

SÉRIE | EXPERIÊNCIA E CRÍTICA

Ana Claudia Lopes
Daniel Tourinho Peres
Leonardo da Hora
Organizadores



CRISE DA DEMOCRACIA

colapso da cultura?



Parece inegável que vivemos em tempos difíceis e particularmente desafiadores: desde os populismos e ameaças à democracia, a escalada de guerras e conflitos violentos, até o aumento vertiginoso da desigualdade e da pobreza, e o ineditismo de um colapso ambiental em curso, sem mencionar a recente pandemia. Na medida em que nossos referenciais estabelecidos são desafiados, experienciamos uma espécie de crise da própria cultura. Diante desse conjunto de fenômenos, a experiência temporal moderna parece estar passando por uma mudança estrutural. No entanto, se o futuro já não parece tão radiante e cheio de promessas, isso não significa que o espaço de alternativas, no qual a política possa atuar, tenha desaparecido. De mesma forma, enquanto o passado não parece capaz de nos guiar em meio a caminhos tão tortuosos, ele precisa, mais do que nunca, ser pensado naquilo em que ele ainda estrutura nossa sociedade, ainda mais no Brasil, onde a herança colonial é tão central. Ao mesmo tempo, uma demanda urgente se apresenta no presente. Trata-se da questão de imaginar novas formas de nos organizarmos, a fim de superar tais crises e desafios à democracia. Por meio de diferentes abordagens, este livro busca oferecer uma contribuição para a compreensão do presente, focando na articulação entre imaginação, política e história.

SÉRIE | EXPERIÊNCIA E CRÍTICA

CRISE

DA

colapso da cultura?

DEMOCRACIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITOR

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

VICE-REITOR

Penildon Silva Filho



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA

Susane Santos Barros

CONSELHO EDITORIAL

Titulares

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Suplentes

George Mascarenhas de Oliveira

José Amarante Santos Sobrinho

Mônica de Oliveira Nunes de Torrenté

Monica Neves Aguiar da Silva

Paola Berenstein Jacques

Rafael Moreira Siqueira



SÉRIE | EXPERIÊNCIA E CRÍTICA

Ana Claudia Lopes
Daniel Tourinho Peres
Leonardo da Hora
Organizadores

CRISE DA colapso da cultura? DEMOCRACIA

Salvador _ Edufba _ 2024

2024, autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

COORDENAÇÃO EDITORIAL Cristovão Mascarenhas
COORDENAÇÃO GRÁFICA Edson Nascimento Sales
COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO Gabriela Nascimento
ASSISTENTE EDITORIAL Bianca Rodrigues de Oliveira
CAPA E PROJETO GRÁFICO Gabriela Nascimento
REVISÃO E NORMALIZAÇÃO Cristovão Mascarenhas e Beatriz Marques Sacramento
EDITORAÇÃO E ARTE-FINAL Gabriela Nascimento
IMAGEM DE CAPA Sérgio Sister, “Nada além do óbvio”, 1971

Sistema Universitário de Bibliotecas - UFBA

Crise da democracia : colapso da cultura? / Ana Claudia Lopes, Daniel Tourinho
Peres, Leonardo da Hora, organizadores. – Salvador : EDUFBA, 2024.
301 p. – (Experiência e crítica).

Este livro é resultado do Colóquio “Filosofia, Política e História : crise da cultura, colapso da democracia?”, realizado na Universidade Federal da Bahia entre os dias 3 e 5 de novembro de 2022.

ISBN: 978-65-5630-634-6

1. Ciências sociais - Filosofia. 2. Ciência política. 3. Democracia - Filosofia.
I. Lopes, Ana Claudia. II. Peres, Daniel Tourinho. III. Hora, Leonardo da. IV. Título.

CDU: 321.7

Elaborada por Tatiane de Jesus Ribeiro CRB-5: BA-001594/O

Editora afiliada à



EDITORA DA UFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina

Salvador – Bahia CEP 40170-115 Tel.: (71) 3283-6164

www.edufba.ufba.br – edufba@ufba.br

Sumário

Apresentação _ 7

Ana Claudia Lopes

Daniel Tourinho Peres

Leonardo da Hora

_ Parte 1: Crise, política e história

1 As analogias entre o passado e o presente em *Della Arte della Guerra*, de Nicolau Maquiavel _ 19

Marina Rute Pacheco

2 Por um presentismo ativo: uma reflexão sobre as condições de possibilidade da ação política à luz da crise do tempo histórico moderno _ 45

Leonardo da Hora

3 O que está em disputa? _ 71

Daniel Tourinho Peres

_ Parte 2: Desafios, riscos e tensões aos regimes democráticos

4 Hannah Arendt e a mentira como risco inerente à democracia _ 89

Paulo Eduardo Bodziak Junior

5 Democracia, liberdade de expressão e discurso de ódio na jurisprudência brasileira _ 111

Renato Francisquini

6 A injustiça do imperialismo cultural: o caso dos povos indígenas na América do Sul _ 145

Sebastián Rudas

_ Parte 3: Ideologias e projetos

7 Racionalidade estruturalista e crítica decolonial na historiografia brasileira contemporânea _ 175

Rodrigo Perez

8 Desenvolvimento como progresso histórico e ideologia na República de 1946: os casos de Hélio Jaguaribe, Nelson Werneck Sodré e Golbery do Couto e Silva _ 207

Helio Cannone

9 Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento político (1955-1958) _ 237

Christian Edward Cyril Lynch e Pedro Paiva Marreca

10 “Brasilianização do mundo”, por espectros e espelhos _ 269

Victor Coutinho Lage

Sobre os autores _ 297

Apresentação

O livro que aqui se apresenta é fruto do colóquio “Filosofia, política e história: crise da cultura, colapso da democracia?”, realizado na Universidade Federal da Bahia (UFBA) entre os dias 3 e 5 de novembro de 2022. O evento reuniu pesquisadoras e pesquisadores de diferentes partes do país e buscou refletir sobre o cenário contemporâneo, particularmente desafiador, a partir de diferentes perspectivas disciplinares. Se as distintas crises que marcam o tempo presente serviram, de um modo geral, como impulso inicial para o encontro, o foco das exposições e discussões não deixou de recair sobre a articulação filosófica entre política e história. Tal articulação, pensamos, tornou-se particularmente premente em meio à crise política contemporânea, que pode ser caracterizada como indo de uma crise de representação à ameaça de feição “iliberal”, interna ao próprio regime democrático (Levitsky; Ziblatt, 2018).

A crise contemporânea das democracias expressa em boa medida a quebra definitiva da ilusão de que a queda do Muro de Berlim e a consolidação dos regimes democráticos liberais significavam o “fim da história” (Fukuyama, 2015). Tanto no Brasil como no plano internacional, enfrentamos não apenas o retorno de ameaças como a representada por regimes autoritários, mas também o aparecimento de novos e importan-

tes desafios, tendo a crise ecológica na linha frente. Isso significa que não podemos mais permanecer com aquele tipo de certeza – tão reconfortante quanto enganosa – de que teríamos alcançado o fim da linha em termos de transformações institucionais profundas.

Pelo contrário, o que não falta atualmente são desafios e perplexidades institucionais: democracias liberais destruídas pela perversão de alguns de seus próprios princípios; crises migratórias, ambientais e econômicas que escancaram a incapacidade de Estados-nacionais e instrumentos de governança global em cumprirem os princípios que lhes deram origem; e a ascensão de uma extrema direita organizada globalmente e preparada para agir na nova realidade das mídias digitais.

Um dos principais desafios políticos do presente é o de imaginar novas maneiras de nos organizarmos socialmente e politicamente, mesmo diante dos conflitos persistentes. Por isso, a imaginação se coloca como um problema central para a política. Por outro lado, se a ilusão de um fim da história desmoronou de modo definitivo, a imaginação e a ação políticas não podem ser pensadas sem que se leve em conta as diferentes modalidades de articulação com a história. Na verdade, diante das crises do presente, o campo de possibilidades de entrecruzamento entre a dimensão política das atividades humanas e a história, entendida não apenas como saber e narrativa, mas também como experiência social do tempo, se reabre e merece ser explorado de perspectivas distintas. Pois, se a história enquanto experiência do tempo se recoloca no centro do palco, e se o futuro parece incerto, mas não isento de alternativas, então não apenas a história, mas também a política, e mais fundamentalmente a democracia, em seus potenciais e limites, precisam ser repensadas.

Formulada dessa maneira, essa problemática nos abre diferentes caminhos. Os capítulos que compõem o presente volume estão longe de convergirem em torno de uma abordagem homogênea. Isso não impede, contudo, que as contribuições possam ser pensadas como estando articuladas em torno de certos eixos exploratórios comuns. Este livro se divide em três partes. Na primeira parte, “Crise, política e história”, a relação entre política e história é interpelada de modo mais direto. Por diferentes caminhos, os capítulos que compõem essa parte se estruturam a partir do

cruzamento da história do pensamento político, da filosofia política e da análise diagnóstica, tanto num plano global quanto brasileiro. O primeiro capítulo, “As analogias entre o passado e o presente em *Della Arte della Guerra*, de Nicolau Maquiavel”, escrito por Marina Rute Pacheco, convida-nos a recuar no tempo a fim de compreender como, em outro contexto de crise – o do Renascimento italiano –, uma compreensão *circular* da história foi mobilizada por Maquiavel como um recurso metodológico e retórico para refletir sobre os dilemas da conservação ou manutenção do poder. Como mostra Pacheco, as analogias com o passado são mobilizadas por Maquiavel para dar sentido às ações políticas dos agentes do seu tempo de modo a servirem de exemplo no enfrentamento dos desafios suscitados pela *fortuna*. Essas mesmas analogias garantem que a ação seja orientada não pelo interesse particular, mas para o legado e a grandeza.

No segundo capítulo, “Por um presentismo ativo: uma reflexão sobre as condições de possibilidade da ação política à luz da crise do tempo histórico moderno”, Leonardo da Hora nos traz de volta à nossa própria experiência de crise. O capítulo enfrenta e propõe uma outra interpretação do que François Hartog chama de “presentismo”. De acordo com o historiador francês, o presente tornou-se nosso próprio horizonte, como se o tempo histórico parecesse parado, sem passado e sem futuro imediato. Além de retomar o trabalho de Hartog, o capítulo oferece uma leitura cruzada de autores como Hannah Arendt, Reinhart Koselleck, Claude Lefort e Wendy Brown, a fim de repensar e sustentar a atualidade de uma concepção de política que surge da própria crítica ao conceito moderno de história. Com a proposta de um “presentismo ativo”, que assume uma matriz pós-fundacionalista e acolhe a negatividade, a fragilidade e a indeterminação que marcam as condições da ação política, da Hora procura evitar uma posição niilista, nostálgica ou apenas negativa, buscando explorar outras potencialidades desta nova experiência do tempo histórico para pensar o agir político no presente.

