulheres como donas de casa (figura 2); e, em contraste, c) nas peças que demonstram certo empoderamento feminino, com as mulheres em profissões ditas masculinas, feitas pelas artesãs no presente (figura 3):

Figura 1 – Retirantes. Artesão Mestre Vitalino



Fonte: Acervo Museu de Arte Popular do Brasil (ARTE POPULAR DO BRASIL, 2010).



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n30.65416.p175-201>

Figura 2 – Passando Ferro. Artesã Socorro Rodrigues



Fonte: acervo pessoal dos pesquisadores, 2019.

Figura 3 – Tribunal de Justiça. Artesã Nicinha Otília



Fonte: acervo pessoal dos pesquisadores, 2019.

Diante da observação das peças acima, é possível perceber que quando as mulheres começam a moldar as peças, paulatinamente, elas vão ocupando um lugar de maior centralidade nas representações femininas em barro. As peças tradicionais, em sua maioria, eram elaboradas pelos artesãos que retratavam as situações vividas por eles e davam à mulher uma posição coadjuvante. A partir do momento que as próprias mulheres modelam as peças, podem se fazer presentes nas cenas que são retratadas pela arte figurativa, assim ocupando um protagonismo que antes não havia. Inicialmente, as cenas criadas evocam a representação de situações cotidianas que ainda se adequam a uma percepção limitada da ocupação feminina, porém há uma transformação em curso demonstrada pelas imagens, indicando que as mulheres podem ocupar profissões de reconhecimento social próprio, independente da raça/etnia ou do gênero de quem a desempenha.

Em um olhar menos atento, poderia se considerar esta transição como cotidiana. Porém se for levado em consideração que o Alto do Moura ainda possui hábitos e costumes patriarcais, os lugares progressivamente ocupados pelas mulheres artesãs neste século indicam uma mudança social que amplia significativamente o leque de possibilidades para a projeção do gênero na cena comunitária contemporânea.

5 Considerações finais

Este artigo teve como objetivo analisar os diferentes lugares que as mulheres artesãs vêm ocupando no Alto do Moura no século 21. Os achados nos permitiram chegar a quatro lugares que tencionam reminiscências reprodutivas do século passado e mudanças associadas às primeiras décadas deste.

No primeiro, *o lugar da mulher na formação do fazer artesanal*, percebe-se a importância do protagonismo feminino das louceiras na criação e disseminação do saber-prático na comunidade, e posteriormente, a perda de espaço da mulher com o maior envolvimento dos homens no ofício, justamente quando a atividade ganha aspecto de negócio a partir do incremento das vendas decorrentes da arte figurativa pós-Vitalino. Já hoje, elas insurgem com a criação de novas técnicas de produção e de grupos que dão continuidade à transmissão do saber fazer e viabilizam certo capital social, embora ainda não sejam devidamente reconhecidas por isso.



Ao procurarem recuperar espaço em um ambiente que lhes era anteriormente quase exclusivo, mas que passou a ser progressivamente ocupado pelos homens, as mulheres tanto instituem uma forma de manutenção econômica como se afirmam como mestras artesãs, (re)conquistando destaque no espaço produtivo. Contudo, a maioria segue vítima do machismo velado e ainda remanescente, ocupando um lugar subalterno na família, podendo exercer uma atividade remunerada desde que se adeque à rotina do companheiro. Algumas artesãs, inclusive, só puderam se desenvolver profissionalmente quando se divorciaram, e outras somente conseguiram exercer seu ofício após enfrentamentos emancipatórios junto ao cônjuge.

No segundo, *o lugar da mulher na divisão sexual do trabalho*, verificamos que prevalece na comunidade do Alto do Moura a habitual divisão sexual do trabalho, na qual cabe somente às mulheres a realização das atividades reprodutivas, demonstrando uma distribuição desigual das responsabilidades domésticas e gerando sobrecarga com a dupla jornada de trabalho. Algumas, inclusive, relataram que tiveram de abdicar da sua atividade produtiva para se dedicar à família. O fato de as oficinas das artesãs serem nas suas próprias casas ajudou-lhes a conciliarem suas atividades, mas também se mostra como um obstáculo ao seu desenvolvimento profissional, na medida em que são interrompidas para resolver pendências domésticas. Verificou-se também que o valor atribuído ao trabalho da mulher não era o mesmo conferido ao do homem, ficando as artesãs muitas vezes limitadas à pintura, ocupação precária e de menor valor simbólico e econômico na cadeia produtiva da arte figurativa.

No terceiro, *o lugar da mulher na estrutura de poder local*, embora possamos observar uma certa mudança na posição das mulheres quanto ao arranjo de poder na comunidade, a partir da ocupação de lugares de liderança ou pela conquista de prêmios e comercialização de produtos em outras regiões do país, elas não passaram, necessariamente, a ter o mesmo *status* dos artesãos homens. Soma-se a isso a falta de visibilidade e reconhecimento quanto ao seu protagonismo na transmissão do saber-prático na comunidade e na criação de novas técnicas artesanais.

No quarto, *o lugar da mulher na temática da produção*, a mulher também passa a se projetar e se retratar como protagonista das peças, inclusive se inserindo em temáticas e em ocupações mais associadas à figura masculina. A maior visibilidade do gênero no



tema da peça produzida também sinaliza mudanças nos lugares da mulher, principalmente em comparação com os modos como apareciam nas peças mais tradicionais.

Nota-se que as artesãs pesquisadas, mesmo ocupando outros lugares nos últimos tempos, são oprimidas por vários mecanismos sociais, econômicos e culturais que, em geral, as mantêm em uma situação de poder desvantajosa na comunidade, especialmente, no que tange ao reconhecimento de sua produção artesanal e de seu trabalho na vida doméstica. Tudo isso evidencia as tensões discutidas e que permeiam os espaços ocupados pelas mulheres entre a manutenção da desigualdade do passado e as mudanças ocorridas no presente.

Como horizonte de pesquisa futura, sugerimos investigar como essas tensões vêm sendo percebidas pelo gênero masculino na mesma comunidade; como essas tensões são percebidas por aquelas mulheres que se desengajam da atividade artesã; e quais os reflexos econômicos da divisão sexual do trabalho no comércio local de artesanato.

Referências

ALBUQUERQUE, Else de F.; MENEZES, Marilda. O valor material e simbólico da renda renasce. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 461-467, mai. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/7NkkTJn97gdNsbWtjz8pQF/?lang=pt>. Acesso em: 03 nov. 2022.

ALVARADO, Yolmis Nicolás R.; CUENTAS, Margarita María C.; FERNÁNDEZ, Darcy Luz M. Prácticas del mercado artesanal de la etnia wayú em Riohacha (La Guajira, Colombia): estudio etnográfico. **Pensamiento & Gestión**, Barranquilla, n. 41, p. 262-288, 2016. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-62762016000200011&lang=pt. Acesso em: 03 nov. 2022.

ARTE POPULAR DO BRASIL. Nov. 2010. **Mestre Vitalino**. Disponível em: <http://artepopularbrasil.blogspot.com/search/label/Mestre%20Vitalino>. Acesso em: 15 abr. 2020.

AZEVEDO, Patrícia M.; ANDRADE, Maristela O. de. Empreendedorismo de mulheres artesãs: caminhos entre o capital social e a autogestão. **Revista Política e Trabalho**, João Pessoa, v. 1, n. 47, p. 173-189, jun./dez., 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/36214>. Acesso em: 03 nov. 2022.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2000.

BARROSO, Hayeska C. Artesanato e divisão sexual do trabalho: considerações sobre o trabalho de mulheres artesãs no Ceará. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISADORES EM SERVIÇO SOCIAL (ENPESS), 16, 2018. **Anais [...]**. Vitória: UFES, 2018. p. 1-16.



BARROSO, Hayeska C.; FROTA, Maria Helena de P. A trama do trabalho artesanal para mulheres cearenses: desvendando códigos de gênero. In: ENCONTRO FAZENDO GÊNERO: DIÁSPORAS, DIVERSIDADES E DESLOCAMENTOS, 9, 2010. **Anais [...]**. Florianópolis: UFSC, 2010. p. 1-11.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BORSA, Juliane C; FEIL, Cristiane F. O papel da mulher no contexto familiar: uma breve reflexão. **Portal Psicologia.com.pt**, v. 185, p. 1-12, 2008. Disponível em: <https://www.psicologia.pt/artigos/textos/A0419.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2022.

FERREIRA, Josué E.; SILVA FILHO, Paulo R. F. **Do barro à expressão artística: as representações conceituais do trabalho artesanal do Alto do Moura – PE**. Caruaru: Edições FAFICA, 2009.

FIGUEIREDO, Marina D. de; CAVEDON, Neusa R. Com Açúcar, com Afeto? A profissionalização do fazer amador de doces artesanais de Pelotas. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, Salvador, v. 1, n. 3, p. 79-89, set./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rigs/article/view/10054>. Acesso em: 03 nov. 2022.

FIGUEIREDO, Marina Dantas de. **A transmissão do saber-fazer como intencionalidade incorporada: etnografia em uma fábrica de doces em Pelotas, RS**. 2013. Tese (Doutorado em Administração) —Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

GRANT, Walkiria H. A maternidade, o trabalho e a mulher. In: COLÓQUIO DO LEPSI, 3, 2001. **Anais [...]**. São Paulo: USP, 2001. p. 1-10.

G1 CARUARU. Caruaru divulga resultado final do II Edital do Registro do Patrimônio Vivo do município. **Portal G1**, Caruaru, 06 out. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/caruaru-regiao/noticia/2021/10/06/caruaru-divulga-resultado-final-do-ii-edital-do-registro-do-patrimonio-vivo-do-municipio.ghtml>. Acesso em: 03 nov. 2022.

G1 CARUARU. Conheça os nomes da edição 2022 do Patrimônio Vivo de Caruaru. **Portal G1**, Caruaru, 21 out. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/caruaru-regiao/noticia/2022/10/21/conheca-os-nomes-da-edicao-2022-do-patrimonio-vivo-de-caruaru.ghtml>. Acesso em: 13 abr. 2023.

HIRATA, Helena. **Nova divisão sexual do trabalho? Um olhar voltado para a empresa e sociedade**. São Paulo: Boitempo, 2002.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/cCztcWVvvtWGDvFqRmndsBWQ/?lang=pt>. Acesso em: 03 nov. 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Principais destaques da evolução do mercado de trabalho nas regiões metropolitanas abrangidas pela pesquisa mensal de emprego: Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre (2003-2003)**. [Rio de Janeiro]: IBGE, 2013. Disponível em: https://ftp.ibge.gov.br/Trabalho_e_Rendimento/Pesquisa_Mensal_de_Emprego/fasciculo_indicadores_ibge/2013/pme_201310pubCompleta.pdf. Acesso em: 03 nov.2022.



INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Dossiê Feira de Caruaru: Inventário Nacional de Referência Cultural**. Recife: IPHAN, 2006.

INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES (INMUJERES). **Glosario de Género**. México: INMUJERES, 2007.

ISMAEL, Eliana; CUNHA, Katia. Mãos que afagam o barro das mulheres que não se veem. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11; WOMEN'S WORLDS CONGRESS, 13, 2017. **Anais [...]**. Florianópolis: UFSC, 2017. p. 1-9.

KELLER, P. **Artesanato em debate**: Paulo Keller entrevista Ricardo Gomes Lima. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 8, n. 15, p. 187-210, 2011. Disponível em: <https://periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/593/339>. Acesso em: 18 maio 2023.

KITZINGER, Jenny. Focus groups with users and providers of health care. In: POPE, C.; MAYS, N. (org.). **Qualitative research in health care**. 2. ed. London: BMJ Books, 2000. p. 20-29.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula rasa**, Bogotá, n. 09, p. 73-101, 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lang=pt. Acesso em: 03 nov. 2022.

MARUANI, Margaret; HIRATA, Helena. **As novas fronteiras da desigualdade**: homens e mulheres no mercado de trabalho. São Paulo: Senac, 2003.

MORGAN, David L. **The Focus Group Guidebook**. Thousand Oaks: Sage, 1998.

NOGUEIRA, Andrezza R. Saberes e fazeres da produção familiar do artesanato do barro na comunidade do Alto do Moura, Caruaru/PE. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL EPISTEMOLOGIAS DO SUL: APRENDIZAGENS GLOBAIS SUL-SUL, SUL-NORTE E NORTE-SUL, 3, 2015, Coimbra. **Anais [...]**. Coimbra: CES, 2015. p. 277-290.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

PORTAL DO ARTESANATO DE PERNAMBUCO. Nossos mestres. **Dona Ernestina - Família**. Governo do Estado de Pernambuco. 2019. Disponível em: <http://www.artesanato.depernambuco.pe.gov.br/pt-BR/mestres/dona-ernestina-familia/mestre>. Acesso em: 15 abr. 2020.

RAMOS, Silvana Pirillo. Políticas e processos produtivos do artesanato brasileiro como atrativo de um turismo cultural. **Rosa dos Ventos**, Caxias do Sul, RS, v. 5, n. 1, enero-marzo, 2013, p. 44-59. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=473547092005>. Acesso em 13 abr.2023.

ROCHA, Darllan Neves da. **“A arte é para todos”**: patrimônio cultural, tradição de conhecimento, processos sociotécnicos e organização social do trabalho entre os artesãos do Alto do Moura (Caruaru/PE). 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a “economia política” do sexo. Recife: Editora SOS Corpo, 1993.

SÁ, Marcio G. **Além do barro**: heranças de Vitalino do Alto do Moura do século XXI. Recife: Cepe Editora, 2023.



SÁ, Marcio G.; SOUZA, Denise C.; SOUSA, Jéssica R. F.; LEAL, B. T. A comunidade artesã do Alto do Moura no século 21: tensões emergentes em um espaço social local em transformação. **Política & Trabalho**, João Pessoa, v. 1, n. 52, p. 178-195, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/51187>. Acesso em: 18 maio 2023.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovanni. O trabalho da mulher no Brasil. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 5, p. 115-135, 1982. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/1804>. Acesso em: 03 nov. 2022.

SÁNCHEZ-MEDINA, Patricia S. La estrategia ambiental em pequenos negocios de artesanía, um ejemplo de medición. **Investigación y Ciencia**, Aguascalientes, v. 26, n. 73, p. 74-83, 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/674/67454781009/>. Acesso em: 18 maio 2023.

SCOTT, Joan W. Gender: a useful category of historical analysis. **The American Historical Review**, Oxford, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, 1986. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/1864376?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents. Acesso em: 03 nov. 2022.

SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS (SEBRAE). **Qual o perfil dos artesãos, com relação ao sexo?** 2013. Disponível em: https://datasebrae.com.br/artesanato/#sexo_. Acesso em: 15 abr. 2020.

SILVA, Aldir José. **Mulheres vestidas de barro e os sentidos da produção de mestras artesãs da comunidade do Alto do Moura em Caruaru/PE**. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação Contemporânea) — Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2016.

SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORE, Mary (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 362-399.

SOUSA, Jéssica R. F.; SÁ, Marcio G.; SOUZA, Denise C.; SILVA, Shirley. K. Novos modos de fazer artesanato e desafios à manutenção econômica no Alto do Moura do século XXI. **Revista Eletrônica de Administração - READ**, Porto Alegre, v. 26, n. 3, p. 557-585, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/read/a/CqGyb9tb8rvyBjg77hdDmKK/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 18 maio 2023.

SOUSA, Jéssica R. F.; SÁ, Marcio G.; LORÊTO, Myrna S. S.; SOUZA, Denise C. Construção de agenda e desafios locais à valorização e ao desenvolvimento coletivo do negócio de artesanato no Alto do Moura-PE. **Cadernos de Gestão Pública**, São Paulo, v. 27, n. 88, p. 1-17, 2022. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/cgpc/article/view/82967>. Acesso em: 18 maio.

SOUZA, Eloisio Moulin de; CARRIERI, Alexandre de Pádua. A analítica queer e seu rompimento com a concepção binária de gênero. **Revista de Administração Mackenzie**, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 46-70, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ram/a/qRZmRRR4rgtp5sy8dNXLq6M/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 03 nov. 2022.

SOUZA, Denise C.; SOUSA, Jéssica R. F.; LORÊTO, Myrna S. S.; SÁ, Marcio. G. Onde Estão as Mulheres? Os Lugares das artesãs na comunidade do Alto do Moura-PE. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO (EnAnpad), 44, 2020. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Anpad, 2020.



STEIL, Andrea Valéria. Organizações, gênero e posição hierárquica: compreendendo o fenômeno do teto de vidro. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 32, n. 3, p. 62-69, 1997. Disponível em: <http://rausp.usp.br/wp-content/uploads/files/3203062.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2022.

WALDECK, Guacira. **Catálogo da exposição Família Zé Caboclo**. Rio de Janeiro: IPHAN: CNFCP, 2008. Disponível em: http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=124A. Acesso em: 15 abr. 2020.

Recebido em: 20/01/2023.

Aceito em: 30/04/2023.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n30.65416.p175-201>

“EU SOU A CONSTITUIÇÃO!”: governo Bolsonaro e utilização de instrumentos coercitivos em nome do Estado***“I AM THE CONSTITUTION!”: Bolsonaro government and use of coercive instruments on behalf of the State***

Andréa Joana Sodr  de Sousa Garcia *

Ana Carolina Torrente Pereira **

Karlene Carvalho Marinho de Araujo ***

Resumo

O artigo apresenta análise teórica e crítica sobre as relações Estado/governo/indivíduos, a partir de tr s situações reais nas quais o governo de Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), utilizou de mecanismos e instrumentos coercitivos para punir indivíduos que se manifestaram contra seu governo. O objetivo deste artigo é analisar o discurso e a ação do governo Bolsonaro frente às manifestações contrárias ao seu exercício. Reflete também sobre os conceitos de Estado, democracia, e como eles são utilizados pelos governantes em uma dinâmica de interesse e manutenção de poder, resgatando-os como elementos simbólicos presentes no imaginário social. Balizados por fatores presentes na antropologia política, que, através de suas percepções aproximadas da realidade objetiva e subjetiva dos indivíduos, orientam-nos a um entendimento da realidade social mais ampla, em que elementos que aparentemente demonstram-se incongruentes, a exemplo das falas autoritárias e antidemocráticas do presidente Bolsonaro, fazem sentido na dinâmica subjetiva e simbólica de alguns grupos sociais. Questionou-se então, por que, mesmo diante de gestos antidemocráticos, o referido governo se manteve no poder? Metodologicamente adotou-se a pesquisa bibliográfica, bem como a análise de tr s reportagens de repercussão nacional. Assim, foi possível observar os jogos de interesse e de poder que permeiam as relações políticas nos estados democráticos. A análise desse campo teórico, com as comparações de material jornalístico, demonstrou a realidade ampliada, para além de modelos e conceitos estabelecidos, compreendendo a singularidade da democracia brasileira a partir da realidade social dos indivíduos e de seus grupos.