“O que está em disputa?”, de Daniel Tourinho Peres, fecha a primeira parte do livro. Essa contribuição mostra como a filosofia pode partir de fenômenos atuais e concretos, ao passo que realiza uma reflexão sobre os pressupostos e as implicações que marcam a experiência de tais

fenômenos e joga nova luz sobre o entendimento daquilo que, à primeira vista, parece completamente fora de sua alçada. O ensaio de Peres articula com questões filosóficas de primeira grandeza uma reflexão sobre o que o bolsonarismo colocou em xeque. Peres reconstrói aquilo que, para Kant – sobretudo o Kant da terceira *Crítica* –, poderia contar como uma resposta filosófica à questão sobre os limites de minha própria ação enquanto ser racional, mas essa reconstrução tem por pano de fundo impasses entre o que podemos chamar de um contextualismo relativista, de um lado, e um normativismo abstrato, de outro. Junto com a noção de racionalidade, ele também recupera as dimensões do imaginário, da sensibilidade e da historicidade de nossas compreensões e relações intersubjetivas. Com isso, relembra que conceitos, normas e valores universais e racionais só se expressam por meio de nossas próprias representações. Notadamente à luz da *Crítica da faculdade de julgar*, Peres insiste que tais representações podem ser pensadas como uma produção intersubjetiva, isto é, como fruto de uma interação de sujeitos que compartilham um mundo em comum. A história aparece aqui como o “lugar” por excelência onde o sentido dos conceitos é, a cada tempo, disputado. A única condição para tais disputas e dissensos é o respeito e abertura às perspectivas distintas, à igualdade e à liberdade diante das decisões a serem tomadas.

Na segunda parte, “Desafios, riscos e tensões aos regimes democráticos” temos o desdobramento e aprofundamento da problemática acerca dos riscos e desafios que se colocam para os regimes democrático. Em “Hannah Arendt e a mentira como risco inerente à democracia”, Paulo Eduardo Bodziak Junior articula a teoria da ação de Arendt com a maneira como a autora pensa a questão da mentira na política. O capítulo retoma como a ação, assim como a mentira, não é desprovida de ambiguidades e riscos. O problema, porém, é quando ambas se tornam ameaças para a liberdade. Como Bodziak destaca, Arendt não indica qualquer solução definitiva para tais riscos. Ele retoma, porém, três ocasiões em que ela se debruçou sobre a mentira, e mostra que o principal e mais sério risco seria o da perda da objetividade do mundo, isto é, da linha divisória que separa a verdade fatorial da opinião. O capítulo sublinha que, de um ponto de vista arendtiano, a verdade se estabelece e só pode ser defendida no campo do

óbvio, do simples e do elementar. Este seria o domínio próprio das instituições nas quais Arendt acredita haver a vocação para esforço exterior, e até anterior, ao domínio da política de dizer o desagradável e mesmo o indesejável, quais sejam, a imprensa, o judiciário e as universidades.

No capítulo seguinte, “Democracia, liberdade de expressão e discurso de ódio na jurisprudência brasileira”, Renato Francisquini levanta a questão sobre a delimitação da fronteira em que a liberdade de expressão desliza para o discurso de ódio, devendo, portanto, ser limitada e, eventualmente, punida. Francisquini examina particularmente as justificativas legais e éticas mobilizadas pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em casos envolvendo discursos de ódio e discute em que medida prevalece a referência ao modelo da jurisprudência alemã ou à estadunidense. Contrapondo-se às críticas de que as decisões da Suprema Corte brasileira seriam marcadas por discricionariedade, careceriam de embasamento teórico, e careceriam de se aproximar mais do modelo estadunidense, Francisquini procura mostrar que o Supremo brasileiro incorpora a ideia de dignidade humana como princípio subjacente e se valeria adequadamente do sopesamento de princípios ou valores constitucionais como método de interpretação privilegiado, expedientes mais próximos do modelo alemão. O autor afirma que o modelo brasileiro, comparado aos modelos estadunidense e alemão, é mais apto a formar juízos nuançados, sensíveis às particularidades do discurso relevantes para contextos democráticos.

Concluindo essa segunda parte, temos “A injustiça do imperialismo cultural: o caso dos povos indígenas na América do Sul”, de Sebastián Rudas. Nesse capítulo, vemos ser abordado um outro desafio às democracias: como é possível implementar o multiculturalismo de forma efetiva quando se trata de povos indígenas, isto é, sem que as propostas de termos para uma associação justa entre o Estado e os povos indígenas sejam desenvolvidas a partir da perspectiva cultural hegemônica. Com vistas a mostrar a insuficiência e a parcialidade de determinadas propostas, Rudas assume uma perspectiva normativa e argumenta que tal expectativa de integração a um “*ethos* social neoliberal” por parte dos povos indígenas constitui uma espécie de imperialismo cultural, que deve ser

entendida, ademais, como uma forma de injustiça. No limite, seu questionamento é até que ponto as democracias constitucionais modernas de fato são capazes de comportar diferenças culturais profundas, sem impor, sub-repticiamente, uma linguagem de direitos que traz embutida uma determinada concepção de mundo.

Os capítulos que compõem “Ideologias e projetos”, terceira e última parte deste livro, refletem sobre as perspectivas metateórica, histórica e temporal implicadas no processo essencialmente político de lidar com a herança colonial. Em “Racionalidade estruturalista e crítica decolonial na historiografia brasileira contemporânea”, Rodrigo Perez questiona a incorporação “entusiasmada” do giro decolonial por parte de recentes trabalhos historiográficos no Brasil. O capítulo oferece uma análise das premissas teóricas das abordagens decoloniais, mostrando que, a despeito da crítica à modernidade, essas perspectivas não deixam de recuperar elementos e pretensões teóricas do estruturalismo, canônico nas ciências sociais. O convite do capítulo é o de recuperar a historicidade e apontar os limites da subversão epistemológica da crítica decolonial. Com isso, o objetivo mais geral de Perez é o de preservar a vigilância crítica, constitutiva de qualquer comunidade do conhecimento, mesmo em relação às perspectivas que pretendem ser elas mesmas críticas.

Com “Desenvolvimento como progresso histórico e ideologia na República de 1946: os casos de Hélio Jaguaribe, Nelson Werneck Sodré e Golbery do Couto e Silva”, entramos na história do pensamento político brasileiro. Cannone aponta como durante o período da República de 1946 existia, por um lado, uma crença compartilhada de que a experiência dos anos anteriores de crescimento econômico via planejamento estatal, industrialização e fortalecimento do mercado interno havia mostrado finalmente um caminho para o desenvolvimento do país. Para boa parte dos pensadores brasileiros do período, aquela era uma oportunidade de superar a sensação de atraso e de descompasso histórico que tinham em relação ao país. Para eles, a história havia legado essa condição de país ainda semicolonial, ao mesmo tempo que abria a oportunidade de sair dela. Por outro lado, havia certa divergência quanto aos objetivos deste desenvolvimento, assim como em relação à substância do progresso. Tais

diferenças diziam respeito às respectivas visões de mundo e ideologias políticas dos atores que as defendiam. Ao lançar luzes em um período fundamental de nossa história, a saber, o período de democratização que se inicia com o fim do Estado Novo e que antecede o fechamento da democracia pelo golpe e ditadura civil-militar de 1964, a contribuição de Cannone ilumina dilemas que continuam tendo repercussão no presente.

Em “Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento político (1955-1958)”, Christian Edward Cyril Lynch e Pedro Paiva Marreca analisam os textos produzidos por Guerreiro Ramos entre os anos 1955 e 1958, período no qual ele se volta para o estudo crítico do pensamento político brasileiro com vistas a subsidiar uma “ideologia do desenvolvimento nacional”. Esse esforço seria um momento importante na guinada que Guerreiro Ramos dá em direção à política. Com essa guinada, ele não apenas repensaria a relação entre teoria e prática, mas atribuiria um novo papel ao intelectual na dinâmica sociopolítica brasileira. Num cenário em que a industrialização, a urbanização e o surgimento de um mercado interno haviam criado condições objetivas de superação da condição semicolonial e da emergência generalizada de uma consciência crítica, uma teoria consequente da sociedade nacional precisaria ir além da mera descrição daquilo que estava se tornando passado, interpretando a transformação que ela atravessava e contribuir, pelo conhecimento crítico – dessa vez do pensamento político brasileiro – para a elaboração de uma ideologia capaz de sustentar o projeto desenvolvimentista.

Para finalizar essa terceira parte, bem como o próprio livro, temos “‘Brasilianização do mundo’, por espectros e espelhos”, escrito por Victor Coutinho Lage, no qual o autor analisa, ao mesmo tempo, a ambiguidade e os limites do expediente de pensar, ou projetar, o Brasil no mundo, isto é, o de tentar flagrar, na sociedade brasileira, elementos que nos permitiriam descortinar “o futuro do mundo”. Acontece que tal futuro, que presumivelmente já seria presente no Brasil, pode ser lido “para o bem ou para o mal”. Como explica Lage, em algumas interpretações, como a de Stefan Zweig ou mesmo a de Gilberto Freyre, o “Brasil” se apresenta como um recurso para se *imaginar* – para se pensar e construir – um mundo

mais livre do preconceito étnico-racial e acolhedor da coexistência pacífica dos povos. Em outras, como a de Ulrich Beck, esse mesmo “Brasil”, com sua desigualdade histórica e estrutural, combinada a elevados níveis de violência, mostra-se um sinal para se *imaginar* – antever ou projetar – o futuro de um certo mundo em acelerada desintegração. Se a relação entre essas linhas de força tem oscilado de acordo com o momento histórico, ora em favor de uma, ora de outra, Lage mostra de que ambas, no entanto, compartilham certa *espaçotemporalidade* unidirecional no modo como entendem a relação centro-periferia, na medida em que um seria no “presente” aquilo que o outro seria no “futuro”. Para abordar criticamente essa unidirecionalidade, Lage propõe o que chama de “contemporaneidade da fratura colonial”. Nela, contesta-se a dimensão endógena da constituição de um e de outro, para então se atentar à imbricação histórica global de centros e periferias.

Cremos que, cada um a seu modo, os capítulos contribuem para um melhor diagnóstico e compreensão do tempo presente. O mérito dessas contribuições cabe às leitoras e aos leitores julgarem. Não temos dúvida, porém, que a leitura será rica. O cenário hoje é distinto daquele de 2022. A crítica e o espaço para a reflexão, contudo, jamais perdem seu lugar em um Estado democrático de direito – sobretudo em um contexto em que crises, desafios e projetos passados e futuros seguem em causa e em disputa. O evento, assim como o presente volume, contou com o financiamento do Programa de Apoio a Eventos no País (PAEP) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), Auxílio nº 0720/2022. Por fim, Sérgio Sister autorizou a utilização de sua obra “Nada além do óbvio” como capa deste livro. O trabalho foi realizado em 1971, quando Sérgio se encontrava no cárcere da ditadura de 1964. Que o trabalho sirva como testemunho da força da liberdade contra a opressão, em todas as suas figuras e em todos os seus momentos.