Palavras-chave: bolsonarismo; poder; democracia-liberal; símbolos.

Abstract

The article presents theoretical and critical analysis on the State/Government/Individuals relations, from three real situations in which the government of Jair Messias Bolsonaro

* Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Brasil. Professora de Sociologia da educação básica do estado do Maranhão. E-mail: garcia.andreajoana@gmail.com.

** Mestra Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), Brasil. Professora da rede básica de ensino do estado do Maranhão. E-mail: anacaina79@gmail.com.

*** Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Brasil. Professora do ensino básico técnico e tecnológico do Col gio Universitário (UFMA). E-mail: karlenecarvalho@hotmail.com.



(2019-2022) used coercive mechanisms and instruments to punish individuals who manifest against his government. The objective of this article is to analyze the discourse and action of the Bolsonaro government, in face of these manifestations. It also reflects the concepts of State, democracy and how these are used to interest and maintenance of power, rescuing them as symbolic elements present in the social imaginary. Based on factors present in political anthropology, which, through its perceptions of the objective and subjective reality of individuals, guide us to an understanding the social reality, in which elements that apparently are incongruous, such as the authoritarian and anti-democratic speeches of President Bolsonaro, make sense in the subjective and symbolic dynamics of some social groups. Methodologically, a bibliographic research was adopted, as well as the analysis of three news with national repercussion. Thus, it was possible to observe the interest and power games within political relations in democratic states. The analysis of this theoretical field, with the comparisons of journalistic material, demonstrated the expanded reality, beyond established models and concepts, understanding the singularity of Brazilian democracy from the social reality of individuals and their groups.

Keywords: bolsonarismo; power; liberal democracy; symbols.

Toda sociedade real é um processo no tempo.

Edmund Leach (1996, p. 69).

Introdução

A frase, título deste artigo, “Eu sou a Constituição!”, foi proferida em 20 de abril de 2020, por Jair Messias Bolsonaro, à época presidente do Brasil desde 2019. Tratava-se de uma resposta aos brasileiros após receber críticas por participar de ato político em favor da intervenção militar no país. Historicamente, sabe-se que o Brasil vivenciou durante 21 anos uma ditadura militar (1964 a 1985, e que a partir de 1985 iniciou-se o processo de redemocratização do Estado, que culminou no atual e relativo novo regime democrático (pelo menos teoricamente). Todavia esse regime democrático começou a dar sinais de fragilidade com o referido governo.

Autores como, Moisés (2005); Carneiro (2008) e Bobbio (1986) entendem que, após o período referido anteriormente, vive-se um “ciclo virtuoso da democracia” (BAQUERO, 2008, p. 381). Isso se dá pelo fato de seguirmos regras e procedimentos que ajudam a regular a vida política, tais como as eleições regulares, pluripartidarismo e as eleições transparentes. Entretanto, pensar os procedimentos políticos reais, é algo bem



mais complexo do que somente pensar teoricamente o conceito da democracia (BAQUERO, 2008).

Assim, Baquero (2008) analisa que a

[...] democracia contemporânea requer uma cidadania ativa que se envolva na arena política via discussões, deliberações, referendos e plebiscitos, ou seja, por meio de mecanismos formais e informais, sem que isso comprometa as instituições convencionais de mediação política (BAQUERO, 2008, p. 381).

Compreende-se que para termos uma democracia real é preciso que tenhamos cidadãos mais ativos que possam colaborar com opiniões, sugestões e mesmo com as decisões a serem tomadas em prol da sociedade.

Conforme o Relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, divulgado em 2004, um Estado democrático não pode ser entendido e sintetizado unicamente pelo ato eleitoral, ou seja, é necessário que haja eficiência em seus serviços, além de transparência das instituições responsáveis, para que se tenha credibilidades e a confiança da população. Além disso, é importante que haja uma cultura social e entendimento que aceite a legitimidade da oposição política, a fim de reconhecer os direitos de todos (PNUD, 2004).

Seguindo os dados e o raciocínio do referido relatório, a dimensão social deve ser considerada ao se pensar a democracia. Isso ocorre porque as desigualdades sociais e os altos índices de pobreza acabam gerando a desconfiança dos cidadãos em relação às instituições políticas, bem como em relação a seus representantes. Esses elementos provocam incertezas e questionamentos sobre sua legitimidade, isso se dá porque muitas vezes os eleitores não se reconhecem naqueles que os representam, pois percebem que eles estão mais interessados em suas próprias vantagens do que na coletividade social (PNUD, 2004).

As teorias estudadas na antropologia política nos permitem entender, como já foi visto, que as sociedades são heterogêneas e devem ser analisadas em suas próprias realidades, evitando, assim, uma comparação hierárquica com outras sociedades e a imposição de modelos a serem reproduzidos.

Embora aparentemente simples, trata-se de uma proposta complexa de ser executada e que implica pelo menos dois pressupostos. O primeiro, de que a



sociedade é heterogênea, formada por redes sociais que sustentam e possibilitam múltiplas percepções da realidade. O segundo, de que o “mundo da política” não é um dado a priori, mas precisa ser investigado e definido a partir das formulações e dos comportamentos de atores sociais e de contextos particulares. (KUSCHNIR, 2007, p. 163)

No que tange aos processos metodológicos utilizados na produção deste artigo, realizou-se pesquisa bibliográfica, que consiste nos estudos em materiais já elaborados, principalmente por livros e artigos científicos, de autores como, Leach (1996), Durkheim (2013), Weber (2000), Dumont (1993), Geertz (1997), Bourdieu (1996), Herzfeld (2016), Foucault (2005) e Agamben (2002). É nessa lógica que se pretende edificar o objeto deste estudo, com vistas a expor a chave explicativa de cada um destes autores, como conceitos, categorias e abordagens, relacionando-as com as situações escolhidas para análise.

Concomitante à pesquisa bibliográfica, foram analisadas três reportagens publicadas no Brasil em 2021, que tiveram grande repercussão nacional devido à violência física, psicológica e simbólica, à qual os envolvidos foram submetidos, tendo em vista a imposição arbitrária do governo que utiliza recursos violentos legitimados pelo poder político do Estado para se instituir e se personificar como uma Constituição e símbolo máximo de soberania.

Ressalta-se que os autores selecionados utilizam alinhamentos teóricos e perspectivas diferentes, oferecendo chaves analíticas relevantes para a compreensão do tema aqui proposto. Assim sendo, o presente artigo está dividido em quatro seções principais: 1) “*Eu sou a Constituição!*”; 2) *Estado e governo*, com a proposta de trabalhar as diferenças e definições; 3) *Governo Bolsonaro*, a fim de abordar os limites e o fundamento do Estado; 4) *Análise das reportagens e relação com as teorias*: Estado como vida e morte. Essas seções fazem parte dos resultados das análises e reflexões realizadas, seguidas por uma discussão e conclusão do artigo.

Como nos afirma Kuschnir (2007):

[...] como intelectuais, temos que evitar que nosso desejo de melhorar a qualidade da democracia interfira na forma como coletamos e interpretamos os dados de pesquisa. Senão, ficaremos perpetuamente rotulando as pessoas em vez de tentar compreendê-las (KUSCHNIR, 2007, p. 165).



Assim, a proposta deste artigo não está em emitir juízo de valor sobre o governo Bolsonaro, mas em analisar como seu comportamento é recebido pela população, tendo em vista o conceito de democracia que se tornou naturalizado no imaginário social.

“Eu sou a Constituição!”

Ao analisarmos a fala de Bolsonaro, é impossível não fazer relação com uma das frases mais conhecidas no mundo:¹ : “*L’État c’est moi*” (“O Estado sou eu”), atribuída ao Rei Luís XIV (1638-1715), que governou a França e Navarra entre os anos de 1643 e 1715. É necessário, no entanto, que se faça jus ao tempo em que ambas foram pronunciadas e verificar que um longo tempo histórico as separam, porém suas pretensões as aproximam.

A frase do Rei Luís XIV está localizada num contexto de um Estado absolutista, que possuía centralização total do poder nas mãos da figura do rei, ou seja, o controle dos aspectos fundamentais da sociedade, como acordos políticos, segurança, logística de guerra, entre outros, que eram controlados por uma única pessoa (FUKS, 2018). Mais de trezentos anos após essa frase, Bolsonaro surge, no contexto de Estado democrático, que se caracteriza em oposição ao primeiro contexto tratado, e diz ser a própria Constituição, colocando-se como lei máxima e inquestionável no Brasil.

Vive-se no Brasil o Estado democrático de direito, que se caracteriza como democrático, dando ao cidadão a legitimidade do poder, embora este seja exercido por meio de representação. Autores da política como Soares (2019) e Canotilho (2003) entendem que o Estado democrático de direito chega no Brasil juntamente com a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), a fim de tentar tornar a “sociedade brasileira, a mais possível organizada, subordinando os cidadãos a esta Constituição e, fazendo desta um meio para tentar alcançar a igualdade, a organização dentro da sociedade” (CASTRO, 2007, p. 19).

Um dos conceitos permite a reflexão do Estado democrático que temos hoje e que nos faz crer que os direitos conquistados, não só sociais e civis, mas também políticos, são garantidos e efetivados no dia a dia. Assim, é com base nesses direitos legítimos que a população pode manifestar-se a favor ou contra os governos.

¹ Há controvérsias entre os historiadores sobre a veracidade dessa fala ter sido, de fato, proferida por Luís XIV.



Por essas e outras razões, a frase proferida por Bolsonaro destoa do momento em que se vive, ainda mais ao levarmos em consideração que ele foi eleito por voto direto em eleição regular, de acordo com as leis políticas eleitorais e garantidas pela democracia brasileira. Dessa maneira, pergunta-se então: — Por que Bolsonaro, mesmo tendo poder legitimado por meio do voto democrático, desconsidera a legitimidade da liberdade de expressão, a ponto de ser antidemocrático em suas falas e ações? Por que há uma aceitação dos *mandos* e *desmandos* de Bolsonaro?

Para além desses questionamentos, é preciso, como nos diz Leach (1996), entender que as sociedades reais não estão em equilíbrio, visto que elas são dinâmicas e possuem suas próprias relações. Dessa forma, o autor referido critica pesquisadores como Radcliffe Brown, que em seus estudos tenta enquadrar as sociedades em modelos conceituais fechados e equilibrados. Apesar de Leach (1996) também construir modelos conceituais, seu diferencial está no entendimento e reconhecimento de que eles são artificiais, pois as contradições fazem parte dos sistemas, e são elas que mobilizam as transformações sociais. Ora, a democracia é um modelo conceitual, e sendo ele algo reproduzido cientificamente e também pelo senso comum, acaba por nos fazer pensar e analisar, com base na antropologia política, se, e como a fala de Bolsonaro atinge de forma diferente os brasileiros.

Há um entendimento de que uma das funções dos governos é manter a ordem social, além de contribuir com a execução das atividades do Estado. Durkheim (2013) explica que o Estado tem relações diferentes com os indivíduos, de acordo como o tempo e espaço. Nas sociedades menos complexas, o Estado controla mais de perto os indivíduos a partir das disciplinas e da moral, utilizando-se do caráter religioso. Já nas sociedades mais modernas, é possível perceber uma maior complexidade a partir da diversidade de grupos secundários, com interesses distintos e muitas vezes conflitantes. Dessa forma, o Estado equilibra-se num jogo com os diferentes grupos, surgindo dessa relação as liberdades individuais. Todavia, no caso em questão, o que se percebe é a negação da diversidade e o resgate de ideias que buscam maior equilíbrio e ordem a partir do cumprimento de uma antiga moral e disciplinas pensadas com cunho religioso.

Ao pensar na fala de Bolsonaro (“Eu sou a Constituição!”), causa estranheza que alguém que se candidatou e se elegeu em um estado democrático esteja proferindo algo contrário aos ideais de democracia. Todavia, analisar a ideia do poder nos faz enxergar



algo além de uma simples fala *antidemocrática*. Mas sim de escolhas conscientes ou não, a fim de não só adquirir, mas, sobretudo, assegurar o poder impregnado no cargo (LEACH, 1996).

A proposta da antropologia política não está em criticar as *práticas políticas*, mas em “entender a maneira pela qual as relações de poder emergem numa situação determinada, adquirindo significado para os atores sociais” (KUSCHNIR, 2007, p. 165). Nessa perspectiva, é que analisaremos três situações ocorridas no Brasil após o início do governo Bolsonaro, a fim de refletir de que formas essas ações são percebidas socialmente.

Estudar e analisar o Estado do qual fazemos parte e se afastar das pré-noções naturalizadas e reproduzidas cotidianamente é sem dúvida um grande desafio ao pesquisador, que deve buscar meios para compreender e refletir cientificamente o seu objeto de estudo, a fim de romper com os conhecimentos prévios. Bourdieu (1996) entende que “as administrações públicas e seus representantes são grandes produtores de problemas sociais que a ciência social frequentemente apenas ratifica, retomando-os por sua conta como problemas sociológicos” (BOURDIEU, 1996, p. 95). Dessa forma, entendemos que fazemos parte desse Estado, mas que para entendê-lo é importante que tenhamos um olhar diferente e não naturalizado.

Estado e governo

Nas salas de aula da educação básica, da qual fazemos parte, é possível perceber que muitos estudantes confundem os conceitos de Estado e governo. Para muitos, quando se fala em Estado, faz-se referência principalmente ao estado como unidade federativa e não como instituição social. Verifica-se a dificuldade em personificar o Estado e toda sua representação social e política e, além disso, acabam por vezes confundido os conceitos governo e Estado. Vale ressaltar, como nos faz pensar Bourdieu (1996), estamos ali na aula, como professores, representando e reproduzindo o que é determinado pelo Estado.

A escola é a escola do Estado, na qual transformamos jovens em criaturas do Estado, isto é, nada mais do que cúmplices do Estado. Quando entro na escola, entro no Estado, e como o Estado destrói os seres, entro na instituição de destruição dos seres. [...] O Estado me fez entrar nele obrigatoriamente, como fez com todos os outros, e me tornou dócil em relação a ele, Estado, e fez de



mim um homem estatizado, um homem regulamentado e registrado e vestido e diplomado e pervertido e deprimido, como todos os outros. Quando vemos homens, só vemos homens estatizados, servidores do Estado, que, durante toda sua vida, servem ao Estado e, assim, toda sua vida servem à contra-natureza." (BERNHARD, 1988, p. 34 apud BOURDIEU, 1996, p. 92).

Envolvidos nessa proposta, faremos aqui, inicialmente, uma distinção entre governo e Estado. Em seguida veremos estes conceitos a partir de três autores que nos ajudarão nesse processo de construção e análise de conceitos: Weber (2000), Durkheim (2013) e Dumont (1993). A partir da percepção de Rocha (2008/2009), o Estado pode ser entendido como “toda a sociedade política, incluindo o governo” (ROCHA, 2008/2009, p. 140). Já o governo “é principalmente identificado pelo grupo político que está no comando de um Estado” (ROCHA, 2008/2009, p. 140). Esses conceitos dizem respeito principalmente à ideia de Estado moderno, não representando o todo, evidentemente, já que temos organizações e estruturas sociais diferentes em tempo e espaço.

Ao pensar o Estado democrático e de direito, a partir do conceito de Rocha (2008/2009), entende-se que há uma perspectiva de diminuir a participação do governo, por entender que este deve ser passageiro e não deve se tornar maior que o próprio Estado. Efetivamente a “Constituição, o conjunto de servidores públicos estáveis, o patrimônio público, a máquina burocrática pública, as forças públicas” (ROCHA, 2008/2009, p. 141), entre outros, fazem parte do Estado e não de um governo específico. Assim, é importante entender que essas instituições devem ser e permanecer estáveis e impessoais, para que não sejam submetidas às mudanças e rupturas de acordo com os governos eleitos, pois entende-se que elas pertencem à sociedade e não devem, dessa forma, buscar interesses daqueles que se encontram temporariamente no poder. Essa é uma forma de garantir que os governantes tenham limites em seus governos e que possam ser vigiados, julgados e punidos dentro de leis estabelecidas por cada sociedade (ROCHA, 2008/2009).

Em contato com teorias da antropologia política, demos conta de que o conceito de Estado apresentado aos alunos é o de Estado moderno, tendo como base a ideia de Estado racional de Weber (1999), que compreende o ocidente como espaço que possuía um conjunto de condições e possibilidades (burguesia, capitalismo etc.) para criação de um Estado e que este se define por meio da coerção física.

Para nossa consideração, cabe, portanto, constatar o puramente conceitual: que o Estado moderno é uma associação de dominação institucional, que dentro de



determinado território pretendeu com êxito monopolizar a coação física legítima como meio de dominação e reuniu para este fim, nas mãos dos seus dirigentes, os meios materiais de organização, depois de desapropriar todos os funcionários estamentais autônomos que antes dispunham, por direito próprio, destes meios e de colocar-se, ele próprio, em seu lugar, representado por seus dirigentes supremos. (WEBER, 1999, p. 529).

Em contrapartida, Durkheim (2013) propõe um estudo sobre as relações do indivíduo com o grupo político. Tais relações estão atreladas à moral cívica, que é um conjunto de regras sancionadas e que determinam como devem acontecer essas relações. Antes, contudo, o autor traz uma análise sobre a sociedade política e inicia sua fala sobre o elemento essencial na noção de todo grupo político, que é a oposição entre governantes e governados. Esta relação, que parece ser essencial, nem sempre o foi, ao considerarmos sociedades que possuem de forma escassa essa oposição e até outras que não as possuem. Contudo, Durkheim (2013) acreditava que as sociedades em que não existem tal oposição, não há necessariamente política, pois considera que está “significa antes de tudo organização pelo menos rudimentar, constituição de um poder, estável ou intermitente, fraco ou forte, a cuja ação os indivíduos estão sujeitos, seja ela qual for” (DURKHEIM, 2013, p. 60).

O referido autor ainda analisa e percebe que essa construção, do território como essencial, é recente, tendo em vista que existem sociedades nômades que não são apegadas ao território, mas que não devem ser desconsideradas.

Para Durkheim (2013, p. 71), “(...) o Estado é um órgão especial encarregado de elaborar certas representações que valem para a coletividade. Essas representações distinguem-se das outras representações coletivas por seu maior grau de consciência e de reflexão”. Dessa forma, entende-se que o Estado não executa, e sim fornece ideias, sentimentos, representações coletivas.

Já Dumont (1993) buscou compreender a gênese e os fundamentos da ideologia individualista moderna e explicou por que a sociedade ocidental moderna passou a enfatizar tanto o aspecto individual em detrimento do social e do espiritual, ou seja, mais a dimensão mecânica do que a orgânica da sociedade. Isso se dá muito pelo rompimento do Estado com a igreja, na qual a vida mundana passou a ter uma importância decisiva, orgânica, em face dos assuntos espirituais e divinos. Todavia, essa valorização do individual sobre o social, do *societas* sobre o *universitas*, acaba por estabelecer uma



compreensão incompleta sobre o mundo e sobre nós mesmos de forma global, conjunta e social.