Salvador, novembro de 2023

Ana Claudia Lopes

Daniel Tourinho Peres

Leonardo da Hora

Referências

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 2015.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

**CRISE,
POLÍTICA**

E

Parte 1

HISTÓRIA

CAPÍTULO 1

As analogias entre o passado e o presente em *Della Arte dela Guerra*, de Nicolau Maquiavel

Marina Rute Pacheco

Introdução

Quem considere as coisas presentes e as antigas verá facilmente que são sempre os mesmos desejos e os humores em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram (Maquiavel, 2007, p. 121).

A Antiguidade atribuída como lugar de honra, glória e grandeza é considerada por Maquiavel um modelo a ser imitado devido aos seus feitos louváveis. A admiração dos feitos, das obras de arte, da estética, do vigor é o norte do homem virtuoso, “[...] considerando como os outros se esforçam por representá-lo com toda indústria em todas as suas obras” (Maquiavel, 2007, p. 6) – nisso consiste o eixo cultural do Renascimento

italiano. Partindo das crônicas dos feitos do passado, seja criada por reinos ou repúblicas antigas, por reis, capitães, cidadãos ou legisladores – todos homens de Estado – Maquiavel dedica-lhes a obra *Discorsi*, que contém conselhos aos que agem por sua pátria. Para ele, as histórias dos antigos são mais admiradas que imitadas. São poucos os exemplos de êxito seguidos, pois pouco haveria de virtude nos homens do presente: “na ordenação das repúblicas, na manutenção dos estados, no governo dos reinos, na ordenação das milícias, na condução da guerra, no julgamento dos súditos, na ampliação dos impérios, não se vê príncipe ou república que recorra aos exemplos dos antigos” (Maquiavel, 2007, p. 6). A Antiguidade despertava por conta da utilidade que enxergava nos seus ensinamentos. A finalidade de *Discorsi* é aconselhar a partir das histórias contidas nos livros História de Roma (*Ab Urbe Condita Libri Historiae Romanae*) de Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.), sobretudo no que se refere às coisas antigas e modernas que possuem uma relação de analogia. Para Maquiavel, assim se extrai uma “utilidade pela qual se deve buscar a compreensão das histórias” (*Discorsi*, I, Proêmio). Nesse sentido, este capítulo parte da concepção de “história como mestra da vida”, conceito desenvolvido por Reinhart Koselleck [1923-2006] (2014), para então se pensar nos dilemas da conservação ou manutenção do poder em contextos de guerra.

Koselleck (2014) defende que é preciso utilizar metáforas espaciais para melhor se compreender os diferentes tipos de tempo¹. A metáfora do tempo circular enquanto processo, que contém em si uma narrativa da sucessão de eventos, não deve ser compreendida como [eterno] retorno ao mesmo ponto, senão como uma repetição atualizada de algo semelhante que ocorreu no passado. Desde a Antiguidade, utiliza-se essa analogia de um tempo que é medido pelo movimento circular, uma vez que o círculo era considerado uma figura geométrica perfeita. Nessa cosmovisão, estudar os acontecimentos militares e políticos, oriundos das ações humanas,

¹ Inevitavelmente, devido à leitura de *Machiavellian moment*, minha compreensão de tempo circular também foi influenciada pela definição contida na parte 1 desse livro: *Particularity and time*. Contudo, para fins de construção do argumento, pensei ser mais coerente pensar o tempo circular por meio da noção desenvolvida por Koselleck de *História magistra vitae*.

implicava imaginar que aquela circunstância seria repetida. Desse modo, a relação entre o mundo da *phísis*, suas formas geométricas, e o mundo dos negócios humanos, com os eventos, ocasiões, repetições e contingências é metafórica e, portanto, o tempo circular está em relação análoga à forma perfeita, à esfera. Por outro lado, adverte Koselleck (2014, p. 19) “[...] a circularidade também deve ser pensada em termos teleológicos, pois o fim do movimento é o destino previsto desde o início: o decurso circular é uma linha que remete a si mesma”.

Nesse sentido, a história humana tende a refletir certos padrões e a partir daí torna-se possível imitar modos de agir que se mostraram exitosos no passado. Esse passado glorioso é identificado no mundo antigo em geral, seja no império macedônico com Alexandre, o Grande, seja nas ações de homens públicos como Ligúrio, o legislador espartano, ou na exemplar liderança de Moisés, mas principalmente nas crônicas romanas. Reinhart Koselleck (2006) pensa a concepção de tempo presente antes da modernidade como *magistra vitae*, cujas semelhanças com o passado possibilitam melhor se compreender os tempos atuais. As semelhanças e a distância históricas davam o tom da compreensão do mundo antigo e presente. Contudo, a própria história da cristandade, pelo menos até o século XVI, foi uma história de expectativa do final dos tempos, mesmo que tenha sido uma história da repetição do adiamento do juízo final: “expectativas de aceleração, no sentido de uma abreviação do tempo, existem desde a apocalíptica judaico cristã. Mas acelerações reais, capazes de transformar a realidade só tomaram forma no mundo moderno” (Koselleck, 2014, p. 15). O tempo histórico passou a ser visto também como um movimento de retorno a Deus, um retorno em espiral a uma condição de existência superior à condição em que se vivia, antes da queda pelo pecado original. O paradoxo é que a visão de mundo cristã escatológica tornou possível uma visão histórica linear; mas a noção de redenção, com um salvador, ressignificou a noção de tempo, desviando-a da eternidade para os eventos mundanos – antes e depois de Cristo. É possível pensar na ideia do novo em uma história que aparentemente se repete? Como conciliar a evidente singularidade e inovação do pensamento de Maquiavel com o tempo histórico circular? Essas são algumas questões que se pre-

tende desenvolver ao longo deste capítulo, cujo objeto direto de análise é a obra a *Arte da Guerra* de Nicolau Maquiavel.

A singularidade de Maquiavel está em juntar seu conhecimento sobre a vida política, sua experiência sobre as coisas do mundo com a leitura dos textos humanistas como uma forma de trazer a política em perspectiva, em expressar o que e como ele considera o povo e a aristocracia, ou os pequenos e os grandes, nos jogos de poder. Assim como Miguel Vatter (2017, p. 13), também penso que “[...] através de Maquiavel, as percepções políticas aristocráticas dos antigos foram postas em contato com o mundo material desses indivíduos modestos com os quais ele bebia, jogava cartas e falava palavões durante sua vagabundagem diurna”. Mas sua vida diurna não consistia apenas em frequentar tavernas. De acordo com Allan Gilbert (1988), o tradutor das cartas de Maquiavel para o inglês, a rotina literária do autor florentino era ler poesias ao dia e filósofos durante a noite. *Trionfo dell’Eternità* para o tradutor certamente era o poema favorito de Maquiavel, uma vez que várias de suas cartas são iniciadas com citações dos versos de Petrarca (Machiavelli, 1988, p. 62). *Trionfo dell’Eternità* é um poema de Francisco Petrarca [1304-1374] que versa sobre um tempo que não para: “e vejo passar, aliás voar o tempo”, um tempo que se revela passageiro “aquele que sou agora e aquele que fui”. Mas o tempo mesmo imóvel e eterno produz mudanças que torna mutável e amarga a vida humana. É como se se esperasse o fim dos tempos com o apocalipse na Terra, quando o tempo deixaria de existir, as partes do tempo se tornariam uma só e um mundo mais belo e feliz fosse recriado: “[...] me pareceu ver um mundo novo em um tempo imóvel e eterno” (Petrarca, 1997).

Mesmo com essa expectativa de fim dos tempos no calendário cristão, no Renascimento Italiano, a noção de tempo ainda era uma linha que se voltava a si mesma, ou seja, um tempo circular. Como os antigos, os indivíduos renascentistas percebiam a narrativa histórica como uma *magistra vitae*, ou seja, a história como mestra da vida. Tal percepção possibilita a existência de analogias em relação ao tempo presente; portanto, a partir da observação dos feitos passados, torna-se possível estabelecer relações análogas com circunstâncias presentes, para servirem de exemplo no enfrentamento dos percalços promovidos pelos ventos

da *fortuna*. O termo “História magistral vitae” remonta à oratória ciceroniana como forma de dar sentido imortal à história, e nos apresenta uma concepção de história como um acervo de “fontes de exemplos para a vida” (Koselleck, 2006, p. 43). Como Maquiavel é um autor em tempos de crises em todas as instâncias, o retorno aos clássicos do passado, de modo a ver uma vida política sem a degeneração própria ao tempo presente, lhe foi imprescindível. Observar a história permite melhor avaliação das ações dos indivíduos ao longo do tempo e a percepção de padrões de condutas que servem para uma proteção maior contra as adversidades e. Identificar esses padrões é interessante para quem deseja ter êxito na ação política, ainda que o conhecimento sobre os indivíduos e as coisas em si mesmas sejam expressos tanto na experiência prática quanto na formulação conceitual. Maquiavel parte da ideia de que os homens sempre louvam o antigo e desaprovam o presente e de que apenas pela memória exaltam as épocas antigas, seja por meio das recordações registradas pelos escritores, seja pelas lembranças de outrora quando eram jovens. Isso porque, em geral, os historiadores adornam a fortuna dos vencedores e a desventura dos perdedores, de modo que “[...] qualquer um nascido depois [desses eventos louváveis] tem motivo para maravilhar-se daqueles homens e daqueles tempos e é forçado a louvá-los e amá-los sumamente” (Maquiavel, 2007, p. 177).

Entretanto, por mais que se conheça as histórias antigas – com aquelas variedades de *acidenti* –, os agentes não veem motivos para imitar os feitos dos antigos, uma vez torna-se impossível imitá-los porque suas histórias de glória e veneração causam a impressão nos ouvintes de que se trata de situações, contextos e humanos completamente diferentes daqueles atuais. Nas palavras de Maquiavel, é “como se o céu, o sol, os elementos, os homens, tivessem mudado de movimento, ordem e poder, distinguindo-se do que eram antigamente” (Maquiavel, 2007, p. 7). Então, os indivíduos do presente não imitam os exemplos do passado por conta de uma falsa ilusão de que os tempos são outros. De fato, as coisas são diferentes, mas conservam em si relações de semelhança, e é exatamente nessa circularidade do tempo, nessa repetição na essência dos fatos históricos, que está presente a noção de história como mestra da vida: “Ouvi

dizer que a *história é mestra das nossas* ações e, sobretudo, das ações dos príncipes, e o mundo foi sempre habitado por homens que sempre tiveram as mesmas paixões; e sempre houve quem serve e quem manda; quem serve de má vontade e quem serve de boa vontade, e quem se rebela e é reprimido” (Maquiavel, 2010, p. 46, grifo nosso).

Assim, a discussão aqui centra-se na noção de história *magistra vitae* como norte para orientar a ação no tempo presente com a finalidade de refletir sobre a arte da guerra, algo que transcende a ideia de defesa do exército formado por cidadãos-soldados – pressuposto amplamente defendido pelos autores neorrepublicanos. A guerra é uma arte, portanto, que pressupõe o uso das armas e da violência como artifício que conduz ao poder e à glória.

O vigor dos antigos e os ensinamentos da Arte da Guerra

O vigor e a força são atributos caros aos filhos de Marte, o patrono da cidade de Roma, uma vez que os gêmeos Rômulo e Remo, fundadores da cidade, eram filhos de Marte com Ilia, filha de Eneias, que chegara ao Lácio após a Guerra de Tróia, constituindo o povo latino. Conta-nos a mitologia itálica que, adorado em seu templo em Roma, o Deus Marte acompanhava seu povo nas batalhas. O guerreiro feroz e Deus da guerra favorecia aqueles que lutavam por honra e *virtù* (Mottini, 1945). Assim, a marca de que outrora a cidade de Florença havia sido habitada por romanos está na arquitetura do templo de Marte (Bignotto, 2006). Maquiavel faz um chamado aos seus contemporâneos para que observem os feitos gloriosos do passado, observem como os exércitos eram formados, como os antigos eram inflamados pelo vigor que emanava do Deus Marte. Diferentemente da leitura neorrepublicana, que costuma associar a *anacyclosis* polibiana como um modo de justificar o governo misto como a melhor forma de governo, o tempo cíclico aparece aqui como uma cosmovisão que fundamenta o agir político do presente tendo por referência os exemplos dos feitos do passado. Para tanto, optou-se por investigar como e por que há uma defesa de um exército popular em Maquiavel. Existem

afirmações de que “[...] na interpretação que Maquiavel dá para a constituição de Roma, a formação de um exército pelo povo é essencial para explicar a formação da república romana, sua fortuna militar e sua liberdade interna e externa” (Aranovich, 2015, p. 7). Partindo desse mesmo argumento, Skinner (2012, p. 102) afirma que: “[...] para alcançar a glória cívica, a qualidade mais necessária a se instalar nos exércitos próprios é a *virtù*, a disposição de deixar de lado qualquer consideração pelo interesse e pela segurança pessoal, a fim de defender as liberdades da terra natal”. Assim, todo o debate acerca do mundo militar está centrado sobretudo na importância do exército próprio ou formado pelo povo na república. Entretanto, este item tem por objetivo demonstrar que tal afirmação é válida de igual maneira tanto para repúblicas quanto para principados.

No próêmio de *Della Arte della Guerra*, Maquiavel (1971) salienta a diferença entre o antigo e o moderno: se no passado a forma civil e militar eram uma só coisa, ao transcorrer do tempo, tornaram-se atividades diferentes, uma alheia a outra. Os indivíduos comuns julgam a vida civil e militar como sendo oriundas de reinos distintos. Quem se dedica à vida militar muda os trajes e tende a se afastar de todo e qualquer costume civil, pois a aparência deve estar adequada à forma de quem foi treinado no “templo do Deus da guerra” e deve estar disposto a usar a violência. Os costumes civis são vistos como femininos, enquanto a arte da guerra é vista como de domínio do masculino. Ainda que Maquiavel observe isso em seu tempo, não era desse modo que as grandes nações e impérios alcançavam a almejada glória. As vidas civil e militar eram unidas. Todas as artes da cidade eram ordenadas em função do bem comum, para que se instalasse o temor às leis e aos deuses. Seriam as artes em vão, se não estivessem em função da defesa da cidade. Independentemente se as artes são bem ordenadas ou não, o que as mantém é a defesa das armas; sem o apoio militar, a cidade fica vulnerável. Essas necessidades eram consideradas pelos legisladores e pelos militares.

“Dell’Arte” inicia quando Fabrizio Colonna regressa à Florença, de passagem, após uma campanha militar na Lombardia com Fernando, o Católico, e visita Zanobi Buondelmonti, um mercador e banqueiro. Rucellai – proprietário do jardim em que um grupo de intelectuais huma-

nistas frequentava, entre os quais estava Maquiavel – os convida para aproveitar a oportunidade para conversar sobre a arte da guerra. O diálogo é entre Cosimo Rucellai e Fabrizio Colonna, que foi *condottiero*, oriundo de família romana gibelina². Colonna também participava das reuniões nos jardins Rucellai e certa feita discursou sobre a arte da guerra. Esse diálogo foi uma forma de homenagear as lembranças daquelas tardes de discussões e proporcionar nostalgia daqueles tempos aos seus amigos. Já de início, Fabrizio Colonna observou as plantas antigas cultivadas nos jardins pelo avô de Cosimo, Bernardo Rucellai, e expressa sua insatisfação em relação à preservação daquelas plantas antigas, ao passo que em relação à forma de se conduzir a guerra muito pouco ou quase nada era imitado dos antigos. A observação expressa uma crítica ao apreço que seus contemporâneos tinham às coisas delicadas dos antigos enquanto seus contemporâneos quase não exaltavam assuntos brutos como a guerra. É como se ele criticasse aqueles que retornam aos antigos no belo e na estética e se esquecem de assuntos centrais como a arte da guerra.

Quando a preparação para a guerra é feita com cautela, ninguém poderá ser julgado como negligente, pois agir com cautela significa estar sempre atento à *occasione*. A *occasione* indica a melhor direção para se ter bons resultados na campanha militar, atentando à prática que lhe é necessária. A arte da guerra não é um ofício do qual os homens podem viver, pois só pode ser usada ou por uma república ou por um reino, quando estes são bem-ordenados, nenhum homem fará dela uma arte particular. Neste trecho do diálogo de Fabrizio, tanto a república quanto o principado são vistos como possíveis de serem bem-ordenados: “[...] sendo essa uma arte da qual os homens de qualquer tempo não podem viver honestamente, só pode ela ser usada como arte por uma república ou por um reino; e esses, quando bem-ordenados, jamais consentiram que nenhum cidadão ou súdito seu fizesse da guerra arte” (Maquiavel, 2006, p. 11). Além disso, em seu argumento, Maquiavel via Fabrizio como aquele que vive da arte da guerra para benefício próprio, o que transgride as leis, tira proveito da paz e espolia províncias, ou seja, quem usa da arte da guerra para promo-

² Ao longo do diálogo, também contamos com os personagens Zanobi e Battista.

ver fins de natureza privada, corrompe-a, posto que a finalidade da arte da guerra deve ser a busca pela glória:

[...] quase todos os comandantes que viveram em Roma depois da última guerra com Cartago, conquistaram fama de valorosos, não de bons; e os que haviam vivido antes deles conquistaram glória como valorosos e bons. Isso porque esses não tomaram o exercício da guerra como arte pessoal, e os que mencionei antes a usaram como arte sua (Maquiavel, 2006, p. 14).

Um dos problemas dos governantes do Renascimento foi ter confiado os assuntos de guerra ao *condottiere* mercenário, que, por sua vez, não tinha uma boa infantaria, aspecto indispensável aos exércitos fortes. Assim, o fato de serem vencidos constantemente por forças estrangeiras se deve aos erros políticos, escolhas equivocadas dos príncipes ou líderes das repúblicas. “Devemos responder pelas previsíveis consequências de nossos atos” (Weber, 2013, p. 113). Ou seja, elas nada têm a ver com os reveses do destino cruel, com a mudança abrupta dos ventos da *fortuna*, mas sim com falha na condução do exército, já que os exércitos auxiliares ou mercenários não são confiáveis em tempos de guerra. Nas palavras do florentino: “quem tem o seu estado baseado em armas mercenárias jamais estará seguro e tranquilo, porque elas são desunidas, ambiciosas, indisciplinadas, infiéis, valentes entre amigos e covardes entre inimigo” (Maquiavel, 2001, p. 57). O último capítulo de *Il Principe* clama por um homem de ação capaz de unificar a esfacelada Península Itálica. A fraqueza dessa península e o que inviabilizava a sua unificação em Estado-Nação era ter os exércitos formados por mercenários e não por cidadãos. “Tal incapacidade resulta do fato de que os governantes das repúblicas, como também os príncipes, passaram para os estrangeiros o comando de seus exércitos tendo por finalidade escapar com mais facilidade aos perigos da guerra” (Coelho; Menezes, 2013, p. 135).

No último capítulo de *Il Principe*, Maquiavel adverte que se alguém quiser ter sucesso na empreitada da guerra deve formar exércitos próprios. Esse tema era algo recorrente em seus escritos, bem como a questão

da organização e das virtudes militares e os perigos decorrentes dos conflitos bélicos. De acordo com Anglo (2005, p. 30), Maquiavel considerava-se um especialista na arte da guerra, e na altura da publicação de *Della Arte* sua reputação de como teórico militar estava assentada. Afirmava que “[...] os príncipes devem dedicar toda a sua atenção aos assuntos militares; a grandeza de Roma foi fundada na perícia militar e em sólidas instituições militares; e, inversamente, a decadência da Itália, e de Florença em particular, resultou da incompetência militar” (Maquiavelli, 1933, p. 12). Florença era um centro cultural, mas não tinha força para se posicionar como um estado independente, afinal “[...] a Itália não existia, e Florença era ao mesmo tempo fraca demais para produzir a união italiana e, sob o regime dos Mèdici, estava focada demais em obter favores das monarquias estrangeiras para fazer tal tentativa” (Vatter, 2017, p. 15). Segundo Maquiavel, a analogia entre os feitos dos grandes líderes do passado e os agentes políticos do presente auxiliaria-os na melhor compreensão das possibilidades da fundação do Estado italiano, visto que a virtude de Moisés, por exemplo, só foi possível de ser expressada quando seu povo era escravizado no Egito: “da mesma forma, no presente, querendo conhecer a virtude de espírito italiano, era necessário que a Itália se reduzisse aos termos atuais” (Maquiavel, 2017, p. 251). Então, para se enxergar a *virtù* italiana era preciso vê-la em si mesma: uma terra sem um líder, sem ordem e destrojada pelas guerras com as potências estrangeiras. Mas governar com ausência de força própria (ou exército próprio) consiste em um paradoxo do poder, uma vez que a fama de uma potência é algo instável e não deve ser assentada na força de outrem. “[...] porque não podem existir boas leis onde não existem boas armas, e onde existem boas armas tem de existir boas leis” (Maquiavel, 2017, p. 165).

Do ponto de vista da estratégia, o diálogo entre Fabrizio e Cosimo deixa explícito que havia críticas à manutenção constante da cavalaria, aspecto marcante da formação dos exércitos mercenários. Por meio de Fabrizio, Maquiavel defende que a profissionalização dos exércitos é um fator de corrupção, posto que os soldados são pagos mesmo em tempos de paz. Os cidadãos devem ir à guerra para defender sua terra e não por conta do dinheiro ou com alguma motivação particular. Em tempos de paz os soldados devem retornar aos seus ofícios costumeiros, às suas atividades

e artes laborais. Tal prescrição é direcionada tanto às repúblicas quanto aos reinos bem ordenados.

Mas nisso quero ser um pouco mais generoso, e não buscar um reino de todo bom, mas sim semelhante aos que hoje existem; reinos, cujos reis ainda devem temer aqueles que fazem da guerra sua arte, porque o nervo dos exércitos, sem dúvida alguma, é a infantaria. De sorte que, se um rei não ordenar tudo para que os seus infantes em tempo de paz fiquem contentes em voltar a casa e viver de suas artes, necessariamente se arruinará; porque não há infantaria mais perigosa do que a composta por aqueles que fazem guerra por arte, pois um rei é forçado a fazer guerra sempre, ou a pagá-los sempre, ou a correr o risco de que eles lhes roubem o reino (Maquiavel, 2006, p. 16-17).