Após a reflexão conceitual sobre governo e Estado, a análise seguinte versa sobre o governo de Bolsonaro, quem ele é, quando inicia seu governo etc.

Governo Bolsonaro

Jair Messias Bolsonaro assumiu em janeiro de 2019 o cargo de presidente do Brasil, após vencer no segundo turno as eleições que ocorreram em 2018, nas quais obteve 55,13% dos votos válidos, juntamente com seu vice-presidente, o militar Hamilton Mourão. Ambos conquistaram e assumiram a função do executivo com data prevista para terminar em dezembro de 2022. Bolsonaro é militar reformado e foi deputado federal por 28 anos, e até então nunca tinha ocupado cargo executivo (BERNARDO, 2020).

O governo de Bolsonaro, desde a época da campanha eleitoral, fundamentou seu discurso na ideia de rompimento com a corrupção e com a chamada “velha política”, o que lhe fez ganhar muitos eleitores. Meses passaram-se após sua posse e logo nos deparamos com comportamentos que iam de encontro ao discurso empregado como diferente. Além das denúncias de corrupção, Bolsonaro teve comportamento visto por parcela da população como não adequado ao cargo que ocupava, pois, como dito anteriormente, conceitualmente, vivemos um modelo de Estado moderno e democrático, e é a partir da reprodução desse conceito que se infere certa apreensão com o comportamento do presidente.

Todavia, Bourdieu (BOURDIEU, 1996, p. 97) alerta que o Estado “reivindica com sucesso o monopólio do uso legítimo da violência física e simbólica em um território determinado e sobre o conjunto da população correspondente”. Dessa maneira, dá início, a partir das próprias instituições (escolar, militar, igreja etc.), a produção de novos símbolos, que possam ser aceitos e reconhecidos pela população, utilizando-se de violências simbólicas e física, que aparecem como legítimas.

Se o Estado pode exercer uma violência simbólica é porque ele se encarna tanto na objetividade, sob a forma de estruturas e de mecanismos específicos, quanto na "subjetividade" ou, se quisermos, nas mentes, sob a forma de estruturas mentais, de esquemas de percepção e de pensamento. Dado que ela é resultado de um processo que a institui, ao mesmo tempo, nas estruturas sociais e nas



estruturas mentais adaptadas a essas estruturas, a instituição instituída faz com que se esqueça que resulta de uma longa série de atos de instituição e apresente-se com toda a aparência do *natural*. (BOURDIEU, 1996, p. 98, grifos do autor).

Devemos entender, portanto, que o Estado possui o domínio da produção simbólica e contribui, dessa forma, para a naturalização de situações que anteriormente não seriam vistas assim. No governo Bolsonaro, percebe-se, também, a utilização da estrutura do Estado para construção de símbolos que o sustente no poder. Esse tipo de mobilização (distribuição de capital simbólico, construção de símbolos) tem sido importante no processo de naturalização, que reforçam o poder do governo sobre a população.

James Scott (2013) chama atenção para como a dominação impõe as deferências entre os grupos, mas principalmente ressalta a importância de analisar e pensar como os grupos subordinados resistem a tais imposições. Ele apresenta a indução dos progenitores em ensinar seus filhos os rituais de homenagem para assegurar sua segurança. Esses rituais, normas, cortesias socializadas, apesar de serem impostas, seu cumprimento e aceitação pública é entendida por Scott (2013) como estratégica. Ele, porém, avalia como é difícil perceber o grau de conformação, bem como as mágoas e ressentimentos presentes na representação, tendo como base somente os comportamentos exteriores. Isso significa que só será possível entender as relações reais de deferências a partir da ausência do dominante e num espaço de confidencialidade (SCOTT, 2013, p. 56).

Bourdieu (1996) revela ainda a *emergência* de um capital específico, propriamente estatal, que irá permitir que o Estado exerça poder sobre os diversos campos, bem como sobre os diferentes tipos específicos de capital. Dessa maneira, analisa a construção do “campo do poder”, visto como “espaço de jogo no interior do qual os detentores de capital (de diferentes tipos) lutam particularmente pelo poder sobre o Estado, isto é, sobre o capital estatal que asseguram o poder sobre os diferentes tipos de capital e sobre sua reprodução” (BOURDIEU, 1996, p. 100).

É nesse campo de poder que acontece o jogo entre os indivíduos (representantes políticos) que possuem os mais diversos capitais (culturais, econômicos, social, simbólico) e que muitas vezes não estão preocupados com a população (governados), mas com o poder que exercem, o poder que ainda podem adquirir ou mesmo preservar, política, social e economicamente. Por se tratar de um jogo de interesses, observa-se que



tais ações têm feito a população não só deixar de acreditar na eficiência e importância política, mas também tem atraído famílias que já possuem os diversos capitais e que enxergam nesse jogo a oportunidade de ter mais poder.

Ao chegar ao poder, o governante está imbuído de um estereótipo sobre como e qual deve ser seu comportamento, para caber nas expectativas daquilo que temos como modelo social e moral. O presidente Jair Bolsonaro foi alvo de críticas de alguns grupos por não corresponder às expectativas de comportamento e discurso que se espera de um governante. No entanto, há também grupos que consideram suas falas e comportamentos como apropriados e necessários, pois acreditam que ele fala em nome de uma moral comprometida com valores importantes. Daí pode se perguntar: quem determina o comportamento correto? Historicamente, observa-se que já tivemos comportamentos similares em séculos passados — e hoje também em alguns países —, mas não é essa a abordagem agora, em que governantes, com o poder em mãos, tinham comportamentos tiranos e autoritários, mas que com o passar dos anos houve um rompimento e modificações nas estruturas sociais e políticas vigentes, levando em consideração que temos sociedades dinâmicas.

Aqui está claro que o que para alguns parece ser um comportamento autoritário e desnecessário em uma democracia pode ser, para os governantes, o estereótipo de bom comandante, de alguém que não se cala diante do contraditório ao seu governo e que, de certa forma, assegura o poder e mostra que está tudo sob controle, utilizando-se da retórica para convencer a população (HERZFELD, 2016). A exemplo destas falas:

Vamos fuzilar a petralhada aqui do Acre. Vou botar esses picaretas para correr do Acre. Já que gosta tanto da Venezuela, essa turma tem que ir para lá (CARTA CAPITAL, 2018, online).

[O policial] entra, resolve o problema e, se matar 10, 15 ou 20, com 10 ou 30 tiros cada um, ele tem que ser condecorado, e não processado (CARTA CAPITAL, 2018, online).

E daí? Lamento. Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre (REVISTA PLURAL, 2020, online).

Tal estereótipo, bem como os símbolos utilizados,² acabam por forçar a obediência e a conformidade. É o que percebemos nas conversas informais, nos

² Um dos símbolos utilizados é o que chamam de resgate da bandeira do Brasil, que de acordo com os grupos de apoio do governo está estava sendo substituída pela bandeira vermelha, especificamente a bandeira do Partido dos Trabalhadores (PT).



noticiários e nas redes sociais, que apesar de não concordarmos com o que é falado, com o comportamento do governante, havia, por vezes, uma aparente conformação com a ideia de que não havia muito a ser feito, já que se tratava de um sistema político engessado e com representantes que mais pensam nas suas particularidades do que propriamente nos governados.

Do outro lado, governantes e representantes políticos garantem a disseminação de outros estereótipos, chamando os que são contra seu governo de “esquerdopatas”, “comunistas”, além de distribuírem notícias falsas a fim de propagar a inferiorização e o preconceito, que passam a ser reproduzidos pelo grupo de apoio ao governo, como verdades irrefutáveis. A força do Estado tem a ver com o monopólio simbólico, e este acaba sendo usado pelos governantes, não para garantir em si o Estado e toda sua representação, mas sim para garantir o poder aos que ocupam o cargo (HERZFELD, 2016).

Na próxima sessão, faremos uma análise de três reportagens de situações reais que aconteceram no ano 2021 e que demonstram as violências simbólicas e físicas vivenciadas no Brasil. O primeiro caso ocorreu em 31 de maio em Goiás: relata a prisão do professor Arquidones Bites Leão, que foi detido por policiais militares por se recusar a retirar uma faixa colocada no capô de seu carro com a mensagem "Fora Bolsonaro Genocida". O segundo caso aconteceu no dia 10 de julho de 2021, no Rio Grande do Sul, onde uma mulher, batendo panela, manifestou-se publicamente contra o presidente Jair Bolsonaro, que participava de uma motociata. O terceiro caso aconteceu no dia 13 de julho de 2021, no Rio de Janeiro, onde um casal que vestia camisa com os dizeres: “A segunda dose da vacina nos livra do Covid-19; o que nos livrará do Bolsovírus será o *impeachment* ou o seu voto em 2022”, foi impedido de receber a dose da vacina até que mudassem a camisa.

Análise das reportagens e relação com as teorias: Estado como vida e morte

O conceito de política é pensado de diferentes formas, por diversos autores como já vimos até aqui. Dentre esses conceitos, é possível pensar a política como um meio de acesso aos recursos públicos, e isso inclui os próprios direitos, nos quais temos o político como mediador entre comunidades locais e os diversos níveis de poder existentes na



sociedade. Tal “fluxo de trocas” é ajustado “pelas obrigações de dar, receber e retribuir” (KUSCHNIR, 2007, 164). Esse fluxo não pode ser desconsiderado, mas sim analisado de forma científica, já que ele não é um modelo único, pois entende-se que as realidades são diferentes, em tempo e espaço.

Os políticos estão dando acesso a bens e serviços públicos a pessoas que não os teriam de outra forma. Nesse contexto, a palavra “público” não significa “recursos que pertencem a todos”, mas “recursos monopolizados pelas elites políticas e econômicas”. Ou seja, pessoas “ordinárias” — de estratos inferiores da sociedade — não participariam dessa definição de “público”. Por isso mesmo, o acesso às fontes públicas de bens e serviços precisa ser intermediado pelo político e é visto como um bem extraordinário, “que não tem preço”. (KUSCHNIR, 2007, p. 164).

A autora e pesquisadora Kuschnir (2007) mostra que as relações não estão fechadas dentro dos conceitos já formulados e reproduzidos no meio acadêmico, e que as realidades observadas devem ser analisadas como são, a fim de entender a realidade estudada.

Com base nesse pensamento, analisaremos três casos ocorridos no ano de 2021, nos quais cidadãos tiveram sua liberdade de expressão e manifestação desrespeitados e tolhidos. Vejamos abaixo três quadros com informações retiradas de sites jornalísticos, que tratam das reportagens que iremos analisar. A apresentação delas se dá na ordem cronológica dos acontecimentos.

Nesta sessão, faremos análise dos casos a partir de autores como Foucault (1979), Agambem (2002) e Norbert Elias (1994).

Os casos aqui relatados, quando lidos sem conhecimento do país em que aconteceram, pode-se de imediato pensar em um país autoritário, onde não existe democracia. Entretanto, todos os casos aconteceram em 2021 no Brasil que, pela Constituição Federal de 1988, é um país democrático, e que, de acordo com a referida Constituição, garante, a partir do artigo 5º, inciso IV e IX, a livre manifestação de pensamento e a livre expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença, respectivamente (ALVES; CARVALHO, 2019).



Figura 1 — Primeira reportagem: 31/05/2021



Fonte: Oliveira (2021, online).

Figura 2 — Segunda reportagem: 10/07/2023



Fonte: Rede Brasil Atual (2021, online).

Figura 3 — Terceira reportagem: 12/07/2021



Fonte: Raoni Alves (2021, online).



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n30.65545.p202-224>

A mesma Constituição também garantiu às “Forças Armadas o papel de garantidora de lei e da ordem, abrindo precedentes para a arbitragem de tensões entre os Poderes e de conflitos no interior da sociedade” (NOZAKI, 2021, p. 04). Dessa forma, o Estado, como já vimos, possui, segundo Weber (1999), legitimidade para a utilização da violência física, e este recurso tem sido utilizado pelos governos como forma de manter a *ordem social*, mas também como forma de manter a autoridade e o poder dos governantes diante daqueles que se manifestam contra o seu governo.

Ao analisar as situações dos quadros, percebemos algo em comum: as prisões foram realizadas por policiais militares e um bombeiro (caso 3). No caso 1, o policial militar que dá a voz de prisão evoca, como legitimidade a sua ação, calúnia contra o presidente Jair Bolsonaro, tendo como base a Lei de Segurança Nacional.³

Já no caso 2, a polícia militar garantiu que a cidadã que se manifestava contra a “motociata”⁴ fosse presa por desobediência durante o ato que aconteceu no Rio Grande do Sul. No caso 3, o casal que já tinha recebido a primeira dose da vacina no mesmo local (sede do corpo de bombeiros) usando camisas com frases contra o governo, foi surpreendido com o comunicado do soldado que dizia que, de acordo com a “ordem do comando”, não seria mais permitido vacinar pessoas com cartazes, camisas ou qualquer manifestação política.

Há, dessa forma, a utilização de um recurso legítimo por parte do governo para fins próprios, que vai de encontro às leis estabelecidas na Constituição,⁵ e à própria democracia. Para Moisés (2008):

Instituições e procedimentos são vistos, portanto, como meios de realização de princípios e valores adotados pela sociedade como parte do processo político. Sem elidir que a disputa por interesses e preferências envolve conflitos, a idéia é que as instituições se constituem — com base nos objetivos normativos que lhes são atribuídos — na mediação mediante a qual os conflitos podem ser resolvidos pacificamente. (MOISÉS, 2008, p. 15)

³ A Lei de Segurança Nacional (Lei 7.170, de 1983) prevê, no artigo 26, como crime "caluniar ou difamar o presidente da República, o do Senado Federal, o da Câmara dos Deputados ou o do Supremo Tribunal Federal, imputando-lhes fato definido como crime ou fato ofensivo à reputação".

⁴ Motociata é a reunião de um grupo de motoqueiros. Nesse caso, os motoqueiros organizaram esse ato em favor do presidente Jair Bolsonaro.

⁵ De acordo com matéria do site *Pragmatismo Político*, a Polícia Federal apresentou dados que mostram o crescimento de inquéritos instaurados, que visam investigar temas ligados à Lei de Segurança Pública, durante o governo de Bolsonaro, somando 85 inquéritos já iniciados (MARTINS, 2021).



Todavia, o que se percebe são comportamentos arbitrários no intuito de não tolerar manifestações contrárias ao governo, colocando os manifestantes como agressores para justificar seu comportamento autoritário. E aqui é importante lembrar da fala dita por Bolsonaro: “Eu sou a Constituição!”. As ações, falas e comportamentos vão determinando o jogo das relações de poder, que, de acordo com Elias (1994), dependem das ações dos indivíduos, devido às relações de interdependência.

Os militares, no governo Bolsonaro, têm tido uma participação significativa, ocupado vários cargos em diferentes setores. Até o final de 2020, eles chegaram a ocupar 10 ministérios. Além disso, observou-se também o aumento da projeção de militares nos cargos políticos (legislativos e executivo). A chapa presidencial na qual Jair Bolsonaro (capitão reformado) foi eleito era também composta por um general, Hamilton Mourão. Já nas eleições de 2020, tivemos o maior número de candidatos militares dos últimos 16 anos: foram 6.755 no total (NOZAKI, 2021).

Essa relação estreita do governo com os militares reforça que existe um jogo de poder no qual cada segmento se apoia um no outro na tentativa de sustentar o poder já adquirido. Entendemos o poder não como algo que alguém detém, mas como algo que faz parte de um conjunto de mecanismos, procedimentos e discursos, ou seja, está presente em todas as relações (FOUCAULT, 1979).

Estando o poder em todas as relações, há, sem dúvida, formas de impor suas vontades dentro das relações, bem como de mostrar aos que fazem parte do jogo quem possui mais poder. Nessa perspectiva, Foucault (2005, p. 305) diz que “a morte do outro, da raça ruim é o que vai deixar a vida em geral mais sadia, mais sadia e mais pura”, ou seja, é com base nos padrões normalizadores e em nome dos que devem viver, é que se estipula quem deve morrer. Dessa forma, entendemos que Jair Bolsonaro se utiliza tanto do *poder soberano*, no qual consegue punir e proibir através de mecanismos legais, quanto do “poder disciplinar” que controla e vigia a população, como no caso da camisa com frases contra o governo. Há uma vigilância e punição a algumas pessoas que resistem ao poder do governo, mesmo quando há um entendimento de que o bom governante deve ter paciência, sabedoria e diligência” (FOUCAULT, 1979, p. 279).

Nos casos analisados, não se percebe somente a violência física, mas também a violência simbólica. O que se percebe, como explica Bourdieu (1996), é que



a “ordem simbólica” tem seu apoio na imposição, ao conjunto dos agentes, de estruturas cognitivas que devem parte de sua consistência e de sua resistência ao fato de serem, pelo menos na aparência, coerentes e sistemáticas e estarem objetivamente em consonância com as estruturas objetivas do mundo social. E nesse acordo imediato e tácito (oposto em tudo a um contrato explícito) que se apoia a relação de submissão tóxica que nos liga, por todos os liames do inconsciente, à ordem estabelecida (BOURDIEU, 1996, p. 118).

Assim, percebe-se que não há linearidade dos acontecimentos reais. Sendo assim, as configurações não seguem necessariamente as regras, já que não temos o controle do que irá acontecer.

Apesar de entendermos que as regras existem, estão postas e deveriam ser seguidas, as relações acabam por extrapolar as limitações pensadas quando as leis são formuladas. A democracia existe em seu conceito e é testada diariamente nas sociedades que buscam nela a idealização de um país perfeito e justo. Mas, de fato, observamos que, mesmo com as afirmações de que caminhamos para um país mais democrático, o que temos são tentativas de calar essa democracia e tudo que ela representa.

Embora eleições sejam indispensáveis para a existência da democracia, como advogam as definições convencionais, tornou-se evidente que elas não garantem per se a instauração de um regime democrático capaz de assegurar princípios como o primado da lei, o respeito aos direitos dos cidadãos e o controle e a fiscalização dos governos (MOISÉS, 2008, p. 13).

Para Agamben (2002), existe um poder privilegiado e este exclui demais as formas de vida, considerando-as inexistentes e, portanto, excluídas de vários processos, inclusive fazendo-as se sentirem fora da sociedade. O autor chama de “vida nua”, ou seja, aquela vida “matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano” (AGAMBEN, 2002, p. 148). Em outras palavras, é a vida que se pode deixar morrer.

A população, já na vigência do governo Bolsonaro, iniciou uma resistência maior diante das situações que haviam se tornado corriqueiras. Mesmo aqueles que anteriormente viam no Bolsonaro uma mudança, passaram a discordar de tais situações. Nota que também existiam análises políticas que se manifestavam no cotidiano, como a posição a favor do *impeachment* não apenas por questões legais, mas também por entender que remover Bolsonaro do cargo abriria espaço para uma alternativa política fora da dualidade entre os candidatos com maior pretensão de votos para a próxima eleição.



Nesse contexto, Moisés (2008) analisa que a institucionalização da democracia como regime não pode estar pautada apenas nas eleições regulares e que a participação da população não pode estar reduzida à escolha do seu representante. Assim, a efetivação de uma *democracia de qualidade* está na capacidade de

satisfazer as expectativas dos cidadãos quanto à missão que eles atribuem aos governos (qualidade de resultados); confia-se que ele assegurará aos cidadãos e às suas associações o gozo de amplas liberdades e de igualdade política capazes de assegurar que possam alcançar suas aspirações ou interesses (qualidade de conteúdo); e conta-se que suas instituições permitirão, por meio de eleições e de mecanismos de *checks and balances*, que os cidadãos avaliem e julguem o desempenho de governos de representantes (qualidade de procedimentos) (MOISÉS, 2008, p. 15).

Essa análise teórica sobre a falta dessa qualidade democrática nos ajuda a entender melhor esse processo democrático no Brasil, bem como os desafios das institucionalizações em manter esse regime, num momento em que parece estar comprometido em meio aos abusos e retrocessos políticos.

Considerações finais

Entender que as sociedades são dinâmicas é um passo muito importante para compreender suas realidades e romper com as ideias dos modelos que são criados a partir das observações, e que nem sempre condizem com a real situação, como nos fazem pensar Roy Wagner (2010) e Leach (1996).

A partir desses estudos e na busca por romper com as pré-noções de quem vive e reproduz a ideia do Estado, tivemos como objetivo analisar o governo do presidente Bolsonaro e algumas de suas ações e falas, para compreender como tais comportamentos autoritários, que destoam da ideia de democracia, puderam, de certa forma, blindá-lo politicamente enquanto se manteve na presidência, tendo em vista que ele nada sofreu.

Weber (1999) e Durkheim (2013) nos ajudaram a perceber, num primeiro momento, as distinções e conceitos diversos sobre o Estado e o governo, ampliando, assim, nossa percepção sobre tais assuntos. Ainda na busca de entendermos melhor o Estado, perpassamos por autores como Bourdieu (1996), que nos trouxe informações a



respeito de como os símbolos são criados pelo Estado e de como estes são utilizados pelos governantes, num jogo de interesses, a fim de manter ou buscar cada vez mais domínio e prestígio na sociedade, e assim serem reconhecidos como agentes detentores de poder.

Por fim, a partir da reflexão dos autores, foi possível realizar uma análise de três situações ocorridas no ano de 2021 no Brasil, durante o governo do presidente Jair Bolsonaro, nas quais cidadãos foram punidos por manifestarem-se contra o referido governo. Percebe-se que a realidade ultrapassa os conceitos e modelos estabelecidos e são pensados para promover um maior entendimento das relações sociais. Os casos apresentados e analisados mostram que a ideia de democracia é frequentemente entendida de maneira particular, a partir de grupos dos quais os indivíduos fazem parte. Isso ocorre porque, de acordo com Moisés (2008), os regimes democráticos são “diferentes entre si”, pois sua institucionalização ocorre de diversas maneiras, levando em consideração a história e o tempo de cada espaço social (MOISÉS, 2008, p.13).

Todavia, não estamos aqui, como dito anteriormente, para exprimir juízo de valor sobre o governo do presidente Jair Bolsonaro, mas para analisar as situações arbitrárias ocorridas no regime democrático brasileiro, buscando entendimento sobre as contradições encontradas nesse processo, bem como refletindo a respeito das democracias e a qualidade democrática que falta para que ocorra uma efetivação da democracia liberal.

O governo de Jair Bolsonaro findou em 2022, pois ele não se reelegeu no pleito do referido ano. Assim, Luís Inácio Lula da Silva venceu a eleição e tomou posse em janeiro de 2023, tornando-se o novo presidente do Brasil. Apesar da não reeleição de Bolsonaro, ainda é possível observar situações, comportamentos e falas arbitrárias daqueles que dão continuidade a proposta bolsonarista. Hoje, temos no Congresso Nacional bancadas formadas por partidos políticos que se identificam com a proposta do governo anterior, sendo este um objeto de estudo que deve ser pesquisado a fim de entendermos melhor os objetivos desse grupo que fala em nome da moral e da família. Mas de qual moral e de qual família se fala? A pesquisa se faz necessária para esse entendimento.



Referências

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

ALVES, N.; CARVALHO, T. Inciso IX – Liberdade de expressão. **Politize**. 19 de jul. de 2019. Disponível em: <https://www.politize.com.br/artigo-5/liberdade-de-expressao/>. Acesso em: 01 ago. 2021.

ALVES, Raoni. Casal que foi impedido de se vacinar com camisa contra Bolsonaro em quartel dos bombeiros do Rio. **Portal Globo.com/G1 – Rio de Janeiro**. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/07/12/casal-relata-que-foi-impedido-de-se-vacinar-com-camisa-contr-bolsonaro-em-quartel-dos-bombeiros-no-rio.ghtml>. Acesso em: 23 jan. 2023.

BAQUERO, Marcello. Democracia formal, cultura política informal e capital social no Brasil. **Opinião Pública**, Campinas, vol. 14, n. 2, p. 380-413, nov. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/op/a/wBD95CrGznW94tsGgXQ4vgD/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 jul. 2021.

BERNARDO, Kaluan. O saldo da “nova era”. **TABUol**. 6 de jan. 2020. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/edicao/um-ano-de-bolsonaro/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOURDIEU, Pierre. Espírito de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. *In*: BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 1996. p. 91-136.

BRASIL. [Constituição (1988)] **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 16 jul. 2021.

CANOTILHO, J. J. Gomes. **Direito constitucional e teoria da constituição**. São Paulo: Almedina, 2003.

CARNEIRO, C. O. **Aventuras e desventuras: a peça proibida e a greve de estudantes que desafiou a ditadura em 1966**. 2008. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/11377/1/Dissertacao%20Cesar%20Carneiroseg.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2021.

CARTA CAPITAL. Bolsonaro em 25 frases polêmicas. **Site da Revista Carta Capital**. Postado em 29/10/2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-em-25-frases-polemicas/>. Acesso em: 22 jan. 2022.

CASTRO, Diego Luís de. **O Estado democrático de direito**. Lajeado: UNIVATES, 2007. Disponível em: www.univates.br/media/graduacao/direito/O_ESTADO_DEMOCRATICO_D_E_DIREITO.pdf. Acesso em: 12 jul. 2021. Texto sem especificações de sua natureza.

DUMONT, Louis. A categoria política e o Estado a partir do século XIII. *In*: DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. p. 73-122.



DURKHEIM, Emile. **Lições de sociologia**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

ELIAS, N. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976. *In*: FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**: curso no College de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 285-316.

FOUCAULT, Michel. A governamentalidade. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 277-293.

FUKS, Rebeca. Frase, “O Estado sou eu”: significado e contexto histórico. **Cultura Genial**. 2018. Disponível em: <https://www.culturagenial.com/frase-o-estado-sou-eu/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Vozes; 1997.

HERZFELD, Michael. **A produção social da indiferença**. Petrópolis: Vozes. 2016.

KUSCHNIR, Karina. Antropologia e política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 64, p. 163-167, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092007000200014>. Acesso: 18 jul.2021.

LEACH, Edmund. **Os sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EdUSP, 1996.

MARTINS, Alessandra. Preso por adesivo anti-Bolsonaro, professor faz desabafo após ser solto. **Pragmatismo Político**. Postado em 01 de junho de 2021. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2021/06/preso-por-adesivo-anti-bolsonaro-professor-faz-desabafo-apos-ser-solto.html>. Acesso em: 20 ago. 2021.

MOISÉS, J. A. A desconfiança nas instituições democráticas. **Opinião Pública**, Campinas, v.11, n.1, p. 33-63, mar. 2005. Disponível em: www.scielo.br/j/op/a/xymhYmLZdKYkpmDbwqzj44S/?format=pdf. Acesso em: 29 jul. 2021.

MOISÉS, J. A. Cultura política, instituições e democracia: lições da experiência brasileira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 23, n. 66, p. 11-43, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092008000100002>. Acesso em: 17 abr. 2023.

NOZAKI, Willame. A militarização da administração pública no Brasil: projeto de nação ou projeto de poder? **Caderno da Reforma Administrativa**, Brasília, n. 20, p. 3-23, maio 2021. Disponível em: [508372456-Cadernos-Reforma-Administrativa-20.pdf](https://www.cadernos-reforma-administrativa-20.pdf). Acesso em 20 jul.2021.

OLIVEIRA, Rafael. Professor é preso em Trindade por não retirar de seu carro faixa com "fora Basonaro Genocida". **Portal Globo.com./G1 – Goiás**. Postado em 31/05/2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2021/05/31/professor-arquidones-bites-denuncia-que-foi-preso-por-nao-retirar-de-seu-carro-um-adesivo-fora-bolsonaro-genocida.ghtml>. Acesso em: 23 jan. 2023.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). **Relatório do desenvolvimento humano 2004**. Nova York: ONU, 2004. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/pn000010.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2021.

REDE BRASIL ATUAL. Mulher é presa após bater panela contra Bolsonaro em Porto Alegre. **Portal Rede Brasil Atual**. Postado em 10/07/2021. Disponível em:



<https://www.redebrasilatual.com.br/politica/manifestante-pres-a-bater-panela/>. Acesso em: 23 jan. 2023.

REVISTA PLURAL. O governo Bolsonaro em 22 frases. **Site da Revista Plural Curitiba**. Postado em 29/01/2022. Disponível em: <https://www.plural.jor.br/noticias/poder/o-governo-bolsonaro-em-22-frases/>. Acesso em: 22 jan. 2022.

ROCHA, M. I. C. Estado e governo: diferença conceitual e implicações práticas na pós-modernidade. **Revista Brasileira Multidisciplinar**, v. 11, n. 21, v. 12, n. 22, p. 140-145, 2008/2009. Disponível em: <https://revistarebram.com/index.php/revistauniara/article/view/183>. Acesso em: 29 jul. 2021.

SCOTT, James C. **A dominação e a arte da resistência**: discursos ocultos. Lisboa: Letra Livre, 2013.

SOARES, Igor A. N. O estado moderno e o exercício da democracia: a construção do paradigma jurídico-constitucional do estado democrático de direito enquanto práxis para a emancipação da pessoa humana. *In*: SOARES, I.A.N; OLIVEIRA, A. P. (org.). **Democracia, direitos fundamentais e resistência**: os 30 anos de promulgação da Constituição da República de 1988. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2019. p.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. A instituição estatal racional e os modernos partidos políticos e parlamentos (sociologia do Estado). *In*: WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. p. 517-580.

WEBER, Max. **Economia e sociedade fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: Editora UNB. 2000. v. 1.

Recebido em: 20/01/2023.

Aceito em: 30/04/2023.





| ENTREVISTA |

DA SOCIOLOGIA DA COMUNICAÇÃO A BALZAC: diálogo sobre trajetória e interdisciplinaridade com Lília Junqueira

FROM THE SOCIOLOGY OF COMMUNICATION TO BALZAC: dialogue on trajectory and interdisciplinarity with Lília Junqueira

Lília Maria Junqueira *

Mohana Ellen Brito Morais Cavalcante **

Lília Maria Junqueira, brasileira natural de Brasília, é professora universitária aposentada, graduada em sociologia, com passagem em duas universidades federais do Nordeste: UFPE e UFPB. É pós-graduada e mestre em sociologia pela Universidade de Brasília (1991). Doutora em sociologia política pela Universidade de Paris VII – *Université Denis Diderot* (1995), com pós-doutorado em Sociologia na *École Normale Supérieure* de Lyon, França (2010/2011). Seus estudos dão ênfase às interfaces sociologia e cultura, atuando principalmente nos seguintes temas: teorias sociológicas disposicionalistas, cultura, comunicação, parassociologia e representações sociais. Autora dos livros: *Desigualdades sociais e telenovelas: relações ocultas entre ficção e reconhecimento* (2009); *Balzac: escritor parapsíquico* (2020); *Balzac para sociólogos* (2017) entre outros. Também organizou o livro *Cultura e classes sociais na perspectiva disposicionalista* (2010), coorganizou o livro: *Dossiê Bernard Lahire* (2012). Recentemente, aposentou-se do magistério superior e atualmente atua como professora de língua francesa. A entrevista foi realizada a partir de um questionário semiestruturado e aconteceu de forma remota, via plataforma de vídeo conferência *Google Meet*, no dia 24 de fevereiro de 2023.

Mohana Morais — A nossa entrevista tem como pauta principal a sua trajetória. Vamos conversar um pouco sobre a sua passagem pela UFPB, mas também a sua passagem pelas ciências sociais, sociologia, para que a gente conheça a trajetória da professora Lília Junqueira. Então, gostaria de começar conversando sobre como foi a Lília aluna.

Lília Junqueira — Eu gostaria, em primeiro lugar de agradecer muito a lembrança do meu nome para fazer esta entrevista para compor a Revista Caos. Agradecer a Mohana,

* Professora aposentada da Universidade Federal da Paraíba. Doutora em Sociologia Política pela Universidade de Paris VII — *Université Denis Diderot*. E-mail: liliajunq@gmail.com.

** Doutora em Sociologia pela UFPB/Brasil. Editora da Revista Caos. E-mail: mohanamorais@hotmail.com.



Adailton, e agradecer a indicação do professor Giovanni, com quem fiz algumas parcerias durante a minha estada na UFPB.

A “Lília aluna” entrou no Curso de Ciências Sociais na UnB em 1984, e ali foi uma descoberta, fiquei apaixonada pela teoria sociológica, em primeiro lugar, a clássica. Quando eu ouvia falar sobre as ideias de Marx, eu achava incrível que alguém tenha percebido isso na realidade; como certas coisas que a gente não ouve falar — a sociedade está aí mostrando a todo tempo a questão da desigualdade e ninguém fala. Então, assim, é como se tivesse se descortinado, de fato, um mundo totalmente novo quando eu entrei em contato com as ideias da sociologia.

Os outros clássicos também trouxeram a oportunidade de aprofundar mais ainda esse descortínio que a sociologia faz com a vida social. Eu fui muito marcada por um pensamento que estava em voga na época, no âmbito das ciências sociais no Brasil, que era o marxismo contemporâneo, baseado em reflexões sobre, principalmente, a questão da cultura. A sociologia clássica ficou muito focada na economia e na política, e mesmo no início da sociologia contemporânea, a gente via que os teóricos estavam muito focados na economia e política. Na UnB tinha um grupo de estudos que trabalhava a questão da cultura, mas não só a cultura como seção da vida social ou como dimensão da vida social; mais do que isso, como pensamento da sociedade pela ótica cultural. Era o entendimento da sociedade toda, de todas as manifestações e dimensões sociais, analisadas pela ótica da cultura. Por exemplo, eu fui aluna da professora Bárbara Freitag — esposa do falecido Sérgio Paulo Rouanet, o criador dessa lei da cultura, que desperta tanta polêmica até hoje, mas que é o que tem funcionado para classe artística conseguir algum recurso governamental.

Bárbara tinha toda uma produção na área da Escola de Frankfurt, ela foi aluna de grandes expoentes dessa escola: conheceu o Habermas e o Horkheimer. Ela foi aluna, me parece, do Habermas. Então ela tinha isso muito forte, e trouxe para a UnB. Nós, alunos, de fato, tomamos um banho de sociologia que era, realmente, energético. A aula que ela dava e o clima que ficava na sala! Eram ideias muito poderosas, a gente sentia isso, e isso me marcou profundamente. Também fui aluna do Venício de Lima, professor e pesquisador de comunicação, que trabalhava a política cifrada nas narrativas ficcionais da TV, pela ótica dos estudos culturais.



A Lília estudante trabalhava e era professora do ensino fundamental. Então eu fazia as duas coisas: eu dava aula num período do dia, e no outro período, ia para UnB fazer as aulas.

O meu TCC, defendido em 1989, foi uma análise de propaganda publicitária. Estudei algumas propagandas publicitárias da televisão, fazendo análise semiológica transformada em dado sociológico. O objetivo era ver como a mensagem da televisão é unidirecional, assim, no sentido que ela é gerada por um emissor para atingir o público em geral. Na época, eram 90% do público, pois a televisão era a mídia principal da época. Dos anos 1980 até o final dos anos 1990, a televisão era o veículo de comunicação mais importante, então, ela tinha um peso social. O que eu queria ver no meu TCC? Queria fazer essa análise de como acontecia a influência da mídia, todo o esforço, o empresariado, tudo o que tinha por trás daquela propaganda publicitária, como é que aquilo se relacionava com a sociedade, como é que as pessoas percebiam aquelas propagandas e o que aquilo fazia, vamos dizer, no imaginário, nas representações, sempre partindo do pressuposto que as representações interferem na ação social e no modo como a sociedade vai sendo construída, vai sendo atualizada, vai sendo remodelada do decorrer do tempo. Então, o meu TCC foi sobre propaganda publicitária. Era sobre juventude, peguei campanhas publicitárias muito boas que tinham um viés sociológico, e eu adorava, então peguei e destrinchei aquelas propagandas e fiz uma análise sociológica que ficou muito boa. Até hoje eu considero meu TCC como um dos meus melhores trabalhos, no sentido da satisfação de escrever a primeira análise sociológica.

Mohana Morais — A senhora falando, imaginei que em 1984, a discussão, realmente, sobre a teoria marxista, e a discussão cultural estavam à flor da pele no Brasil. Imagino que tenha sido uma experiência bem interessante, pensar as ciências sociais em Brasília dentro desse cenário político. Gostaria de ouvi-la sobre sua escolha pela docência.

Lília Junqueira — Antes de entrar para a UnB, eu fiz um concurso para professora do ensino fundamental, Fundação Educacional do Distrito Federal. Eu passei no concurso e comecei a dar aula nas periferias de Brasília, em Ceilândia, Taguatinga; depois eu fui chegando mais para o plano piloto que é onde eu morava. Enfim, eu acho que em primeiro lugar, a sociologia foi uma questão pessoal, depois foi uma questão mais prática da minha vida, porque, desde pequena, eu fazia muita crítica à questão das crenças, da religião, e



quando foi pra fazer o vestibular — na época era vestibular —, eu não sabia muito bem qual curso eu gostaria de fazer; eu gostava muito de arte, mas eu não queria fazer educação artística porque eu achava que — enfim, todo mundo dizia e no fundo era um pouco verdade mesmo — a arte não ia me trazer um retorno financeiro rápido, e eu precisava de um retorno financeiro rápido. Enfim, eu era muito crítica desde pequena, mas estava em dúvida. Então pedi orientação para minha irmã mais velha — Mary, é o nome dela —, ela falou assim: “você é uma pessoa tão crítica das coisas da sociedade, é contrária às crenças, à religião, faz uma defesa da ciência sempre, então, por que você não faz sociologia? Eu acho que você ia gostar”. Ela falou, eu fiz, e, sabe, acabei gostando. Realmente, fiquei apaixonada. Eu já era professora, então comecei a querer dar aula de sociologia. Foi por isso que eu fiz mestrado. Assim que eu terminei a graduação, já fiz a seleção do mestrado e passei. Em 1989, saí da graduação e já entrei automaticamente no mestrado. Nessa época, estava acontecendo algo midiático importante em 89, a propaganda eleitoral da primeira eleição direta no Brasil, disputada por Collor e Lula. Como eu era, no mestrado, a única pessoa que vinha trabalhando com mídia, a professora que me orientou, inicialmente, aconselhou-me a fazer a dissertação sobre uma análise da propaganda eleitoral. Eu fiz a minha dissertação de mestrado sobre isso. A análise da propaganda eleitoral na TV da primeira eleição direta no Brasil. Ficou um trabalho interessante também, apesar de que me faltava um pouco de conhecimento na área da política, pois eu estava muito na comunicação, na cultura, na crítica cultural, e eu não tinha muito bem a noção da questão política. Então, o que ficou faltando para mim no mestrado, eu acho, e nessa dissertação, foi mais conhecimento na área da política, entender o que significava aquele momento mais profundamente, que, na verdade, eu não entendia.