Além disso, Francisco Sforza, contemporâneo de Maquiavel, é descrito como um guerreiro que usou da milícia como arte do particular, pois quando fazia parte do exército milanês, enganou os soldados e se tornou duque de Milão. Na voz de Fabrizio, nosso secretário florentino defende, então, um exército regular como o dos antigos, cuja cavalaria era formada pelos súditos, mas combinado com a formação de infantaria, pesada e leve, a exemplo da arte da guerra romana: “das experiências antigas e modernas já se viu que um pelotão de infantes é seguro, é, aliás, insuperável por cavaleiros” (Maquiavel, 2006, p. 53).

Atento às histórias do passado e às crônicas das batalhas do presente, Maquiavel afirma a destreza bélica dos suíços e elogia a cavalaria pesada francesa, que é falha na infantaria: “a natureza dos suíços é mais apta à batalha campal do que ao assaltar ou defender regiões, e os franceses, por sua vez, relutam em entrar em conflito com eles, pois como não têm boas infantarias, não podem enfrentar os suíços, e a cavalaria sem infantaria vale pouco” (Maquiavel, 2010, p. 89). A guerra pode ser definida como sendo uma estratégia e planejamento na arte de governar e manter os domínios. “A História mostra que chefes carismáticos surgem em todos os domínios e em todas as épocas. Revestiram, entretanto, o aspecto de

duas figuras essenciais: de uma parte, a do mágico e do profeta e, de outra parte, a do chefe escolhido para dirigir a guerra, do chefe de grupo, do *condottiere*” (Weber, 2013, p. 58-59). Ou seja, o líder pode ser um profeta, como foi Moisés e Savonarola, ou um líder de guerra, seja ele de um reino ou república. Maquiavel via na guerra um dos modos de se adquirir o poder e, para tanto, torna-se importante o estudo dos antigos, das guerras, das batalhas, sempre com olhar atento para o império ou para a unificação da Península Itálica. A sua visão realista da política traz responsabilidade ao homem de ação na arte de governar de modo que os assuntos sobre a arte da guerra se tornam imprescindíveis (Coelho; Menezes, 2013).

Em 1494, quando Maquiavel tinha 25 anos, a Itália já havia sido invadida por forças francesas sob o comando de Carlos VIII: “a Itália abriu caminho aos gauleses, e quando ao ser pisoteada pelo povo bárbaro sofreu” (*Decennale primo*). Naquele momento, os franceses invadiram a Península Itálica com o objetivo de dominar o reino de Nápoles: “os exércitos franceses encontraram uma resistência risível em seu avanço na Itália, e entraram em Florença sem precisar usar nenhuma violência” (Vatter, 2017, p. 15). Anos depois, em 1502, quando Piero Soderini se tornou o *gonfalonieri* vitalício, Maquiavel ocupa o cargo de secretário da segunda chancelaria, e lhe é dada a tarefa de estruturar um exército popular em Florença com a finalidade de recuperar o controle de Pisa. Em 1499, escreve Maquiavel: “Visto que ninguém duvida que a retomada de Pisa é necessária, se quisermos manter a liberdade, não me parece que eu possa demonstrá-lo a vós com outras razões que não aquelas que por vós mesmos já sabeis” (Maquiavel, 2010, p. 31). Nesse escrito, que compõe os *scritti politici minori*, é recorrente o termo *forza* está expresso como a reconquista de Pisa tornou-se um dos objetos centrais da política externa florentina. A força então aparece como necessária à reconquista de Pisa. Com esse fim, Maquiavel desenha um estratagema para o cerco na cidade que fora domínio de Florença.

Escrito em 1512, *Giribizid'ordinanza*³, e outros textos que compõem *scritti politici minori* apresentam rudimentos do que depois virá a ser

³ “Giribizo (singular) ou Giribizi (plural) são empregados por Maquiavel como um texto objetivo, direto, endereçado a uma pessoa, um grupo ou uma instituição a fim de deba-

desenvolvido em *Della Arte*. Nesse texto, está explícito como a necessidade de participação cívica e a formação de cidadãos-soldados eram um fim normativo na concepção maquiaveliana para compor um exército florentino. Essa ideia de formar um corpo militar de cidadãos-soldados em vez de contratar exércitos mercenários faz parte do bojo da tese daqueles que defendem o Maquiavel republicano, porque a formação dessa milícia nacional é percebida como um meio de defesa da liberdade, como a defesa da não dominação e da independência de um Estado autônomo – interpretação cara aos neorepublicanos. Maquiavel observou que a questão da contratação de exércitos mercenários era um problema tanto para grandes potências, como a Espanha, quanto para as cidades-estado da Península Itálica, uma vez que dificultava a proteção e a conquista de outros territórios. A solução encontrada era apostar na formação de um exército nacional popular, formado por cidadãos ou súditos soldados (*Il Principe*, VII, XII; *Discorsi*, II, 20; III, 32; *Istorie*, I, 39).

Até aquele momento, o secretário florentino escrevia seus relatos das viagens diplomáticas na França, na Alemanha e em outras cidades florentinas, quando era segundo chanceler de Florença. Em 1506, Maquiavel torna-se o responsável por treinar e organizar o primeiro exército popular formado por cidadãos florentinos, uma vez que havia fracassado na tentativa de retomada de Pisa com o cerco formado por tropas mercenárias. Pisa era um ponto estratégico para a movimentação mercantil da cidade devido à sua saída para o Mar Mediterrâneo. Mas a tarefa de organizar um exército nacional não apenas dizia respeito ao fim pragmático de retomada de um território importante era também a expressão daquilo que Maquiavel pensava ser melhor politicamente para a cidade, como um bom geômetra que era. Entretanto, nosso velho Maquiavel fracassa em construir um exército popular florentino capaz de barrar a força bélica espanhola e suíça: “[...] esse fracasso militar selou o destino da República e determinou a obsessão futura de Maquiavel de descobrir a verdadeira

ter uma questão militar específica. O espectro de traduções plausíveis é grande e podem ser destacados, no sentido de estilo, ‘parecer’, ‘avaliação’, ‘epístola’, ‘ideia’, ‘esboço’, ‘conjectura’ e na semântica, ‘capricho’, ‘fantasia’, ‘extravagância’, ‘alucinação’, ‘devaneio’, ‘birutice’, ‘improviso’, ‘humor’, ‘sandice” (Falcão, 2016, p. 145).

‘arte da guerra’ nos tempos modernos” (Vatter, 2017, p. 22). Concordo com a observação feita por Luís Falcão (2016, p. 147) de que talvez a autocrítica sobre o seu fracasso seja porque ele não pôs em prática sua própria prescrição a Florença, de formar um exército de cidadãos-soldado: “se eu tivesse que apontar os defeitos do ordenamento militar passado, diria apenas esses dois: os alistados foram poucos e não bem armados”.

Mas a defesa de um exército formado por florentinos necessariamente estaria relacionada à forma república, uma vez que a França era uma monarquia e sua força armada também era formada por cidadãos, estaria a defesa de um exército formado por florentinos necessariamente relacionada à forma república? Em que medida a liberdade como não dominação (liberdade negativa) diz respeito apenas à forma república? Afirmar que suas prescrições sobre a arte da guerra sejam gerais independentemente da forma de governo auxilia no teste da nossa hipótese, visto que, em *parole da dirle sopra la provisione del danaio, facto um poco di proemio et scusa*, nosso velho Maquiavel afirma que “todas as cidades que por algum tempo foram governadas por um príncipe absoluto, pelos optimates ou pelo povo, como esta é governada, empregaram na sua defesa as suas forças misturadas com a prudência”. A razão da ruína não está senão na falta de armas ou de prudência na condução das coisas políticas – independentemente do tipo de ordenamento do Estado ou de sua forma de governo. Maquiavel cita as três formas de governo retas na antiga classificação aristotélica e polibiana (monarquia, aristocracia e democracia): “E de novo vos replico que sem força as cidades não sem mantêm, mas chegam a seu fim”. Além disso, o realismo político mais uma vez se mostra evidente quando ele expressa que o cerne da questão está nas diferenças dos tipos de relações entre os próprios governantes e como estas são distintas das relações entre os comuns: “entre os homens particulares as leis, as escrituras, os pactos mantêm os compromissos assumidos, e entre os senhores governantes somente as armas os mantêm”. Se o *popolo* se relaciona entre si com base na confiança e na segurança que as leis lhes promovem, os *Grandi* relacionam-se com base na força.

“Ninguém deve duvidar do poder da Alemanha, porque lá há em abundância homens, riquezas e armas” (Maquiavel, 2010, p. 97). É assim

que o secretário da segunda chancelaria inicia sua descrição do império germânico. Entretanto, mesmo em abundância de homens, riquezas e armas, o exército alemão se mostrava fraco por conta da cavalaria pesada, que tornava seus soldados pouco ágeis, e a falta de armadura na parte inferior do corpo e do próprio cavalo, que os tornava indefesos às armas de curto alcance. No entanto, a infantaria alemã é boa justamente por seus soldados carregarem poucas armas. O imperador germânico é descrito como alguém volúvel, mas é elogiado quanto aos assuntos da guerra, posto que é descrito como: “um homem belicosíssimo, mantém e conduz bem um exército com justiça e ordem, suporta qualquer cansaço tanto quanto qualquer outro homem resistente e é corajoso nos perigos, de modo que como comandante não é inferior a nenhum outro” (Maquiavel, 2010, p. 95). Mas a milícia, em geral, mostra-se débil e sem formação para conquistar e defender novos domínios. “De modo que, se na batalha de Ravena, entre franceses e espanhóis, aqueles não tivessem tido o apoio dos lanzichenecci⁴, teriam perdido a batalha” (Maquiavel, 2010, p. 100)

Em 1511, Niccolò Machiavelli escreve *Ritratto di cose di Francia*. Nesse escrito, afirma que a Coroa francesa era muito mais poderosa e rica que as monarquias de outras regiões, ora no texto os dois corpos do rei estão coincidindo, ora Maquiavel os trata de maneira distinta. “[...] todas as boas terras da França são hoje da Coroa, e não propriedade privada dos barões [...] Hoje são todos [barões] obedientíssimos ao rei, e por isso o reino é ainda mais forte” (Maquiavel, 2010, p. 85). Como a regra de sucessão privilegia sempre os primogênitos, os outros irmãos dedicam-se à arte da guerra com o objetivo de adquirir novos domínios: “E daqui resulta que os militares franceses são hoje os melhores que existem, porque no seu exército se encontram todos os nobres e filhos de senhores, e estão sob ordens de chegar a esse nível” (Maquiavel, 2010, p. 85). Contudo, a infantaria, aspecto chave de uma boa milícia, é considerada por Maquiavel

⁴ “Os lanzichenecci, do alemão *Landsknecht*, eram os soldados mercenários alemães, famosos na Itália por sua brutalidade e seus saques, que praticaram com frequência nos séculos XVI e XVII. Os lanzichenecci foram os protagonistas do saque de Roma em 1527” (Maquiavel, 2010, p. 100).

como sendo deficitária, posto que não tem grandes experiências bélicas, em compensação, a pesada cavalaria francesa é a melhor que há.

Interessante notar que *Dell'Arte* foi publicado em 1521, quando a Guerra Italiana (1521-1526) havia acabado de começar, e o herói da Guerra Italiana é o cavaleiro Bayard, *le bom Chavalier*, Pierre Tarrail, senhor de Bayard. Talvez nessa passagem em que critica a cavalaria francesa, Maquiavel esteja se referindo ao famoso general de guerra, o cavaleiro Bayard. É como se Bayard encarnasse uma tradição medieval que se tornara obsoleta, a do cavaleiro, uma figura quase anacrônica. Contudo, Bayard conheceu Ludovico Sforza, portanto, era um contemporâneo dos Bórgias, do papa Julio II e do próprio Maquiavel (Shellabarger, 1971, p. 41). A carreira pública de Bayard se inicia com a expedição de Carlos VIII à Itália em 1494. É como se essa campanha iniciasse uma mudança brutal, com a derrubada de reinos, massacres, novos métodos violentos de guerra, ou seja, *le bom Chavalier* viveu uma carreira militar em circunstância de selvageria e licenciosidade (Shellabarger, 1971, p. 42). Gros (2009) percebe nesse tipo de cavaleiro uma ética da superação do esforço físico, em que a lógica da ação forma um espetáculo cuja performance, caso termine em sua morte, seja com feitos gloriosos. O entusiasmo, a audácia e a coragem constroem a vontade de poder. Os guerreiros são, portanto, como centauros: meio animais, meio humanos. Exibem a coragem de se aventurar num empreendimento que se revela vulnerável; e assim se “manteve temporariamente a noção romântica da guerra como aventura, uma cavalaria errante, uma esplêndida diversão” (Shellabarger, 1971, p. 79).

Entretanto, a técnica passou a substituir essa moral nos exércitos. E, com o desenvolvimento das armas de fogo, passa a haver uma massificação dos exércitos com a figura central da infantaria. A técnica e a racionalização é o que marcam as guerras no Renascimento (Gros, 2009). O bom estrategista é, portanto, um intelectual, letrado, conhecedor dos feitos dos antigos, pois a

[...] lembrança aureolada do poder de seus ancestrais, os italianos da Renascença, abatidos pelas divisões internas e pelas invasões estrangeiras, politicamente enfraquecidos,

retiram a ideia de que os segredos que tinham permitido tão vastas conquistas e uma supremacia total se perderam e que não se trataria senão de re-encontrá-los nos livros (Gros, 2009, p. 50).

Contudo, a massificação dos exércitos pressupõe um “bom geômetra” para organizar milhares de infantess segundo o estratagema. Com representação em perspectiva, em planta baixa, Maquiavel nos fornece uma legenda para compreendermos os significados de cada letra grega ou romana simbolizando a função que cada membro do exército desempenharia no campo de batalha. Afinal, a boa destreza no embate com arma de fogo exige cálculo do ângulo de tiro, antecipação de movimentos, e este é a essência da arte da guerra, formar bons soldados: “digo, portanto, que o nervo da guerra não é o ouro, como afirma a opinião comum, mas sim os bons soldados: porque o ouro não é suficiente para encontrar bons soldados, mas os bons soldados são bons o suficiente para encontrar o ouro” (Maquiavel, 2007, p. 215). Assim, o *condottiere* não é mais aquele comandante que já na linha de frente inspira sua tropa com seu vigor, ele é um “bom geômetra” cuja astúcia e conhecimento arma-o de uma boa estratégia, ele dá ordens e calcula as posições. Gros (2009) identifica tal processo com a racionalização e o disciplinamento dos exércitos. Almejando deixar seu domínio seguro, o líder do *stato* deve ter a infantaria composta por homens que façam guerra por amor ao rei, ou à pátria, e em momento de paz retornem ao lar. No diálogo, Fabrizio afirma que o rei deve querer que, em tempos de paz, seus príncipes voltem a governar. Isso não seria se pensar na ordem medieval? Aqui príncipe está no sentido de primeiro cidadão, como em Cícero, ou como uma hierarquia de vassaloss medievais? (*Dell’Arte*, I). Nesse trecho, a questão fica em aberto, porém, com um olhar atento a *Ritratto di cose di Francia*, é possível observar um diagnóstico sobre as ocupações francesas na Península Itálica: “da parte da Itália, [os franceses] não temem, tanto pelas razões ditas acima como pelo fato de não haver na Itália um príncipe capaz de atacá-los, e por não estar Itália unida como era nos tempos dos Romanos” (Maquiavel, 2010, p. 89). Certamente, nesse trecho, a ideia de príncipe está associada aos senhores

de pequenos Estados, mas que ainda assim não eram capazes de reivindicar o título de rei.

Além de ser imprescindível à arte da guerra contar com soldados do povo, sejam eles cidadãos ou súditos, é preciso ter em vista que o general da guerra seja um homem de *virtù* para inspirar seus soldados, unir as tropas e torná-los um todo harmônico capaz de confiar suas vidas à causa da batalha (*Della Arte*, VII). Como homem astuto, o general para ser bem-sucedido na batalha deve ter em mente que a arte da guerra tem por “costume enganar os inimigos no combate” (Maquiavel, 2006, p. 126). Então, o comandante não deve acreditar que seu inimigo é incompetente ou fraco, pois assim corre menos perigos de cair em uma dissimulação ou cilada. Como contém em si a arte de enganar, Maquiavel defende que os generais de guerra sejam excelentes oradores, que saibam fazer bom uso da oratória para atizar os ânimos, encorajar os soldados e torná-los confiantes, porque assim ao espírito belicoso se adiciona o amor ao capitão e à sua terra, tornando-os melhores para defendê-la.

Persuadir ou dissuadir poucas pessoas é muito fácil porque, se as palavras não bastarem, sempre será possível usar a autoridade e a força; mas a dificuldade é demover uma multidão de uma opinião errada, que seja contrária ao bem comum ou à tua própria opinião; e aí só se podem usar palavras, e é preciso que elas sejam ouvidas por todos, se quiseres que todos sejam persuadidos (Maquiavel, 2006, p. 135).

A relação com a Antiguidade, portanto, trouxe os ensinamentos e as estratégias adequadas às circunstâncias similares no tempo contemporâneo a Maquiavel. Nesse sentido, a relação com o passado se insere em um contexto sócio-histórico indeterminado, e é para o aqui e agora que o governante maquiaveliano deve voltar à sua ação (Lefort, 1986). A violência em Maquiavel pressupõe o uso das armas, que certamente é o fator que conduz ao poder, mas não é o que garante a glória, pois para conquistá-la é necessário *virtù*. Além disso, a *virtù* de um governante se expressa sobretudo nos assuntos da arte da guerra, visto que é a arte de conquistar, manter e expandir os domínios. “Sendo, portanto, verdade que onde há

mais impérios surgem mais homens valorosos, segue-se necessariamente que, extintos aqueles, extingue-se aos poucos a *virtù*, por faltar o motivo que torna os homens virtuosos” (Maquiavel, 2006, p. 80). Por conseguinte, a observação das táticas e estratégias bélicas de outras cidades ou Estados-Nação foi fundamental para Maquiavel fornecer seu diagnóstico sobre o quão antiquado era a milícia florentina, sobretudo porque pouco se imitava dos exemplos dos antigos, independentemente da tecnologia bélica das armas de fogo.

Maquiavel esforçara-se para demonstrar, durante um capítulo inteiro dos *Discorsi*, quão pouco as modernas armas de fogo tinham modificado a tecnologia bélica. Segundo Maquiavel, seria errôneo acreditar que a invenção das armas de fogo pudesse enfraquecer a força exemplar da Antigüidade. Quem acompanhasse a história antiga só poderia rir diante de uma tal perspectiva. Presente e passado estariam, assim, circundados por um horizonte histórico comum (Koselleck, 2006, p. 22).

Entre sua vasta experiência com as coisas de seu tempo estava o conhecimento sobre a monarquia francesa, espanhola, o Império Romano-Germânico e a milícia suíça (muito elogiada em *Della Arte*), ainda que com o olhar atento às analogias entre o tempo presente e passado, às experiências da *Serenissima Repubblica di Venezia*, da gloriosa Florença das guerras milanesas e sobretudo da Roma expansionista da época republicana. A vinculação ao império, à monarquia, significava vincular-se à dimensão atemporal até a Baixa Idade Média. A sociedade política era concebida como a existência entre os homens em função da hierarquia celestial, ou seja, o direito divino dos reis – vai nos dizer Pocock (1975). A república, ao contrário, não refletia a ordem da natureza: “a república era mais política do que hierárquica; foi organizada de forma a afirmar sua soberania e autonomia e, portanto, sua individualidade e particularidade” (Pocock, 1975, p. 53, tradução nossa). Mas em *Il Principe*, até os principados hereditários e os principados eclesiásticos, tidos como eternos, são mortais, são formas de governo transitórias. Tal qual as repúblicas, os principados

tambem são temporários. Então, diferentemente das leituras republicanas – que enxergam na forma república um componente político secular em contraposição à monarquia, de natureza atemporal –, compreendo que os principados em Maquiavel também são formas seculares por exigirem o elemento militar no seu líder. Pocock afirma que a mentalidade florentina estava preparada para aceitar a lealdade à Florença como algo separado dos valores eternos. É como se o patriotismo fosse um conceito de natureza secular. Partindo desse pressuposto, é coerente afirmar que o patriotismo só se expressaria em repúblicas. Seguindo esse fio condutor, observa-se uma relação de equivalência entre os pares república – vida ativa; monarquia (muitas vezes utilizada como sinônimo para principado) – vida contemplativa. Desse modo, invariavelmente se concluirá que o patriotismo é algo que apenas se expressa nas repúblicas, uma vez que o amor e a lealdade estão relacionados à terra, ao mundo terreno, ao lugar onde nasceram seus antepassados.