Foi aí que eu tive vontade de estudar política, e eu acabei sendo aceita numa seleção para doutorado. Eu pedi uma bolsa ao CNPq para fazer doutorado no exterior. Eu já vinha estudando francês há muito tempo, aí eu pedi ao CNPq e ganhei, porque eu já tinha contato com a universidade na França, por meio da minha orientadora do mestrado, a Maria Luiza Belloni. Fui fazer, então, o doutorado na França, em Paris, sobre sociologia política. Mas era uma sociologia política moderna, que trabalhava com a mídia; não era aquela sociologia política que eu tinha visto na graduação, limitada a eleições e partidarismo no sentido clássico. Eles tinham uma abertura maior para ver coisas mais



avançadas. Entrava tudo que eu vinha estudando: a teoria das representações, a questão da semiologia, então eu acrescentei a esse conhecimento que eu já tinha outro conhecimento mais na área da política propriamente dita, no doutorado.

Foi muito interessante, foi na *Université Paris VII, Denis Diderot*. A minha orientadora era do grupo de sociologia política, cujo nome é Sônia Dayan-Herzbrun. Ela me acompanhou durante os quatro anos do doutorado pleno. Eu fiquei 4 anos lá e produzi a tese a partir de uma análise de telenovela, mas pegando a questão da desigualdade social. O nome da tese foi *O poder do telespectador: uma análise de recepção das novelas*. Analisava novelas sendo exibidas naquele momento, e fazia grupos focais em escolas e comunidades do Rio de Janeiro e São Paulo, ou entrevistas com famílias para gravar a interpretação que as pessoas faziam da novela. A ideia era saber como as pessoas recebiam, como elas interagiam com aquela mensagem, e a partir dali tentar tirar uma compreensão, uma reflexão, alguma conclusão a respeito da desigualdade social, relacionando com a política nacional. A sociologia política era importante como base teórica, porque a ótica sociológica é ver como a mídia e suas interações interferem na sociedade de forma mais perene. A política eleitoral pura, de um lado, e a mídia estritamente comunicacional de outro, nunca me interessaram. Tudo só fazia sentido dentro do escopo sociológico. Foi então que comecei a perceber a importância do Pierre Bourdieu para a sociologia da cultura, e investi bastante nos estudos da teoria disposicionalista.

O doutorado começou em 1991 e terminou em 1995. Com o doutorado, eu entrei na carreira de professora, conforme você me perguntou. Entrei na Universidade Federal de Pernambuco em 1996. Terminei o doutorado em 95, em 96 eu entrei como professora do Departamento de Ciências Sociais. Na pós-graduação, o departamento necessitava de professor de metodologia. Como eu tinha feito a tese com essa parte de metodologia bem desenvolvida, fui dar aula de metodologia no início. Então foi assim que eu comecei. Deixei de dar aulas na escola primária e ensino médio.

Já havia me afastado 4 anos para fazer o doutorado na França. Quando voltei, já não foi para o ensino fundamental, voltei com bolsa para ficar seis meses em Pernambuco. Nesse período, fiz o concurso para professora na UFPE e passei. Eu preciso dizer que foi um desafio gigantesco dar aula de sociologia; olha a responsabilidade, no doutorado, no



mestrado. Para mim foi... Olha, levei um tempo para me encaixar nessa profissão porque não foi fácil. Mas, ao mesmo tempo, foi extremamente estimulante, interessante. O que achei mais difícil foi o modo de funcionamento da universidade, a burocracia, nisso tive dificuldade. Quando eu estava no ensino médio, a gente tinha a burocracia da Fundação Educacional, só isso. Então, rapidamente eu dominei aquilo e não teve problema, mas quando cheguei à universidade federal, você tem a sobreposição de vários regramentos, universitário, acadêmico, da pós-graduação, federal, das instituições de fomento à pesquisa. E o profissional tem que lidar com todas elas. A primeira é a burocracia departamental, há todo um regimento a ser seguido; depois a burocracia das instituições de pesquisa, tem que atender séries de exigências; depois a pós-graduação. Começa, então, a ter um cruzamento de burocracias, e elas mudam no decorrer do tempo. Não é fácil você atender, mas, com o tempo, a gente consegue. O mais interessante é o desafio de você lidar com pessoas, de trocar ideias com pessoas que estão estudando a mesma coisa que você, a reflexão vai num nível mais alto. O que me estimulava mais, o que eu mais gostava era de publicar, e do debate, tanto nos congressos como na sala de aula com os alunos, como nos grupos de pesquisa que eu acabei montando e, realmente, ali você tinha um esforço conjunto para reflexão, compreensão, e transformava aquilo em publicação. Foi assim que a minha experiência de docência começou, e foi assim até o final.

Mohana Morais — A senhora conta com uma formação que passou por várias vivências, desde a experiência da educação fundamental, passa por algumas instituições como aluna e professora, até chegar à UFPB. O que essas experiências representaram para a construção do seu campo profissional?

Lília Junqueira — A UFPB é onde eu acabei chegando com toda certeza. Eu acho que a minha trajetória — uma trajetória que tem experiências diferentes e em diferentes países, realmente, em diferentes cidades com diferentes grupos de trabalho, e a própria natureza das experiências — foi bem diversificada. Eu não descartei, não abandonei, não deixei de lado nada do que eu vivi, eu fui acumulando. Fui tentando ampliar o meu escopo de compreensão e de ação, e cada ato desse que eu fazia, cada passo que eu dava: “Olha, agora eu vou para a França”; “Olha, agora eu vou para Pernambuco ser professora”; “Olha, agora eu vou para UFPB”. Eu fui tentando expandir e aumentar, e eu digo para



você que muitas vezes eu estava no auge de uma grande atividade de pesquisa, mas eu ainda utilizava alguma coisa que eu aprendi lá no ensino fundamental. Então sempre utilizei tudo que eu vivi. Eu acho que isso é muito importante, porque como a gente tem hierarquias de *status* e de poder dentro da nossa profissão, muita gente quando alcança um degrau, quer apagar o degrau anterior. Não acho que seja por aí o crescimento do pesquisador.

Eu entrei como professora na UFPE, e lá fiquei até 2004. Nesse período, eu não produzi muita coisa, em termos de publicação, produção intelectual. Eu fiquei mais dando aula, pois logo que eu entrei, engravidei. Quando eu fiz o concurso, já estava grávida da minha única filha. Então, até 2004, dei prioridade a ela, por isso não fiz muita coisa até 2004. De 2004/2005 até 2009, a minha produção intelectual aumentou bastante. Conseguia ir aos congressos nacionais e internacionais, a publicação de artigos foi bem sólida, orientações de monografias, de TCC, de dissertações e teses. Hoje eu tenho orgulho de ter orientado 40 trabalhos, a maioria deles de teses de doutorado. Em 2005, criei um núcleo de pesquisa — *Sociedade Cultura e Comunicação* (SCC)— que integrava, na época, muitos alunos do jornalismo. A grande maioria dos meus alunos era advinda da comunicação, do jornalismo, porque na pós-graduação em comunicação da UFPE ainda não tinha o doutorado, então o pessoal da comunicação terminava o mestrado e vinha fazer doutorado comigo, na sociologia. Foram eles que me ajudaram na montagem desse grupo de pesquisa. Alguns dos participantes, hoje, já são professores há bastante tempo, por exemplo, a Raldyanne Pereira, que é professora de comunicação na UFPE, a Sheila Borges, jornalista, na época eu orientei a tese dela, hoje, é professora de comunicação em Caruaru. Teve Márcio Sá, colega do nosso Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPB. Havia outras pessoas. Com esse grupo começou a vir gente não só de Recife, mas do interior de Pernambuco, da Paraíba, começou-se a ter um diálogo. Foi aí que eu publiquei meu primeiro livro, de autoria individual, no qual procurei sintetizar as coisas que eu fiz sobre as telenovelas, o título é *Desigualdades sociais e telenovelas*, foi publicado em 2009. Eu comecei a escrevê-lo em 2007, e foi publicado em 2009 pela Editora Annablume (JUNQUEIRA, 2009).

A nossa produção estava no auge. Nessa ocasião, eu fui a um congresso internacional convidada por Jessé Souza, que aconteceu na Universidade Federal de Juiz



de Fora. Havia gente de vários países, e foi lá que eu conheci o Bernard Lahire. Foi interessante, porque alguém deveria fazer a tradução do professor Bernard Lahire, mas essa pessoa não pôde ir, e a única pessoa presente que sabia falar francês era eu, então, eu fiz a tradução da palestra que ele deu. Assim eu o conheci e nós ficamos amigos. Nós temos muitas coisas em comum, nascemos no mesmo ano, estudamos sociologia na mesma época, conhecemos os mesmos professores franceses. Então ficamos amigos. Foi assim que eu o convidei para vir a Pernambuco. Ele pediu que eu traduzisse um artigo dele para a revista da Pós-graduação, e mandou outros artigos para eu traduzir e publicar nas publicações do nosso grupo de pesquisa, a exemplo da coletânea *Cultura e classes sociais na perspectiva disposicionalista* (JUNQUEIRA, 2010). Organizei essa coletânea com trabalhos e debates ocorridos na visita do Lahire à UFPE. Nela tem um artigo dele por mim traduzido. Além disso, há vários artigos dos meus alunos do grupo SCC. Esse foi o nosso ápice, o máximo da minha profissão intelectual e do meu grupo.

Em 2009, Lahire veio a Recife, onde ficou uns 10 dias, a gente fez várias atividades, trocamos muita coisa e combinamos de eu ir para Lyon, onde ele trabalhava, para fazer o pós-doutorado. Nós nos organizamos, eu pedi bolsa, mas não consegui, fui com os meios próprios. Pedi uma licença e fui fazer o pós-doutorado em disposicionalismo, sociologia disposicionalista, em Lyon, na *L'École des Hautes Études em Sciences Sociales*. Foi lá, nesse pós-doutorado, que comecei meu interesse pelas biografias, comecei a estudar biografia. A influência do Lahire me levou a aprofundar o Bourdieu, aprofundar o disposicionalismo, e pensar mídia no meio disso tudo.

Quando eu voltei desse pós-doutorado, em 2010, por uma série de problemas pessoais e familiares, eu pedi para sair da UFPE. Eu precisava de um lugar mais calmo, morava num lugar muito agitado, Recife estava crescendo muito rápido, houve um *boom* de crescimento. Eu morava em Boa Viagem que é um lugar central na cidade. A vida ficou muito difícil para a família, então eu resolvi sair da UFPE, e comecei a procurar outro lugar. De preferência uma cidade menor, porque eu vi como era a vida na Federal de Juiz de Fora, vi como era em Lyon, onde você consegue fazer um trabalho bem-feito se você estiver numa universidade não tão grande. Estava procurando um lugar assim, não queria mais ficar em Pernambuco. Acontece que, dando uma aula em Recife, eu fiz um comentário sobre isso. Disse que queria ir, por exemplo, para Paraíba, pois já conhecia



João Pessoa, que era uma cidade que eu adorava. Eu não sei por que motivo comentei isso. Uma aluna de graduação ouviu o comentário, e no dia seguinte me disse: “Olha, professora, você quer ir para João Pessoa, mesmo? Porque o meu tio é professor em João Pessoa e quer vir para Recife porque a esposa dele trabalha aqui.” Eu falei: “Eu quero, mas como a gente faz isso?” Eu achava que não tinha como fazer, mas tinha. O professor (a) pode pedir uma permuta funcional como funcionário público. Se tiver uma pessoa que quer vir para a sua vaga e você quer ir para a vaga dessa pessoa, é possível fazer a troca. Eu achava que não era possível, já estava até meio deprimida. Eu o tio dessa aluna, o professor Artur Perrusi, e eu conseguimos, então, fazer a permuta funcional. Foi assim que eu entrei na UFPB. O processo demorou tanto tempo que eu só me efetivei em 2013, 3 anos após a solicitação.

Na UFPB, no Departamento Ciências Sociais, criei um grupo de pesquisa para continuar fazendo o que fazia em Pernambuco. Esse grupo reuniu muita gente da área de literatura. Se lá em Pernambuco as pessoas que apareceram eram da área de jornalismo, em João Pessoa, as pessoas eram da área de literatura, letras, que estavam trabalhando com ficção, com novela, esse tipo de coisa. Eu fazia parte de grupos nacionais, por exemplo, existe um laboratório de telenovelas em São Paulo, da USP, chamado Obitel — *Observatório Ibero-americano da Ficção Televisiva* — em que eles têm publicações, fazem acompanhamento bem detalhado da mídia, e eu fazia parte desse grupo e publicava com eles, a exemplo do capítulo que saiu em 2009, no livro organizado pela professora Maria Imaculada Vassalo Lopes, da comunicação, de São Paulo (JUNQUEIRA; TONDATO, 2009). No livro, você encontra um perfil da teledramaturgia brasileira, estudava as mensagens, as novelas do Brasil, da América Latina, do mundo inteiro, e trabalhava com a recepção. Como eu vinha com essa herança, foi fácil estruturar o grupo. Na área das ciências sociais, havia apenas três alunos interessados, mas na área de letras, tinha muita gente que se interessava por esse assunto.

Tudo isso acabou me levando a estudar biografia mais a fundo, e a primeira biografia que eu estudei foi a de um escritor, romancista francês do século 19, chamado Honoré de Balzac, o criador do romantismo realista moderno. Quando eu comecei a entender a importância do Balzac para França, para a sociedade francesa, eu comecei a perceber na obra dele ideias sociológicas. Nos romances, encontram-se as primeiras ideias



sociológicas, porque a sociologia surgiu lá no final do século 18, começo do século 19, e era difícil você fazer uma linguagem científica sobre a sociedade, na época, porque já predominava uma linguagem que era romântica, de novela, sobre a sociedade. No Brasil mesmo, quando a gente vai estudar sociologia brasileira, a primeira obra sociológica considerada é *Os sertões* de Euclides da Cunha, um romance. Essa obra é considerada a primeira obra sobre sociologia do Brasil. Então, Balzac estava lá naquele tempo quando começa a surgir a sociologia, e a obra dele, por ser realista, ou seja, que traz a realidade social para dentro das novelas, eu via com muita clareza ideias sociológicas ali, e que muitas vezes foram aproveitados pelos primeiros sociólogos. Eu fiquei fascinada por essa temática, e mais ainda estimulada porque eu estava cercada de estudantes pesquisadores na área de letras, então eu fiz um grupo na UFPB e nós começamos a estudar, inicialmente, Balzac. Desse trabalho resultou a biografia do Balzac que eu chamei *Balzac para sociólogos* (JUNQUEIRA, 2017).

Eu comecei a me interessar pela biografia, vendo como ela pode ser um método muito interessante para sociologia, porque entra a questão das disposições sociais na medida em que você vê a trajetória do indivíduo, da personalidade que você está estudando, e esta trajetória fala muito sobre a sociedade na qual ele vive. Você vai vendo ali as disposições sociais acontecendo, e o que ele produz. O indivíduo sempre é um produto e um produtor da sociedade, então quando você analisa uma vida, é muito interessante você ver isso, como ele é construído pela sociedade e o que ele devolveu. Trabalhei bem profundamente nisso, e esse tempo todo que eu fiquei na UFPB, de 2013 até hoje, foi tentando aprofundar esses assuntos.

Existe até um certo preconceito em você trabalhar com biografia dentro da sociologia, porque a biografia é o método de você estudar uma única pessoa. Há controvérsias, porque nas biografias que estudei, eu nunca estava trabalhando com uma só pessoa; eu estava trabalhando com todo o entorno da pessoa. A pessoa é como se fosse um símbolo de grupos, dentro dos quais ela estava contextualizada. Mas existem biógrafos e biógrafos. A minha biografia nunca foi uma biografia individualista psicológica, ela sempre foi sociológica. Mas ainda existe um preconceito de estudar biografia dentro da sociologia, então isso me deixou um pouco, vamos dizer assim, isolada.



Por causa disso, a minha produção intelectual não foi muito à frente. Esse foi o meu último livro de sociologia: *Balzac para sociólogos*. Depois eu escrevi uma série de artigos sobre metodologia, mídia e política, voltando naquilo que eu já tinha trabalhado antes. Muita coisa sobre Bourdieu, porque lá nos anos 1980, ele era um autor não muito conhecido no Brasil, onde não tinha nem tradução dos seus livros. Mas eu o estudo desde os anos 1980, e quando chega no final dos anos 1990, nos anos 2000, as editoras nacionais começam a publicar traduções de Bourdieu, e começa a surgir um debate mais forte sobre ele nas universidades. Então eu tenho sido muito chamada para falar sobre Bourdieu.

O livro *Bernard Lahire*, foi organizado por mim e pelo professor Ricardo Visser, e publicado pela UFMG em 2012 (JUNQUEIRA; VISSER, 2012). É uma coletânea de artigos do Lahire, inclusive tem uma entrevista que eu faço com ele. Assim, eu tenho sido chamada para falar sobre o Lahire, sobre Bourdieu, para falar sobre biografia. O meu último artigo, publiquei na revista do PPGS da UFPB, trata da biografia como uma metodologia interessante para a sociologia e para pensar o disposicionalismo de Bourdieu e do Lahire (JUNQUEIRA, 2019).

Essa foi a minha participação na UFPB. Tive participação também administrativa, pois ajudei na coordenação, trabalhando em comissões. Quando chegou em 2022, em plena pandemia mundial do vírus Covid-19, eu já tinha concluído meus anos de trabalho, e então, fiz a solicitação para aposentadoria. Em primeiro de novembro de 2022, a portaria de aposentadoria foi publicada no Diário Oficial. Parei, então, com a docência em sociologia.