Fenando Catroga (2008) afirma que o amor à pátria é um sentimento anterior àquele que se desenvolverá com o Estado-Nação. Em Homero, pátria remete à terra dos pais, ou seja, pátria, ou patriotismo; na monarquia, poderia estar relacionada à noção de segunda natureza, aos costumes, como uma comunidade de compatriotas que se reconhecem como filhos de um mesmo espaço. Há, então, uma partilha de características comuns tais como: os mitos fundadores, os dialetos ou línguas, a mesma memória coletiva e a ancestralidade. É exatamente a memória da tradição que vincula os vivos e os mortos ao território. Pode-se identificar esse tipo de amor à pátria logo no início do *Dialogo*: “aquele que, dentro de sua alma e com sua obra, torna-se inimigo de sua própria pátria, pode merecidamente ser chamado de parricida mesmo que tenha sido ofendido por ela. Pois, se bater em seu pai e em sua mãe, qualquer que seja a razão, é ato execrável, é com certeza muito mais execrável mortificar a pátria” (Maquiavel, 2012, p. 171). Mas há outro tipo de patriotismo que se desenvolveu na república romana e que se relaciona com o bem comum e com a noção de liberdade. Cartroga (2008) define o patriotismo na república a partir da gramática do republicanismo desenvolvida pela Escola de Cambridge, expresso nas citações dos textos de Viroli. De fato, longe

da cidadania ser orientada pelo vínculo sanguíneo, ou seja, comunidade familiar, como nas formas monárquicas, a cidadania no republicanismo era forjada pela lei e, portanto, pelo direito. O patriotismo republicano significa o amor à coisa pública e às leis. Identifica-se ao conceito de *virtù* ao prezar pelo bem comum acima dos interesses particulares.

Tendo em vista a concepção neorrepublicana de patriotismo, que vincula à forma república dessa devoção à pátria, a monarquia passa a ser vista como um meio para se atingir um fim, a república. Tal concepção tem sido respaldada por esta passagem de *Discorsi*: “se precisando criar ou manter uma [república nas cidades corrompidas] seria necessário, antes, reduzi-la ao estado régio do que ao estado popular; para que os homens insolentes que não pudessem ser corrigidos pelas leis fossem de algum modo freados por uma autoridade quase régia” (Maquiavel, 2007, p. 76). Em outras palavras, num quadro de corrupção generalizada das instituições, é inútil, além de perigoso, esperar que estas ainda tenham força suficiente para promover a restauração do Estado. Paradoxalmente, o principado apareceria a Maquiavel como o caminho mais seguro para a criação de uma república viável. Mas por que Maquiavel chama-os de principados e não de monarquias? Imagino que seja por não querer frisar o caráter hereditário ou o fato de o governo estar centralizado na figura de um só. Príncipe é um título de nobreza designado a um senhor e comandante do exército de um pequeno *stato*; ao passo que o rei era um monarca de um Estado médio ou grande. Na Roma republicana, o título de príncipe era atribuído ao chefe do senado. Na Idade Média, com o sentido de primeiro, com ninguém acima de si, era um governante que comandava um pequeno Estado por direito ou de fato. Quanto aos principados eclesiásticos, os príncipes da Igreja tinham territórios e eram vassallos diretos do imperador. Os títulos de nobreza surgiram no Império Carolíngio (século IV), sendo que o título de duque (chefe de exército) já existia nos últimos séculos do Império Romano. Contudo, a novidade era que a partir do Império Carolíngio os títulos se tornaram vitalícios, hereditários e inseparáveis do território (Costa, 2016).

Mesmo que seus antepassados tivessem vivido um contexto bélico, a Florença do tempo de Maquiavel viveu e foi devastada pelos horrores da

guerra. “A luta de todos contra todos, de natureza concorrencial irrestrita das forças econômicas, sociais e políticas, havia criado uma espécie de estado permanente de cerco, um estado de emergência sem garantia de lei, que teve que ser suportado e de alguma forma lidado como uma experiência básica da existência humana” (Kluxen, 2020, p. 205).

Considerações finais

Ao observar as práticas dos antigos para pensar seu tempo presente, Maquiavel torna nítido como uma ação política não deve ser fundamentada nos interesses particulares, mas nos interesses próprios da pátria ou, dito de outro modo, a agência política deve ser orientada para o legado e a grandeza. Entretanto, afirmá-lo como patriota é admiti-lo como um autor preocupado com os interesses e com o *status* de sua pátria, apesar de que as investigações sobre a dinâmica política de sua terra natal seja abrangente: “[...] a substância do seu pensamento não é florentina, tampouco italiana, mas universal” (Strauss, 1978, p. 21). A prática da Florença do *cinquecento* se contrastava com as ideias abstratas e otimistas dos humanistas cívicos, cuja principal ameaça à ideia de república não era senão a aliança monárquica liderada por Milão.

Nisso consiste o realismo maquiaveliano, oriundo de tempos de crise em todas as instâncias, cuja defesa da autonomia pode ser vista como liberdade negativa, pois implica autogoverno e vida livre de dominação externa; mas também pode ser interpretada como o desejo de se tornar separado do outro, de ser independente, e então de construir fronteiras entre as comunidades humanas, marcando o limite da separação entre os espaços. Assim sendo, eu interpreto que em Maquiavel a ação passa a ser a construção de um legado, uma autonomia, uma meta para a consolidação dos estados; e essa autonomia só pode ser conquistada com armas próprias, um exército formado por cidadãos ou súditos de modo a se evitar os perigos da ajuda externa, afinal com o auxílio de armas alheias o estado corre o risco de se tornar refém do seu próprio aliado.

Referências

- ANGLO, Sydney. *Machiavelli: the first century: studies in enthusiasm, hostility and irrelevance*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- ARANOVICH, Patrícia Fontoura. As armas em Maquiavel. *Revista Crítica Histórica*, Alagoas, v. 6, n. 12, p. 1-16, dez. 2015.
- BIGNOTTO, Newton. *Republicanism e realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- CATROGA, Fernando. Pátria, nação e nacionalismo. In: TORGAL, Luís Reis; PIMENTA, Fernando Tavares; SOUSA, Julião Soares (coord.). *Comunidades Imaginadas: nação e nacionalismos em África*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008. p. 25-47.
- COELHO, Maria Francisca Pinheiro; MENEZES, Marilde Loiola de. A política da guerra em Maquiavel. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 12, p. 127-153, dez. 2013.
- COSTA, Antonio Luiz M. C. *Títulos de nobreza e hierarquias: um guia sobre as graduações sociais na história*. São Paulo: Draco, 2016.
- FALCÃO, Luís. Pareceres sobre o ordenamento militar (Giribizi d'ordinanza), de Maquiavel: apresentação, tradução e notas. *Morus - Utopia e Renascimento*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 131-156, 2016. Versão bilíngue.
- GILBERT, Alan. Introduction. In: MACHIAVELLI, Niccolò. *The letters of Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1988. p. 13-84.
- GROS, Frédéric. *Estados de violência: ensaios sobre o fim da guerra*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.
- KLUXEN, Kurt. A necessità como um conceito central no pensamento político de Maquiavel. Tradução: Marina Rute Pacheco e Sina Leimer. *Teoria & Pesquisa: revista de ciência política*, São Carlos, SP, v. 29, n. 3, p. 202-213, 2020.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução: Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro e passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução e revisão: Wilma Patrícia Mass, César Benjamin e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986. (Collection Bibliothèque de Philosophie).

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese (Già Ditta Pomba), 1933.

MACHIAVELLI, Niccolò. *The letters of Machiavelli*. Edition and translation: Allan Gilbert. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A arte da Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Obras de Maquiavel).

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Obras de Maquiavel).

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução: Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Política e Gestão Florentina*. Tradução e notas: Renato Ambrosio. São Paulo: FSJ, 2010. (Série Ciências Sociais na Administração, Departamento de Fundamentos Sociais e Jurídicos da Administração, FGV-EAESP).

MOTTINI, G. Edoardo. *Mitologia greca e romana*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1945.

PETRARCA, Francesco. *Trionfi*: a cura di Guido Bezzola. Milano: Rizzoli, 1997.

POCOCK, John Greville Agard. *The Machiavellian Moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975. (Princeton Classics).

SHELLABARGER, Samuel. *The Chevalier Bayard: a study in fading chivalry*. London: Skeffington & Son, 1971.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Tradução: Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.

STRAUSS, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

VATTER, Miguel. *O príncipe: uma chave de leitura*. Tradução: Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2017. (Chaves de leitura).

WEBER, Max. A política como vocação. In: WEBER, Max. *Ciência e Política duas vocações*. Tradução: Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2013. p. 55-124.

CRISEDADEMOC

RACIACRISEDA

DEMOCRACIACR

ISEDADEMOCRA

CIACRISEDADEM

OCRACIACRISED

CAPÍTULO 2

Por um presentismo ativo: uma reflexão sobre as condições de possibilidade da ação política à luz da crise do tempo histórico moderno

Leonardo da Hora

Neste capítulo, eu procuro refletir sobre quais são as condições de possibilidade para a ação política imposta por uma nova consciência histórica, que tem emergido, após sucessivas crises, dos escombros da experiência moderna do tempo histórico. Partimos aqui do diagnóstico de que tais crises, em especial a crise do próprio tempo na modernidade, produziram o que o historiador francês François Hartog tem chamado de presentismo. Se tal noção parece descrever bem o que tem ocorrido em termos de mudança na própria estrutura de nossa consciência histórica, a questão que se coloca é a de saber em que medida esse nosso cenário oferece, além de novas inquietações, potenciais distintos para as práticas políticas. O que significa agir politicamente em meio à incerteza e

contingência históricas, sem nenhuma garantia ou segurança ontológica outrora fornecidas por uma consciência histórica passadista ou futurista? Isto é, o que significa agir na imanência do presente?

Para responder a tal questão, precisaremos reconceitualizar novas maneiras de nos relacionarmos com o passado e o futuro do ponto de vista do presente. Isso é o que farei na segunda parte deste capítulo, logo após apresentar o diagnóstico, a princípio “pessimista”, da crise do tempo e do presentismo. Nesse segundo momento, a ideia é mostrar que o diagnóstico do presentismo não nos deve levar a pensar que não há mais relação alguma com o passado ou com o futuro, que há apenas um presente dilatado e onipresente. Pelo contrário, novas possibilidades de relação e de apropriação do passado se abrem, assim como temos novas alternativas para lidar com um futuro cada vez mais difícil de discernir e cada vez mais distante da perspectiva moderna de progresso.

Por fim, num terceiro momento deste capítulo, irei propor uma outra interpretação possível do diagnóstico do presentismo, algo que procura explorar alguns potenciais implícitos nessa nova experiência do tempo histórico e que chamarei aqui de “presentismo ativo”. Para tanto, além de retomar o trabalho de Hartog e destacar outros aspectos de sua leitura, procuro buscar em referências distintas como Hannah Arendt, Reinhart Koselleck, Claude Lefort e Wendy Brown algumas pistas para repensar e sustentar a atualidade de uma concepção de política que surge da própria crítica ao conceito moderno de história. O esboço de um pensamento filosófico sobre a história e política de matriz pós-fundacionalista, e que acolhe a negatividade de nossas condições de agir, é o que se projeta nesse novo horizonte.

Crise do tempo e “presentismo”

Talvez seja chover no molhado afirmar que vivemos um tempo marcado não só por uma, mas por diversas crises, multidimensionais. A crise da democracia e a crise social que se intensificou na pandemia vêm atualmente em primeiro plano, mas desde a crise financeira e econômica de 2008 o mundo tem atravessado águas turbulentas. Não obs-

tante, a crise mais profunda é provavelmente a crise ecológica, pois atinge o núcleo de nossas formas modernas de produção, consumo e relação com a natureza.