Acho que o que eu mais gostei de fazer na UFPB foi esse trabalho. É como se eu tivesse chegado ao ponto máximo, não da quantidade de publicação, da quantidade de congressos, e pessoas com quem eu troquei informações, mas da maturidade, vamos dizer assim, a consolidação do conhecimento que eu tinha, dessa trajetória, passando em tantos lugares, estudando tantas coisas, influenciada por tantas pessoas e por tantos teóricos.

Eu acho que quando eu cheguei à Paraíba, eu amadureci, foi o tempo do amadurecimento, porque eu já não escrevia muito, mas aquilo que eu escrevia tinha uma qualidade muito superior a tudo que eu escrevi antes. Apreciei muito as trocas intelectuais com professores, pesquisadores e alunos do Curso de Ciências Sociais. Por razões de interesse de pesquisa, eu tinha um projeto de pesquisa na área de saúde, em cujos curso

lecionei bastante, oferecendo introdução à sociologia. Nesse período, também, foi muito boa a troca entre os alunos e eu.

Mohana Morais — A senhora lecionou por muitos anos disciplinas para cursos da área de saúde. Gostaríamos de ouvir sobre essa experiência e o que pensa sobre a sociologia e as ciências sociais conversando com outras ciências, como as exatas e as ciências da saúde.

Lília Junqueira — Excelente pergunta Mohana. Eu vejo assim, eu sempre fui uma entusiasta da interdisciplinaridade, desde o início, porque quando eu pensava sociologia, eu já estava pensando em mídia. Então o meu pensamento social já era interdisciplinar. Ele sempre foi interdisciplinar, nunca foi sociologia pura, nunca foi só a teoria. Nunca foi nenhuma disciplina pura. Mas, para mim, a interdisciplinaridade foi praticada. Porque o que eu via na academia é que havia um purismo. A interdisciplinaridade até é bastante valorizada, mas apenas do ponto de vista teórico e discursivo, como uma coisa que teoricamente seria muito boa. O que eu via nas universidades federais, o tempo todo, foram os campos de conhecimentos, campos de saber se fechando em si e tentando se defender para existir. É isso que eu vi o tempo todo, coisa que Bourdieu nos mostra muito bem com a teoria dos campos sociais. Ele nos diz que tal profissão é um campo social, ali existem atores, agentes, que vão ser formados, socializados, para chegar a atuar naquele campo, e quando ele chega naquele campo, ele já aprendeu tudo que ele precisava saber, e conseguiu entrar ali, não quer mais sair, é a casa dele, é a ciência dele. O que ele começa a fazer? A se defender, evitar as trocas com outras áreas. Elas, se ocorrerem, têm que ser muito pensadas, porque há uma concorrência. Cada área está concorrendo com as demais. Então a sociologia está concorrendo com a comunicação e com a política, do ponto de vista prático: a sociologia não quer que seus alunos vão ter aula na comunicação; a comunicação não queria que os alunos do mestrado viessem todos para mim, para eu ajudá-los a fazer tese de doutorado, porque eles consideram que, assim, estariam perdendo essas teses. Viam-me negativamente. Então, você pensar em ter interdisciplinaridade nesse contexto competitivo entre os campos científicos não é coisa simples, é difícil. Eu acho que a interdisciplinaridade funciona bem como um discurso de “abertismo”, de atualização, de modernização, mas na prática ele não funciona nada bem. No entanto, na minha prática de pesquisa e acadêmica, eu sempre fui interdisciplinar, nunca me deixei fechar nessas divisões. Por isso eu tive uma dificuldade, pois o panorama está configurado dessa forma,



e você quer fazer diferente, você quer andar na comunicação, na sociologia, na política, é lógico que você vai ter problemas, e eu tive muitos problemas.

A minha entrada para a área da saúde na Paraíba, deveu-se, também, à grande demanda por disciplinas das ciências sociais pelos cursos da área da saúde. Então, pelo momento acadêmico que a UFPB estava vivendo, o mais importante a fazer era atender essa demanda externa por cursos de introdução à sociologia. Eu tinha algumas pesquisas na área, pois já tinha participado, em parceria com o professor Russell Perry Scott, que é professor da UFPE, da antropologia. Chegando à Paraíba, tinha essa demanda muito forte, coisa que se via nas reuniões do departamento: a necessidade de professores para dar aula nos cursos de fisioterapia, odontologia e terapia ocupacional. Aceitei o desafio. Fiquei uns bons anos ali, trabalhando nesses cursos com alunos da área da saúde. Isso foi me levando a me interessar mais do ponto de vista científico pela pesquisa, e aprofundá-la, até chegar à elaboração de um projeto de pesquisa sobre as organizações sociais na área da saúde. Procurei estudar como era a questão do campo social do trabalho na saúde, utilizando os conceitos de disposicionalismo de Bourdieu. Esse foi meu último projeto, que não cheguei a concluir, pois me aposentei antes, mas a gente já tinha um relatório bem elaborado, feito em parceria com o pessoal da área da saúde.

Foi assim minha inserção da área da saúde, veio de uma demanda muito prática que a UFPB tinha. Então fui ficando ali na área da saúde, que eu gostava, até me aposentar.

Mohana Morais — Seu trabalho contribui especialmente para a discussão sobre a sociologia disposicionalista. Qual o lugar que esse estudo ocupa em sua trajetória acadêmica? Ainda há espaços para novas sociologias? Conheceremos outros Durkheims, Webers, Marxs ou até Bourdieux e Lahires? O que a senhora diria aos que estão chegando agora?

Lília Junqueira — Posso definir as teorias disposicionalistas como as teorias mais importantes na minha trajetória, tanto em parte do que eu aprendi, do que eu recebi nessa minha vivência intelectual, passando aí por todas essas instituições, como foi em cima e dentro dessas teorias que eu publiquei o grosso da minha contribuição. Então aquilo que eu deixei, elaborei, refleti, produzi, a maior parte foi inspirada nelas. Foi a partir de, foi me referindo a, elaborando e melhorando essas teorias. Elas foram o ponto de chegada mesmo,



e quando eu cheguei ao disposicionalismo, como eu falei antes, eu comecei a amadurecer, e daí não saí mais.

Como eu disse, o disposicionalismo de Bourdieu era mais avançado que o marxismo cultural da Escola de Frankfurt ou os estudos culturais.

Embora eu tivesse estudado e tivesse trabalhado com muita gente na área dos estudos culturais, eu vi um problema ali: é um pessoal que tem uma teoria muito elaborada, mas na hora de fazer pesquisa eles vão procurar outras áreas. Cito o exemplo de um congresso do qual participei com Jesús Martín-Barbero na USP. Foi naquele grupo de telenovelas que eu falei. Ele é um dos expoentes da teoria dos estudos culturais, e tratou do problema da cultura na América Latina, deu toda uma abordagem teórica política de amplo espectro, mas quando perguntaram como é que a gente pesquisava isso, ele mandou ver no Bourdieu. Eu fiquei pensando, como assim? Pedi para falar e perguntei: “Vocês dos estudos culturais têm uma visão muito teórica, forte, a respeito das suas análises, mas na hora da prática, o senhor manda procurar Bourdieu, como é que pode ser uma coisa dessa? Eu sei que criou ali um clima, e o Barbero ficou meio sem ter como responder. A minha própria experiência com os culturalistas me deixou essa dúvida: na hora da pesquisa, na hora da prática mesmo, eles não têm um desenvolvimento metodológico que acompanha o avanço deles. Isso me deixava incomodada, como eu sempre fui muito prática, gostava de fazer pesquisa, achava a abordagem deles mais teórica, querendo mais preservar o marxismo e menos a investigação científica isenta. Por isso eu acabei não indo para o lado dos estudos culturais, apesar de que eles tinham reflexões e livros simplesmente maravilhosos, a forma como eles conseguiam ver as desigualdades sociais, as classes sociais naquelas culturas. Era análise teórica de peso, de excelente qualidade. Só que no ponto de vista prático, metodológico, não havia desenvolvimento. Por isso fui para Bourdieu. Passei aqui, passei ali e não fiquei, só fiquei quando conheci o Bourdieu. E quando eu conheci o Lahire, reforçou-se essa escolha.

Lahire traz um desenvolvimento maior para esse disposicionalismo, que é da tradição do Bourdieu. Ali eu fiquei, porque essa teoria satisfaz meus questionamentos de pesquisa. Foi no contexto desta teoria que, como eu falei para você, eu dei, aquela parte mais elaborada da minha contribuição intelectual. Agora, acho que na minha época era muito mais difícil a gente trabalhar com Bourdieu do que vocês hoje. Nos anos 1980, 1990



não tinha nem tradução dos livros do Bourdieu para o português, eu tinha que ler em francês ou tinha que ler nas traduções do espanhol, que não é fácil, porque a linguagem do Bourdieu é complexa, ele escreve com parágrafos enormes, se você pegar *A distinção* (BOURDIEU, 2011), ele não facilita na didática da exposição; ele não escreve para o leitor, e quer que o leitor acompanhe o raciocínio dele, então, ele não é nada didático, já o Lahire é o oposto, é super didático. Ele critica o Bourdieu até na forma de escrever, de se manifestar, porque Bourdieu não faz nenhuma questão de facilitar a compreensão. Então são parágrafos gigantescos, para você entender aquilo em outra língua, que não é nem a língua em que ele escreveu e nem a língua que você domina, depois você tem que sintetizar aquilo. Era bastante difícil. Nos anos 1980, era isso que a gente tinha que fazer se quisesse ter acesso à obra de Bourdieu. E outra coisa, os professores não se arriscavam porque não tinham material para indicar para o aluno, e eles tinham dificuldade de entender também, Bourdieu não era fácil, e ele não era também muito aceito na sociologia no Brasil, pois ela é muito marcada pelo marxismo, sempre foi, e outras coisas fora desse marxismo, não eram bem aceitas. Então Bourdieu não era bem aceito no Brasil. Agora não, agora deu uma virada, todos estão lendo Bourdieu. Até quem era marxista agora é bourdieusiano porque tem tradução, tem interpretações, tem grupos de trabalho, congresso, tudo só sobre Bourdieu e sobre disposicionalismo.

O Brasil começou a receber muitos escritores e pesquisadores dessa área, começou a ter uma troca maior, o próprio Lahire começou a vir muito no Brasil, foi nesse escopo de tentar trazer as ideias do Bourdieu, e aí, essas ideias entraram. Foi nesse período da minha trajetória que as ideias do Bourdieu foram entrando no Brasil, devagar, nessa fase final dos anos 2000 para cá; 2010 para cá, o Bourdieu se popularizou nas ciências sociais. Então, hoje, não é tão difícil você conseguir fazer uma turma, uma disciplina específica sobre a sociologia da cultura pegando forte no Bourdieu; já na minha época, era muito mais difícil. Então, hoje, eu vejo que o campo está mais aberto, existe uma aceitação maior. Se você pegar os anais dos congressos de ciências sociais, os grandes congressos de ciências sociais no Brasil, você vai ver que tem um espaço grande ali preenchido pelas teorias do Bourdieu, ele é muito citado, existe muita gente estudando e pensando Bourdieu, e muita gente estudando e pensando disposicionalismo. Então, já é muito mais fácil do que era lá nos anos 1980 e 1990. Eu acho que dá para quem está em ciências sociais, investir nisso hoje. Eu posso dizer, invista nisso, mas lá nos anos 1980 eu não diria, e muitas vezes a gente não



dizia. Os alunos vinham para orientação de mestrado e doutorado, e diziam que queriam fazer trabalho sobre Bourdieu. Aliás, era uma dificuldade, pois não se conseguia montar uma banca para analisar o trabalho desse aluno, porque não existia disposicionalismo no campo acadêmico, nem passava na cabeça da comunidade, não tinha ninguém para dar uma opinião, então era muito difícil naquela época. Hoje não, hoje eu posso dizer tranquilamente vão em frente, vocês querem trabalhar com o disposicionalismo, vocês querem trabalhar com Bourdieu, vão em frente que vocês vão conseguir. Aí mesmo na UFPB, tem o Giovanni, tem outros professores que eu vi que estão trabalhando com disposicionalismo. Não tem mais esse problema, eu recomendo, estímulo mesmo as pessoas a estudarem, porque é um pensamento que eu acho mais completo, mais atual. É aquela teoria que consegue chegar no seu tempo e responder aos problemas desse tempo, em vez de você ficar muito purista—“não, eu vou trabalhar só com sociologia clássica” —, porque para estudar a sociedade contemporânea, tem que pegar ideias de uma sociologia da cultura. Não dá para fazer um curso de sociologia da cultura, não dá para você escrever uma tese ou uma dissertação sobre sociologia da cultura sem falar pelo menos que existe Bourdieu, o disposicionalismo. É incontornável.

Mohana Morais — Ao longo dos anos como docente do ensino superior, o *status* e a própria compreensão das ciências humanas no Brasil mudou consideravelmente. A senhora inicia na universidade no fim da Ditadura Militar, assiste às primeiras eleições diretas e acompanha uma considerável ampliação das universidades e institutos federais de ensino a partir dos anos 2000. Adventos que influenciaram com certeza na ciência brasileira. Agora, olhando de fora, como a senhora percebe as ciências humanas no Brasil?

Lília Junqueira — Nesses últimos anos, vamos dizer, e entrei em 2013 na UFPB. De 2015 para cá tenho sido testemunha de uma coisa que eu nunca passei nas ciências sociais. Quando a gente chega ali em 2014/2015, a gente começa a ter uma insegurança muito grande nas ciências sociais, eu sinto isso. Foi o que eu senti dentro do meu departamento na UFPB, mas é uma coisa que aconteceu no Brasil todo, que são as dúvidas a respeito da existência da própria área de conhecimento. São ameaças a nossa área de conhecimento. Isso começou a se tornar uma coisa forte lá em 2015/2014, no final do governo Dilma, depois teve o governo Michel Temer, depois a extrema direita entrou. Quer dizer, de lá para cá, vem aumentando essa insegurança interna nas ciências sociais, o que traz ali



sentimentos, as energias mais pesadas de medo, de dúvida. As pessoas pensam: “Estudei a minha vida inteira, agora estou aqui numa área ameaçada”. As dificuldades que a gente tinha, como cortes de verba, aumento salarial não se teve mais desde 2013, de lá para cá, eu não sei mais o que é aumento de salário, antigamente todo ano tinha campanha salarial, em março, os professores faziam junto com os sindicatos as suas demandas para que o salário acompanhasse a inflação, isso acabou. E vocês estão vendo pela mídia, estão acompanhando, sufocamento de instituições de pesquisa de toda a natureza, corte de bolsa de mestrado, de doutorado; as universidades não têm dinheiro nem para manutenção básica dos seus laboratórios, das suas estruturas físicas para atendimento básico dos alunos. Então, olha, essa fase final, realmente, depois de tantos anos, de décadas dentro da sociologia, eu nunca tinha passado por uma situação como essa, ver o nosso campo de conhecimento com medo de desaparecer.

Esses cortes que eu falei, foram para todas as ciências, pois a ciência como um todo, no governo de extrema direita, perdeu totalmente a importância. Para as ciências sociais havia perseguição mesmo dos profissionais, ou seja, o governo via não só como algo que não é importante, mas como algo que atrapalha seus projetos. Para eles as ciências sociais atrapalham muito mais do que ajudam a vida social, a organização das pessoas, porque traz ideias erradas para as pessoas. Era o modo de pensar governamental. A sociologia era como se fosse uma ideologia contrária a eles, então eles queriam acabar com ela. Não vão dar bolsa, salário, dinheiro, financiamento, de forma alguma, eles vão tentar sufocar. Alguns dos nossos colegas pesquisadores professores, os mais antigos, vivenciaram o governo militar dentro da universidade. Para eles aquilo estava voltando novamente, então foi um clima assim muito triste, de sofrimento, de dúvida, de medo que eu nunca tinha vivido, e isso, então, reformulou-se e se renovou nesse anos do governo Bolsonaro.

Eu acho que as ciências sociais têm um desafio maior do que nunca hoje, que é emergir dessa situação, pois nós sempre conseguimos fazer isso, superar esses problemas. A coisa que mais estimula, eu acho, o cientista social a superar as dificuldades é o desafio que a sociedade coloca em termos de novos problemas sem solução e sem esclarecimento e que a gente tem que solucionar e tem que apresentar a resposta para a sociedade a respeito desses problemas, que são novos, que estão sem pensar. Eu não vou falar dos grandes problemas que todo mundo sabe, como a questão ecológica, o aquecimento global, ameaça



tecnológica, o avanço da tecnologia, que não é acompanhado de um avanço de reflexão ética minimamente, a desigualdade e os desafios da inclusão social, então isso são as grandes questões, mas eu vou falar da área que eu sempre trabalhei, que é a mídia. O que a gente tem que estudar hoje são redes sociais, a guerra das *fake news*, o que é verdade, o que não é verdade, o que é a minha verdade, o que é a sua verdade, como chegar a um conhecimento coletivo que seja útil para a organização e a vida social. São desafios imensos que penetram em todas as áreas da sociedade, porque a comunicação é uma só para a sociedade como um todo, e no mundo todo.

Eu acho que esse avanço das *fake news* e informações em massa são um grande desafio para a sociologia da cultura. O tempo todo que eu trabalhei em sociologia, durante toda a minha carreira, eu sempre vi que a mídia era muito importante para entender a sociedade. Ela é que está capacitada a falar, a comunicar as respostas vindas do campo científico. Hoje há mais confiança da sociedade nas redes sociais do que na ciência. Mas as redes sociais não estão capacitadas para ajudar as pessoas a sair de determinadas situações complicadas, que se colocam no dia a dia. Então, eu acho que estamos vivendo um momento crítico, mas os momentos mais críticos são os momentos em que a gente tem que reunir forças e dar um passo à frente, porque é daí que virá a grande contribuição: num contexto difícil, nós apresentamos soluções. Então, mais uma vez, a gente passou aí por isso no golpe militar, mais uma vez a gente está saindo de um período muito parecido com o período do golpe militar, e o que a gente vai fazer? Temos que crescer, impor-nos, nos espalhar, e a sociologia tem agora, mais do que nunca, o desafio e a responsabilidade de exercer o seu papel. Politicamente nós estamos agora, no Brasil, entrando numa via que pode ser mais favorável, num momento político mais favorável para nós, então é hora, realmente, de sacudir a poeira e bola para frente. Eu acho que é por aí, a sociologia, como eu falei, só ela pode; outras ciências não têm a preparação para uma crítica social do nível que a sociologia faz.

Mohana Morais — Caminhando para o fim de nossa conversa, nós imaginamos que depois de tantos anos dedicada às ciências sociais, a senhora tenha planos pós aposentadoria. E nós queremos saber onde vamos poder encontrar a professora Lília? Aposenta-se das aulas e das atividades acadêmicas? Onde poderemos encontrá-la nos próximos anos?



Lília Junqueira — Olha, eu estou encerrando os meus trabalhos na área da sociologia. Eu não tenho planos e projetos nessa área. [Mohana: “eu já queria colocar seu nome na lista de pareceristas” (risos)].

A aposentadoria foi realmente uma aposentadoria. Não é uma aposentadoria entre aspas, é uma aposentadoria de verdade das ciências sociais, por causa das minhas condições pessoais, familiares e de saúde, principalmente. Pois eu comecei a desenvolver problemas de saúde que me impedem, mesmo, de dar aula presencial, de ficar em pé.

A minha aposentadoria vai ser uma aposentadoria de verdade, mas eu sempre vou estar disponível para falar da minha produção intelectual, claro, para falar do que eu fiz, dos livros e artigos que escrevi. Não pretendo escrever novos livros e artigos em sociologia. Se houver interesse, eu sempre vou estar disponível para falar daquilo que eu produzi, assim como estou disponível para vocês aqui nesta entrevista. Sobre isso, eu posso falar porque, além disso exige um grau de atualização que eu não tenho trabalhado para poder me firmar e trazer algo sólido. A minha opinião a respeito dos problemas sociais é opinião de um cidadão comum, apesar de ter ali o fundo da crítica sociológica e a visão histórica recente mais elaborada. Mas não tem o aprofundamento necessário, não tem atualização. Então, realmente não vou poder contribuir muito para coisas novas. Mas esse é o caminho natural das coisas, a gente tem que sair, os mais velhos, para deixar espaço aos mais novos, para que eles entrem e façam também a sua contribuição, que se desenvolvam também. Eu não vou poder estar com vocês, mas eu tenho certeza de que tem muita gente competente aí, gente nova, professores, pesquisadores, alunos. Tem uma turma muito boa de pessoas maravilhosas, cheias de energia e que estão muito atuais no momento exato, ali, dos acontecimentos, acompanhando e se atualizando, e trazendo propostas interessantes para os alunos se engajarem. Isto que é importante: ter espaço para crescer e pessoas que nos ajudam a crescer.

Mohana Morais — Um merecido descanso e conquistado. E qual o legado que a professora Lília Junqueira deixou para seus alunos?

Lília Junqueira — Olha o meu legado principal é a minha produção escrita. Eu acho que o legado se divide em três vertentes muito importantes: a primeira é da troca de experiência em sala de aula, que é a relação entre o professor e aluno, isso não tem preço, é uma vivência



extraordinária porque todo mundo aprende, professora aprende, o aluno aprende, todo mundo cresce. Eu deixei esse legado com um número significativo de alunos, principalmente na UFPB, onde eu fiquei fazendo docência e não tanto fazendo produção intelectual, pesquisa, e nas outras universidades onde eu trabalhei. Então, eu acho que isso é muito importante, as pessoas que nós encontramos, as trocas de informações que nós fizemos, para engrandecimento e aprendizagem de todos. Esse é um legado, e quem foi meu aluno vai sempre se lembrar desse legado que eu deixei, da nossa amizade, da nossa troca de informação e de conhecimento.

A segunda vertente são as orientações de trabalhos, de TCC na graduação e na pós-graduação, mestrado e doutorado, porque aí a gente tem uma troca muito mais aprofundada. Nesse nível, o aluno traz muita novidade para gente, e a gente vai fazer o esforço do desafio para você ajudar o aluno a configurar aquela temática dentro do perfil de trabalho científico propriamente dito, de tese de doutorado, trazer o rigor da escrita da publicação científica para o aluno encaixar aquela ideia dele naquele formato. Então, isso é uma experiência fabulosa também, e eu acho que é um legado que eu deixo, os 40 trabalhos que eu orientei, dissertações de mestrado, TCCs e teses de doutorado. Sempre tem uma marca do orientador no trabalho do aluno, de alguma forma, então, é um legado que eu deixo.

A terceira vertente são as minhas publicações. Aí sim, o meu legado pessoal, as minhas ideias, as minhas elaborações. A contribuição propriamente científica. E a forma como eu produzi, escrevi, formatei as ideias, realizei as pesquisas que estou deixando, também são exemplos para os leitores. Nesse aspecto é um legado também que eu deixo. São essas três vertentes. Enfim, para quem quer conhecer o meu legado basta entrar no currículo lattes, vai lá ver a lista das produções, dos artigos, dos livros, dos trabalhos, dos grupos de pesquisa, e tudo isso, então, é um legado e ele está bem registrado no banco de dados dos pesquisadores no Brasil.

Mohana Morais — Professora, muito obrigada. Eu poderia encerrar com essa pergunta, mas eu queria voltar em um detalhe. Quando estava falando de sua trajetória, a senhora falou que deu uma certa pausa na produção a partir de 1996 quando engravidou. Hoje nós temos um conflito grande de mulheres na ciência, um debate, não só na área de ciências humanas, mas todas, como é uma questão a mais para nós mulheres, além do direito do trabalho, o direito também de fazer ciência, filhos... o que quisermos fazer! Então, gostaria



de ouvi-la sobre o fazer ciência, sendo mulher, sendo mãe, administrando a trajetória acadêmica e uma família.

Lília Junqueira — Ótimo. Essa é uma dimensão muito interessante, eu sempre estimei muito que as sociólogas fizessem a crítica dessa condição, porque nós sociólogas, melhor do que outras cientistas e pesquisadoras de outras áreas, temos as ferramentas para fazer a crítica da nossa condição, de como o campo profissional em que a gente trabalha, como Bourdieu diz, reflete aquilo que está fora dele. Então, não é porque nós somos cientistas sociais que nós estamos fora daquela socialização de homens e mulheres que é feita na sociedade fora do nosso campo. Nós trazemos isso para o nosso campo de pesquisa, no entanto é preciso raciocinar sobre isso, refletir sobre essas divisões porque existe injustiça na divisão social do trabalho, na questão de gênero. Nós trabalhamos isso o tempo todo do ponto de vista teórico, a gente dá aula sobre desigualdade social de gênero, a gente faz pesquisa sobre isso, mas quando a gente está exercendo a nossa profissão, trabalhando com os nossos colegas, nem sempre a gente traz isso para nossa prática profissional. Eu passei e vi muita gente passando por preconceito de gênero; vi muitas colegas que nem quiseram ter vida familiar, vida pessoal, vida de casal, porque diziam assim: “Eu não vou conseguir conciliar as duas coisas”. Na minha época, lá anos 1980 e 1990, tinha gente que dizia: “Olha, não vou entrar nisso; ou eu faço vida acadêmica e vida intelectual de pesquisa ou eu faço uma vida pessoal, porque as duas não dá para fazer”. Eu tive muitas amigas que ficavam nesse dilema, tinha que escolher. Eu não quis escolher, quis fazer as duas coisas; eu tive muita dificuldade, mas eu consegui.

Agora o que importa não é ter conseguido, é a dificuldade que tive, porque não deveria existir essa dificuldade. Não é para a pesquisadora, a estudiosa ter dificuldade quando ela está no seu ambiente de trabalho. Se ela está grávida, tem que cuidar de uma criança, de uma casa, da saúde pessoal, da estética pessoal, tem que fazer tudo isso. E por que ela deve ter dificuldade? Só porque ela é pesquisadora? Pior ainda se ela é socióloga e está nas ciências humanas, porque nas humanas, e na sociologia em especial, somos responsáveis por esclarecer o problema de desigualdade de gênero para a sociedade. Deveríamos ser o grupo de mulheres mais respeitado, na prática do dia a dia, no trabalho, no que diz respeito a nossa condição feminina. Eu já vi alguns trabalhos bem interessantes que fazem essa crítica interna da sociologia, da questão de gênero, isso é muito importante,



é muito sério, porque na minha experiência pessoal e no contexto que eu vivi, nós mulheres intelectuais estávamos contra a parede o tempo todo. Tipo assim: “Olha, cuidado, não ultrapasse determinados limites porque senão você pode ter problemas de aceitação dos seus trabalhos”. Enfim, a lista de formas pelas quais uma mulher pode ser punida é imensa na nossa área, e eu tenho certeza que em todas as outras áreas de trabalho intelectual.

Eu vi algumas pesquisas nessa área, alguns trabalhos, principalmente vindo da antropologia, de pesquisadoras que estavam estudando isso. Perguntando: “Eu, como mulher pesquisadora, como é a minha relação de gênero dentro da universidade, dentro do meu departamento, dentro da minha pós-graduação?” Eu achei muito interessante porque esse trabalho lançou luz. A sociologia lança a luz para fora, mostrando como é a sociedade, fora do nosso campo social. Esse tipo de pesquisa lança luz para dentro do nosso campo social, intelectual. A gente precisa acabar com o preconceito dentro do nosso campo de trabalho e não só na sociedade. O olhar do sociólogo é para fora, ele nunca olha para dentro do próprio campo, e uma das razões é a que já falei, a competição, pois a gente não vai fazer fogo amigo na gente mesmo para a gente ficar numa situação pior, e o outro passar na nossa frente. Mas é muito importante fazer essa crítica para dentro do campo e tentar extirpar esses problemas para você até fazer uma crítica externa, exercer seu trabalho de uma maneira mais coerente. Então, eu acho, vejo que tem havido muito avanço, melhorias nessa área. As mulheres estão tendo mais voz, tendo mais espaço, ocupando espaços, expandindo sua área de ação, e isso é extremamente positivo para a sociedade como um todo. Acho que a socióloga tem um instrumento para estar o tempo todo colocando isso muito claro, no seu dia a dia, no seu discurso, na sala de aula, na sala de reuniões, no grupo de pesquisa, no congresso, aonde ela for, ela tem que deixar isso muito claro. E você vê, ainda com todo avanço, nós ainda temos a desigualdade de rendimentos, então, ainda tem muito caminho ainda pela frente.

Mohana Morais — Obrigada, professora Lília, foi um prazer. Conversamos por quase duas horas e sinto que poderia ser quatro. Foi ótimo conhecê-la, não tive o prazer de ter sido sua aluna, apesar de ter feito a graduação na UFPB, mas fica o meu abraço, o meu desejo de que a senhora aproveite, goze bastante a vida e viva essa nova fase por anos felizes e longos, bem longos.



Lília Junqueira — Pois, Mohana e Adailton, eu quero agradecer a vocês o convite, e em nome e por meio de vocês, eu quero fazer o meu agradecimento ao Departamento de Ciências Sociais UFPB, por ter me acolhido quando eu precisei chegar nesse departamento. Foi por um caminho um pouco estranho, mas eu fui recebida de braços abertos, fiz tudo que pude para honrar o grupo de trabalho, os colegas — gente maravilhosa —, os alunos. Realmente eu me sinto muito feliz de ter passado pela UFPB. Acho que, como eu falei para você, na minha memória, sempre vai ficar a Paraíba, é a fase da minha maturidade intelectual, realmente. Eu não escrevi em quantidade, mas tudo que eu fiz foi em qualidade, o melhor que eu consegui fazer. Então, eu sempre vou ter as melhores lembranças dessa passagem pela Paraíba. Então, por intermédio de vocês nesta entrevista, eu quero fazer esse agradecimento. E agradecer a vocês, agradecer a Giovanni pelo convite. Espero que seja bem útil esta entrevista para a Revista Caos.

Mohana Morais — Certamente é um ganho para a Revista. Obrigada! Abraços.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2011.
- JUNQUEIRA, Lília. Abordagens biográficas de pesquisa e disposicionalismo sociológico. **Revista de Ciências Sociais Política e Trabalho**, João Pessoa, n. 50, p. 29-42, 2019.
- JUNQUEIRA, L. M.. **Balzac para sociólogos: utopia e disposições sociais no século XIX**. Curitiba: Appris, 2017.
- JUNQUEIRA, Lília. (org.). **Cultura e classes sociais na perspectiva disposicionalista**. Recife: Editora da UFPE, 2010. Série Extensão, v. 11.
- JUNQUEIRA, Lília. **Desigualdades sociais e telenovelas: relações ocultas entre ficção e reconhecimento**. São Paulo: Annablume, 2009.
- JUNQUEIRA, L. M.; VISSER, R. (org.). **Dossiê Bernard Lahire**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- JUNQUEIRA, L. M.; TONDATO, M. . Religiosidade e desigualdades sociais nas telenovelas. In: LOPES, Maria Immacolata Vassalo de (org.). **Ficção televisiva no Brasil: temas e perspectivas**. São Paulo: Globo, 2009. p. 183-214.

Recebido em: 20/03/23.

Aceito em: 12/04/23.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n30.66195.p226-248>



| RESENHA LIVRE |

RACISMO, EUGENIA E DESIGUALDADES: uma leitura crítica da obra de Gobineau***RACISM, EUGENICS AND INEQUALITIES: a critical reading of Gobineau's work***

Anderson dos Santos Cordeiro *

GOBINEAU, Arthur de. **Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas**. Curitiba: Antonio Fontoura, 2021.

A questão racial no Brasil, durante muito tempo, foi permeada por interpretações e análises feitas por intelectuais estrangeiros, que vinham ao território brasileiro em viagens e expedições ou que se valiam de informantes para observar as dinâmicas raciais, classificadas como inconclusas, confusas e exóticas. Do período colonial à República, foram diversos os que se propuseram a pensar a questão racial sob vertentes, perspectivas e dissonantes conceitos, que amparados nas teorias europeias, atrelavam, de distintas formas, as causas da permanência e inferioridade dos mestiços, indígenas, asiáticos e africanos aos modelos europeus de comparação, a exemplo do evolucionismo, eugenismo, positivismo e darwinismo social. Arthur de Gobineau, intelectual francês do século XIX, escreveu um dos livros mais conhecidos sobre a questão racial do ponto de vista europeu. Essa obra foi vastamente difundida e utilizada com fins políticos ao longo dos séculos XIX e XX (SOUSA, 2018) como base e esforço intelectual para as doutrinas do arianismo, do racismo científico e das desigualdades ditas inatas vinculadas à raça, como o título da própria obra exalta: *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (GOBINEAU, 2021).

O ensaio de Gobineau se tornou conhecido por suas pretensas e densas justificativas sobre a inferioridade racial negra e mestiça, obra que acaba de ser publicada em português, dando aos leitores brasileiros a possibilidade de perceber melhor como autores, a exemplo de Gobineau, influenciaram a questão racial entre intelectuais

* Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB)/Brasil. E-mail: andersondsc97@gmail.com.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

brasileiros, como Oliveira Vianna, João Batista Lacerda e Nina Rodrigues. Esse conjunto de ideias se tornou a base para a criação de mitos e estigmas¹ vinculados à população que não era branca (SKIDMORE, 1976).

A obra de Arthur Gobineau ganha sua primeira tradução em português, feita pela editora Antonio Fontoura em 2021. Mesmo após 169 anos desde sua primeira publicação em 1853, ela continua despertando interesse, não mais pelos argumentos que o autor evoca, amplamente contestados e superados. Mas pelo modo como serviu de perspectiva e base para o racismo e outras ideias que ainda pairam sobre o pensamento científico a respeito da questão racial contemporaneamente.

A tradução da obra chegou tardiamente ao público brasileiro. O livro contém 26 capítulos, nos quais o autor constrói seu argumento sobre a base da desigualdade das raças humanas dentro do processo histórico da França pós-revolução e dos destinos da humanidade. Nesses capítulos, Arthur de Gobineau, de maneira bem objetiva na linguagem e sincrética, define, conceitua e caracteriza o que considerava como um dos maiores problemas da questão científica e intelectual de seu tempo, a miscigenação.

Não serão expostos nesta resenha, de maneira exaustiva, os títulos dos vinte e seis capítulos que compõem a obra a fim de esmiuçá-los individualmente. Esta resenha crítica se propõe, então, a identificar os argumentos, pontos chaves e métodos utilizados por Gobineau para sistematizar suas ideias dentro da obra.

O entendimento sobre “raça” como conceito criado é unânime dentro do campo sociológico e científico atualmente (GUIMARÃES, 2021). Entretanto a busca ao longo do século XIX por uma definição acerca da questão racial guiou diversas pesquisas e intelectuais das mais variadas áreas a encontrar estas respostas. O conceito de raça surge nesse processo para dimensionar as diferenças raciais entre povos e grupos, buscando diferenciá-los a partir de questões biológicas, fenotípicas e morais — colocando o europeu branco como padrão e norma para comparação racial, cultural e civilizacional.

¹ Em artigo publicado no Jornal Francês *Le Correspondant* em 1874, intitulado *L'Émigration au Brésil*, Gobineau sistematiza que era necessário o incentivo de imigração ao Brasil, devido à baixa qualidade racial e mistura étnica que aqui se encontrava; caso não ocorresse este incentivo, a população pereceria em pouco mais de um século. A tese de Gobineau nesse artigo, anos depois, pode ser observada a partir da influência que exerceu sob o intelectual João Batista Lacerda, que, representando o Museu Nacional no 1º Congresso Internacional das Raças, apresentou o trabalho *Sur les métis au Brésil* (1911), no qual destaca que o Brasil, em um século, devido ao branqueamento, apagaria o gene negro. A respeito desse tema, ver: Purvinni (1997).



Além de servir como justificativa de dominação, expropriação e violência na estrutura colonial em terras africanas e na América Latina (BANTON, 2010).

Gobineau se propõe a pensar a questão a partir de sua percepção da superioridade racial dos brancos europeus e franceses, tese que será desenvolvida nas 532 páginas que compõem sua argumentação distribuída nos capítulos da obra. Gobineau, já na introdução — dedicada ao rei Jorge V da Inglaterra —, define seu trabalho como fruto de “longas meditações” e “inquietações dos tempos modernos” (GOBINEAU, 2021, p. 9). Essas inquietações contestavam os pressupostos científicos da História, entre eles a cronologia do homem e da terra e dos objetos encontrados nas escavações de paleontólogos e historiadores. Segundo Gobineau, a história deveria seguir baseando-se nos dados bíblicos, conceituando, então, o período histórico a partir do teocentrismo cristão e não dos intelectuais chamados de pré-históricos. Estes intelectuais refutavam as ideias baseadas na bíblia a partir de estudos históricos que evidenciavam que, diferentemente dos dados dispostos nas “escrituras sagradas”, a terra e os seres humanos tinham idade e origens que diferiam da visão monogenista de Gobineau.

Nos primeiros capítulos de sua obra, Gobineau discute como a decadência das sociedades estava atrelada a uma causa comum, para isso cita explicitamente os casos do Egito, Grécia, Roma e Assíria que vieram à ruína devido às sucessivas formas degenerativas que transformaram a sociedade, a exemplo da miscigenação. O autor demonstra que não foram ações isoladas, mas coletivas que favoreceram seu esfacelamento. E descreve que a causa latente que ao longo da história consumava-se como fator para sua decadência para além da mistura sanguínea entre povos e culturas era a aglomeração intelectual antirreligiosa.²

O discurso científico contra os argumentos da religião afetava diretamente as alegações de Gobineau, por isso o autor refuta os estudos de sua época para justificar as premissas cristãs como base e fundamento de sua percepção. Em sua obra, o autor argumenta que além da irreligião, outros fatores corroboraram para que a decadência das sociedades fosse pautada e observada, descrevendo as ações que iam contra os

² Segundo Gobineau, além da miscigenação, o percurso tecnológico e moderno impulsionava a crença antirreligiosa, como ele mesmo descreve: “o reconhecimento do dedo divino na conduta deste mundo, uma base sólida e primária da qual não devemos nos afastar, aceitando-o com todo o escopo que lhe é atribuído pela Igreja Católica” e conclui, “É indiscutível que nenhuma civilização morre sem a vontade de Deus [...]” (GOBINEAU, 2021, p. 32).

fundamentos cristãos, como a imoralidade e a sexualidade, fatores para sua desestruturação, mas que não necessariamente seriam apenas estes fatores isolados que levariam as sociedades à ruína e perecimento.

Gobineau fundamenta suas inquietações apoiando-se na história de desestruturação das sociedades que tiveram marcas do fator político, moral, cultural, racial e religioso, essa história é a base para se pensar sua decadência. Segundo o autor, o fator político e de longevidade do povo não estaria diretamente ligado à forma como a moral, a cultura e a religião permeavam a sociedade e suas classes sociais. Para isso, ele conceitua em quatro tipos o que poderia ser descrito como características de um mau governo, e como esse tipo de governança empobrecia e influenciava de sobremaneira as questões relativas à sobrevivência: 1) quando é imposto por influências estrangeiras que não são da própria sociedade, ocasionando a tirania; 2) por falta de projeto, “[...] se baseia em pura e simples conquista” (GOBINEAU, 2021, p. 48); 3) a partir do momento que se deixa viciar por medidas e ações que fogem de suas características iniciais, o governo perde os atributos que o fizeram surgir. E por último define que “um governo ainda é pior quando, pela natureza de suas instituições, autoriza o antagonismo, seja entre poder supremo e a massa da nação, seja entre as diferentes classes” (GOBINEAU, 2021, p. 49). Ainda assim, é no contato interétnico que as sociedades estariam fadadas a sua desgraça, diante da pureza inata que a raça branca teria geneticamente em atributos e características, diferentemente das aptidões oriundas da mistura com outros grupos e etnias.

O autor destaca o capítulo quatro, intitulado *Sobre o que significa palavra degeneração; sobre mistura de elementos étnicos, e como as sociedades são formadas e desaparecem*, para analisar o que conceitua como *degeneração*. Residindo nesse sentido o ápice de sua argumentação e o início de um discurso que vai se pactuar com as manifestações de racismo, como ocorreu com as doutrinas da pureza racial, amplamente utilizadas com a ascensão do partido nazista na Alemanha no século XX, o eugenismo e, sobretudo, com a lógica colonial — não é à toa que o ensaio foi dedicado a Jorge V da dinastia dos Windsor, então rei da Inglaterra.



Gobineau define a *degeneração* como resultado de um povo que não compartilha mais da sua pureza racial intrínseca que um dia pôde desfrutar,³ revelando-se em pura decadência genética, moral, cultural e, sobretudo, racial. Ele recai na tese da pureza racial como efeito, meio e saída para a sobrevivência das sociedades e da própria humanidade. O argumento de Gobineau vai de encontro às teses lançadas pelos biólogos, médicos e naturalistas, que ao longo do século XIX lançavam luz à temática racial a partir da questão da pureza genética, mas, agora, pela visão poligenista. Ao conceituar a raça branca como base para o desenvolvimento da humanidade, o autor distingue de maneira objetiva como a destruição das sociedades e os encontros interétnicos fomentavam a própria erradicação social, moral, cultural e, sobretudo, genética.

A *degeneração* aparece ao longo de todo livro se referindo às raças pretas, amarelas, mestiças, asiáticas e orientais de maneira negativa, pois eram fruto da decadência genética e moral. Segundo o autor, a mistura interétnica afetaria o desenvolvimento das sociedades que estavam em busca da “modernidade”, e seria permanente e irremediável, pois não haveria maneira de retornar à pureza racial “original”, ocorrendo a sua destruição devido ao contato de raças heterogêneas. Gobineau assume a posição e argumento de que o contato interétnico trazia aos seus frutos a esterilidade e seria levada de maneira permanente aos seus descendentes. Esse fator que o autor exemplifica sobre a aridez do mestiço, teria exemplos no que ocorreu na Grécia, Egito e Assíria, e ocorreria também com as sociedades ao longo dos anos se seguissem a mesma maneira de pautar a questão racial. A noção de civilização empregada pelo autor diz respeito à civilização europeia, especialmente a francesa, que teria todas as qualidades originais fruto do desenvolvimento da raça branca-ariana. Da mesma forma, a concepção de “modernidade” adotada por Gobineau se baseia nas noções de sociedade adotadas pelos europeus do século XIX, classificando como bárbaras e degeneradas todas as sociedades que fugissem da norma e padrão europeu. Portanto a visão do autor se refere

³ Cabe ressaltar que Gobineau, ao deixar um capítulo específico para tratar do conceito de degeneração, não renuncia à noção religiosa para fundamentar sua interpretação (GOBINEAU, 2021, p. 54). Ele parte de uma concepção monogenista para criticar a visão poligenista que vinha ganhando força com os pressupostos científicos da História e da ciência. Segundo Lilia Schwarcz, “a visão monogenista, dominante até meados do século XIX, congregou a maior parte dos pensadores que, conforme às escrituras bíblicas, acreditavam que a humanidade era uma”. Em contraposição, “a partir de meados do século XIX a hipótese poligenista transformava-se em uma alternativa plausível, em vista da crescente sofisticação das ciências biológicas e sobretudo diante da contestação ao dogma monogenista da Igreja” (SCHWARCZ, 1993, p. 64). Sobre as visões monogenista e poligenista, ver Schwarcz (1993) e Banton (2010).

à concepção de modernidade na França pós-revolucionária com a ascensão de uma sociedade massificada e individualista (SOUSA, 2018).

Para Gobineau a “modernidade” é um pressuposto intrínseco à pureza racial, não podendo haver civilização aos moldes eurocêtricos de sua época (século XIX) para indivíduos degenerados. Dessa forma, a argumentação de Gobineau retira do Estado a sua importância no processo de “sanar” as desigualdades e realoca sob a cultura o fator para as desigualdades étnicas e a degeneração se perpetuarem no corpo social dos indivíduos. Em contrapartida, destaca a relevância das formas de governo, que aparecem como partes do Estado, cuja importância está ligada à “prosperidade do corpo social” ao impedir as formas deletérias que possam levar a sociedade ao seu esfacelamento — sendo enfático na afirmação: “se equivocada, ela a impede ou a destrói; se sábia, ela serve e a desenvolve” para a manutenção da sociedade e sua prosperidade (GOBINEAU, 2021, p. 103).

Na visão do autor, a independência das culturas sobre o Estado vai ser a causa para que junto com a variabilidade geográfica, habitada pelos indivíduos das mais longínquas culturas, seja motivo para tantas desestruturações de sociedades permeadas pela miscigenação a partir da cultura. Resulta dessa percepção sobre o Estado e a cultura o argumento no qual a concepção de modernidade seria um pressuposto inerente da raça branca, devido a sua pureza e à soberania das sociedades que não foram destruídas ou permeadas pela degeneração racial e moral, pois as sociedades tidas como modernas tinham bons governos e Estados que sabiam o peso e influência das culturas no corpo social da coletividade.

Não obstante, ao conceituar a degeneração como entrave ao progresso, o autor destaca ainda que, para além da esterilidade — que é fruto do contato interétnico —, a desigualdade entre a raça branca, descrita como pura, e as demais, degeneradas, deve ser considerada a partir da noção de força e beleza. Essas desigualdades assinalam os pressupostos alimentados por Gobineau para a diferenciação da raça a partir de critérios morais, sociais, físicos e fenotípicos excludentes, reforçando estereótipos e a própria dinâmica do racismo.

Permeada por essa noção, o autor vai definir conceitualmente no capítulo oito, sob o título de *Definição da palavra civilização; o desenvolvimento social resulta de uma*



dupla origem, o que considera ser *civilização* e seus usos para o processo de análise das sociedades. A partir de uma concepção eurocêntrica, Gobineau descreve que ao falar “frequentemente de civilização, e com razão, pois é apenas pela existência relativa ou ausência absoluta desta grande característica” que ele classifica e considera os méritos da raça — e conclui deixando explícito que fala de um lugar social e político a partir “da civilização europeia [como centro], e a diferenciação das civilizações que digo serem diferentes” (GOBINEAU, 2021, p. 102).

A leitura da obra, à luz de seu tempo, mostra que ao conceituar a questão da *civilização*, Gobineau destaca, indiretamente, como outras percepções estão restritas à raça branca e europeia, sendo possível, então, compreender e perceber como sua obra foi utilizada para embasar as teorias eugênicas, do darwinismo social, arianismo e do próprio racismo científico.

A partir das definições de *degeneração* e *civilização*, Arthur de Gobineau vai descrevendo as consequências e fatores que estão no processo de crescimento e decadência de uma sociedade. Propondo uma perspectiva que resulta na preponderância da raça branca como medida eficaz contra a miscigenação e a degeneração da raça, pois apenas a raça branca teria efeito e possibilidade de buscar a modernização sem resultar em destruição ou decadência genética e moral. Além de manter sua pureza como padrão de qualidade, a exemplo das sociedades europeias e francesas que não desmoronaram com o tempo.

Os semitas, chineses, egípcios, indígenas americanos e africanos ganham capítulos que reforçam a lógica europeia e colonialista, ressaltando os modelos de contato interétnico e suas falências enquanto projeto de sociedade. Segundo Gobineau, as raças humanas em sua origem sempre buscaram o grau de pureza ou melhoramento racial a partir do contato interétnico para fins de sobrevivência, mas algumas “raças” degradaram e decretaram o fim a partir da má seleção desses contatos. Dessa maneira, Gobineau sistematiza como os contatos interétnicos fizeram parte do processo de melhoramento racial da população negra, como ressalta ao destacar que “muito antes da chegada dos Arianos, invasões de povos amarelos haviam chegado para modificar o sangue dos aborígenes negros, e os mestiços da Malásia” (GOBINEAU, 2021, p. 374).



As conclusões de Gobineau são marcadas por analogias que destacam o papel das raças degeneradas: pretas e amarelas, sendo tão ínfimas ao motor da história que não caberia ressaltar. Mas a “benevolência” dos arianos fez misturar sua prata e ouro trazendo algo de positivo nessa junção ao trazer as influências boas dos “mestiços brancos”.

A mistura e benevolência que Gobineau sistematiza para falar das qualidades que a raça branca teria frente às outras não é interétnica, racial, mas sim colonial. A mistura entre povos que o autor tanto repudia acaba sendo descrita como base para o melhoramento racial, mas apenas quando é feita sob povos suscetíveis ao melhoramento. Em outras palavras, os povos brancos e europeus; ou aqueles que o autor chama de “mestiços brancos” (GOBINEAU, 2021, p. 374).

Não há como deixar de notar que Gobineau era um intelectual francês branco, fruto da aristocracia que perde parte de seus poderes pós-revolução, mas que não deixa de ter influências. E ao dedicar sua obra ao rei da Inglaterra ele deixa claro os interesses por trás de tamanha ousadia: adentrar e ser aceito nos círculos intelectuais da França como seu amigo Tocqueville, que já era reconhecido como um grande escritor e intelectual político (SOUSA, 2018). A lógica seguida por Gobineau ressalta de maneira bem pragmática, a partir da dedicatória de seu livro, sua intenção de mostrar como o colonialismo levava cultura e modernidade aos povos sem “alma, sem “cultura” e sem “moral”, sendo justificado como método utilizado por franceses e europeus para o progresso da humanidade e das raças.

Arthur de Gobineau, a princípio, não tinha pretensão de seguir carreira diplomática, queria ser escritor de romance, mas as sucessivas tentativas não surtiram efeito. Ficou conhecido tardiamente por escrever seu livro: *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*. Começou a ser exaltado por suas ideias e como teórico do racismo no fim de sua vida por parte dos estudiosos europeus, que começaram a utilizar sua obra para justificar as desigualdades com fins biológicos, políticos e ideológicos como se sucedeu com as doutrinas arianas partidas do regime nazista. A leitura de Gobineau nos dias de hoje pode despertar no leitor uma extrema repugnância pela maneira objetiva e clara que propaga suas ideias e preconceitos de maneira tão natural. É sobre essa linguagem fácil e acessível em que descreve os motivos, em sua percepção, da inferioridade racial dos negros e mestiços, que serviu de base para discursos racistas que



angariavam inúmeros adeptos ao longo do final do século XIX e início do XX sob os regimes totalitários e segregadores. Discursos esses que posteriormente viriam a ser adotados como práticas de Estado como ocorreu na Alemanha, nas políticas eugênicas do início do século XX no Brasil, e na própria dinâmica racial de apagamento histórico que ocorreu com os afro-argentinos na Argentina (KEINDÉ; MELLO, 2019).

Conhecer os arquivos que fizeram parte do arsenal intelectual e teórico dos intelectuais brasileiros e da América Latina é uma maneira de (re)conhecer suas premissas e abordagens na fonte. Identificando como os autores utilizaram estas ideias para conceber o racismo em terras onde a estrutura colonial expropriou e desumanizou diferentes etnias e grupos em prol do discurso cristão como ocorreu no período colonial sob a justificativa de trazer fé aos indígenas, e ao mesmo tempo apagar as religiões indígenas e africanas. Da mesma forma, o discurso de “modernização” que reuniu em intelectuais brasileiros justificativas para a eugenia e técnicas de desinfetar a população pobre, mestiça, negra e periférica que poderia trazer “males ao bem-estar social” — como enunciaram Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete-Pinto, Renato Kehl, entre outros.

Mesmo sendo datado em suas ideias e argumentos, o discurso de Gobineau repousa juntamente com a lógica racial que permeou a realidade brasileira em finais do século XIX e início do XX. Contra a sua vontade veio para o Brasil em missão diplomática e passou a conhecer bem a realidade que aqui se encontrava. Ao chegar em 1869, reafirmou o que já havia consagrado em seu ensaio sobre a degeneração das raças mestiças: a questão racial brasileira estava fadada a sua decadência devido ao processo de miscigenação desenfreado que aqui se encontrava (SOUSA, 2013, p. 21).

O discurso de Gobineau alimenta a racionalidade do colonialismo a partir da noção de *civilização* como um pressuposto clássico e intrínseco das sociedades europeias. Em contraposição, Aimé Césaire (2020), intelectual martinicano e negro, ressalva que é sobre essas pretensas justificativas que o colonialismo se apropria e desumaniza os indivíduos. E destaco que a falência das sociedades que Gobineau enunciava sendo fruto de um conjunto de acontecimentos, mas que estava fincado na miscigenação, ao contrário dessa perspectiva, dá-se pelas garras do colonialismo, que de maneira bem objetiva e clara



inferioriza e demoniza o que pode soar como diferente das lentes da branquitude, como fez Gobineau.

A obra de Arthur de Gobineau amplamente difundida, mas desconhecida para muitos pesquisadores e curiosos brasileiros, chega em momento oportuno ao público leitor que busca entender como as dinâmicas do racismo foram atreladas, contestadas ou reforçadas por intelectuais ao longo do século XIX e início do XX.

Como parte do processo político de resenhar uma obra de um autor que compactou com perspectivas racistas, trazer vozes silenciadas se torna um posicionamento frente aos trabalhos de intelectuais que auxiliaram e guinaram a exclusão a partir da raça como justificativa “científica” ao longo dos séculos. Como já enunciou Spivak (2010) em seu livro — *Pode o subalterno falar?*—, a voz do subalterno implica em novos modelos de conhecimento, e durante muito tempo fomos relegados e impossibilitados de falar das mazelas que nos atingem, como o racismo e suas feridas. Como também já descreveu Grada Kilomba (2019) na contracapa de seu livro, “o colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Uma ferida que dói sempre, por vezes infecta, e outras vezes sangra”. A cura para essa ferida está em reavaliar criticamente os impactos desses trabalhos de forma a não os esquecer, e sim superá-los.

A tradução da obra de Gobineau possibilita entender seus argumentos e compreender as estruturas que possibilitaram o favorecimento dessas ideias. Criticá-las hoje à luz de suas experiências é confrontar um passado sórdido que fez parte e ainda se faz presente dentro das dinâmicas raciais no Brasil e no mundo. A ferida do racismo é uma mazela que infelizmente carregamos, e (re)conhecer as obras que serviram de base para essas errôneas ideias é compreender como esses argumentos foram utilizados para definir como padrão e norma a branquitude. Identificar as circunstâncias históricas presentes na obra de Gobineau é constatar como a demonização da miscigenação serviu de apoio para a estrutura da branquitude, do colonialismo e racismo. Por isso, compreender de maneira crítica como Gobineau sistematizou suas ideias e analisou a questão racial de sua época é uma forma de observar como determinadas teorias, estilos de pensamento e argumentos permearam e influenciaram o entendimento da questão racial no Brasil e de seus intelectuais.



Referências

- BANTON, Michael. **A ideia de raça**. Lisboa: Edições 70, 2010.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- GOBINEAU, Arthur de. **Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas**. Curitiba: Antonio Fontoura, 2021.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Modernidades negras: a formação racial brasileira (1930-1970)**. São Paulo: Editora 34, 2021.
- KEINDÉ, Wlange; MELLO, Vitor Rebello Ramos. Relações étnico-raciais na Argentina. **Revista de Ciências Sociais: RCS**, Fortaleza, v. 50, n. 3, p. 349-371, 2019. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/40961/99496>. Acesso em: 3 jan. 2023.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- LACERDA, João Batista. **Sur les métis au Brésil**. Premier Congrès Universel des Races. Londres, 1911. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1911. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/35/1/Surlesmetis.cdr.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2023.
- PURVINNI, Larissa. Francês previa fim do Brasil. **Folha de São Paulo**: São Paulo, 1997. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/11/02/cotidiano/6.html>. Acesso em: 21 mar. 2023.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 – 1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SOUSA, Ricardo Alexandre Santos de. Ciência e responsabilidade social: Gobineau e Tocqueville. **Revista Brasileira de História da Ciência**, v. 11, n. 2, p. 246-254, 2018. Disponível em: <https://rbhciencia.emnuvens.com.br/revista/article/view/86>. Acesso em: 20 mar. 2023.
- SOUSA, Ricardo Alexandre Santos de. A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. **Revista Brasileira de História e Ciência**, Rio de Janeiro, v. 6, n.1, p. 21-34, 2013. Disponível em: https://www.sbh.org.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=993. Acesso em: 3 jan. 2023.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Recebido em: 03/01/2023.

Aceito em: 16/04/2023.



É permitido compartilhar (copiar e redistribuir em qualquer suporte ou formato) e adaptar (remixar, transformar e “criar a partir de”) este material, desde que observados os termos da licença CC-BY-NC 4.0.

DOI: <https://doi.org/10.46906/caos.n30.65402.p250-260>