Nesse cenário de múltiplas crises, talvez uma em particular passe relativamente despercebida, por ter, aparentemente, um caráter menos “objetivo”. Refiro-me aqui ao que podemos chamar de uma “crise do tempo”, isto é, uma crise em nossa experiência moderna do tempo histórico. Como veremos logo em seguida, essa não é uma crise inédita na modernidade (aliás, difícil falar de alguma crise que seja realmente inédita hoje). Mas é inegável que parece que vivemos uma retomada e um aprofundamento de uma crise em nosso horizonte de expectativas com relação ao futuro. Penso na percepção de um futuro radicalmente incerto e imprevisível, no qual não há mais espaço para a crença cega no progresso: essa experiência, que, ainda no século XX, talvez tenha se tornado particularmente premente a partir do temor da guerra nuclear no pós-Segunda Guerra¹, ganhou intensa atualidade, não só com a guerra na Ucrânia, mas sobretudo com a cada vez mais intensa emergência climática, para não falar da crise socioeconômica persistente. Para mencionar um fato tão banal quanto revelador, os pais não podem mais pretender que seus filhos e netos possuam melhores condições de vida do que eles próprios. Com efeito, de acordo com uma pesquisa de 2019 da instituição Barnardo’s (Young [...], 2019), dois terços dos menores de 25 anos acham que sua geração será pior do que a de seus pais².

¹ Ver a esse respeito a importante obra de Günther Anders (1972, 2023).

² Ademais, em reportagem publicada pelo *The Guardian* sobre a experiência vivida da crise entre as novas gerações, essa percepção de desalento e falta de perspectiva de futuro é descrita em cores ainda mais vivas: “Mas uma profunda questão existencial levou muitos jovens a questionar todo o sistema econômico. ‘Outro dia vi um post no Instagram perguntando se você preferia viajar cem anos para trás ou para frente no tempo, e todos os comentários eram do tipo: ‘Ainda estaremos aqui daqui a cem anos?’, diz Haroon Faqir, um graduado de 22 anos. ‘Esses comentários resumem pessoas da minha idade e nossas atitudes em relação aos problemas que enfrentamos em um sistema capitalista’. Emily Harris, 20, uma estudante em Londres, diz que sua maior preocupação é que ‘não haverá mais um planeta: temos Jeff Bezos se lançando ao espaço quando Las Vegas não tem mais água e metade do mundo está pegando fogo’ (Jones, 2021).

Como bem formula Wendy Brown (2001, p. 139, tradução nossa):

Vivemos diariamente o paradoxo de que a época mais acelerada da história humana abriga um futuro radicalmente incerto e profundamente além do alcance dos habitantes do presente. Movendo-se a tal velocidade sem qualquer senso de controle ou previsibilidade, saudamos o passado e o futuro com perplexidade e ansiedade. Como consequência, nós, herdeiros de um universo radicalmente desentantado, sentimos uma impotência política maior do que os humanos jamais sentiram antes, mesmo quando ocupamos uma ordem global mais saturada pelo poder humano do que nunca.

Ao falar agora há pouco de “horizonte de expectativas”, eu seguramente já revelei qual a referência clássica para diagnosticar essa crise do tempo: Reinhart Koselleck. Koselleck é aqui fundamental para compreendermos qual é essa experiência moderna do tempo que entrou definitivamente em crise. Não irei insistir muito em teses conhecidas e já clássicas. Gostaria apenas de destacar que, para Koselleck, o que está no cerne da experiência moderna do tempo é a distância crescente que separa o conjunto de experiências advindas e herdadas do passado e as expectativas que, em sua impaciência, vão se afastando dele. Na lacuna entre essas duas dimensões de tempo, o tempo histórico da modernidade se realiza. O exemplar dá lugar à singularidade do acontecimento e a história é pensada como um processo orientado, onde o futuro é valorizado como culminação do progresso. Mas a história é antes de tudo uma tarefa a ser cumprida e o ser humano é seu autor, que age “em nome da História”.

Essa mudança foi magistralmente demonstrada por Koselleck com a história do próprio conceito de história. Segundo Koselleck, até meados do século XVIII, era perfeitamente razoável contar-se com a “futuridade do passado”, ou seja, com a expectativa de que o futuro se assemelharia ao passado. Precisamente por que “[...] nada de essencialmente novo poderia em princípio ocorrer” (Koselleck, 2007, p. 34), era possível tirar diretamente conclusões do passado para o futuro. Esse era o sentido do

topos ciceroniano *historia magistra vitae*, que sintetiza a configuração historiográfica que prevalecera até então: a história como uma coleção de exemplos que servem à prudência dos homens. Tal concepção magistral de história assentava-se sobre uma estrutura temporal estática que articulava passado, presente e futuro em um espaço contínuo. Dentro desse espaço, as ações e os eventos repetiam-se – ou, ao menos, admitia-se que poderiam ser interpretados de forma análoga –, o que garantia a possibilidade de se aprender com o passado, isto é, de que os acontecimentos passados, cuidadosamente transmitidos e conservados na memória da posteridade, serviriam como guias para os homens no presente e no futuro. Na modernidade, entretanto, com a emergência de um futuro diferente do “futuro passado”, um futuro aberto, indeterminado e indeterminável pelas experiências passadas, o passado cessou de “ensinar”. A radicalidade do futuro, vivido no presente como aceleração, separou as dimensões do tempo, anulando a utilidade da experiência passada. O passado deixou de iluminar o futuro, segundo a famosa frase de Tocqueville, e o velho topos se dissolveu frente a um “tempo novo”. A primeira categoria com que se compreendeu esta nova experiência temporal foi o conceito de “progresso”, no qual “[...] se deixa manifestar uma certa determinação do tempo, transcendente à natureza e imanente à história” (Koselleck, 2007, p. 55).

Essa brutal singularização se deu, também, entre outros conceitos políticos, no conceito de história próprio à modernidade: a história tornou-se um *singular coletivo*, um metaconceito transcendental, que sintetiza relato e acontecimento (*Historie* e *Geschichte*) e engloba as várias histórias individuais, que, até então, eram percebidas como desconexas entre si. Envolvendo toda a humanidade, a história do progresso é um percurso estruturado de desenvolvimento, que se inicia na barbárie e se orienta na direção de um futuro luminoso (Duarte, 2012). É nesse período que aparecem as famosas filosofias da história, notadamente a de Hegel.

Há pouco mais de uma década, no ano de 2003, o historiador François Hartog publicava a obra *Regimes de historicidade: presentismo e experiência do tempo*. Articulando as categorias meta-históricas de “espaço da experiência” e “horizonte de expectativas” propostas por

Reinhart Koselleck para se pensar o tempo histórico, o autor chegava à conclusão de que atualmente (ao menos desde 1989) as sociedades ocidentais viveriam em um novo “regime de historicidade”. Diferente do “regime de historicidade” futurista da modernidade, tão bem explorado pelo já citado Koselleck, mas não mais semelhante àquela ordem do tempo predecessora, passadista, que se fundamentava na tradição e nas lições fornecidas pelo passado captado pela *historia magistra vitae*, o novo “regime de historicidade” traria a marca imperiosa da categoria do presente, caráter esse que passa, então, a ser exposto e expresso pelo neologismo “presentismo”. Assim, nas palavras do próprio Hartog (2013, p. 148), desde o último decênio do século XX, o “futurismo deteriorou-se sob o horizonte e o presentismo o substituiu. O presente tornou-se o horizonte. Sem futuro e sem passado, ele produz diariamente o passado e o futuro de que sempre precisa, um dia após o outro, e valoriza o imediato”. “O tempo histórico parece parado”, uma vez que a noção de presentismo proposta pelo historiador francês fornece a imagem de um presente hipertrofiado, um “horizonte-dique, sem passado e sem futuro imediato” (Reis, 2012, p. 54-55 *apud* Marques, 2015, p. 366).

Em outras palavras, a tensão e o distanciamento entre experiência e expectativa aumentaram drasticamente, ocasionando uma ruptura, na qual restaria apenas um presente, aparentemente tão seguro de si e dominador. Nessa progressiva invasão do horizonte por um presente cada vez mais inchado, hipertrofiado, é bem claro que o papel motriz foi desempenhado pelo desenvolvimento rápido e pelas exigências cada vez maiores de uma sociedade de consumo, na qual as inovações tecnológicas e a busca de benefícios cada vez mais rápidos tornam obsoletos, cada vez mais depressa, as coisas e os humanos (Hartog, 2013). Nessa perspectiva, Hartog (2013) sinaliza que nosso presente é marcado pela experiência da crise do futuro, com “suas dúvidas sobre o progresso e um porvir percebido como ameaça”, na qual “o futuro não desaparece, de forma alguma, mas parece obscuro e ameaçador”. Com o diagnóstico do presentismo, parece, à primeira vista, que temos algo como um fim – não triunfante, mas melancólico – da história (moderna).

No Brasil, um diagnóstico relativamente parecido foi realizado por Paulo Arantes (2014), que, igualmente partindo do esquema de Koselleck, argumenta que vivemos hoje em um “novo tempo do mundo”, cujo principal atributo seria um corolário do congelamento da agitação social no Ocidente:

[...] a certa altura do curso contemporâneo do mundo, a distância entre expectativa e experiência passou a encurtar cada vez mais e numa direção surpreendente, como se a brecha do tempo fosse reabsorvida e se fechasse em nova chave, inaugurando uma nova era que se poderia denominar das expectativas decrescentes (Arantes, 2014, p. 67).

Nesse cenário de imposição aparentemente opressiva do presente, o que pensar de nossa experiência do tempo histórico, de nossa relação com o passado e o futuro? Mais ainda: como pensar as condições de possibilidade de uma ação e imaginação políticas nesse contexto de tamanha incerteza e de crise do tempo? Que tipos de culturas e agências políticas são ou podem ser produzidas por essa desestabilização das narrativas fundadoras da modernidade? Que tipo de consciência histórica é possível e apropriada para tal situação? Longe de pretender responder a tais questões de modo exaustivo, eu gostaria, no que se segue, de refletir e trabalhar algumas dessas questões, a começar pela primeira, sobre novas formas de se relacionar com o passado e o futuro.

Novos passados, novos futuros

Se nem o passado e a tradição, de um lado, e tampouco o futuro e a perspectiva de um progresso contínuo, de outro, são mais um guia; isto é, se eles não nos oferecem mais nenhum tipo de “segurança ontológica ou metafísica” sobre nossas ações no presente, será possível vislumbrarmos, a despeito da tese do presentismo, novos modos de se relacionar com o passado e com o futuro? Ou o presente hipertrofiado produziria, de fato, apenas o passado e o futuro de que necessita, numa espécie de imediatismo superficial e paralisante?

Se olharmos por outro prisma a crise da categoria de progresso, talvez possamos vislumbrar potenciais insuspeitados nisso que, num primeiro momento, aparece eminentemente como uma perda. Para começar, não podemos, por exemplo, ignorar, como tem salientado Amy Allen (entre outros), que há certo

[...] 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. A ideia de que os ideais normativos do Esclarecimento europeu são o resultado de um processo de aprendizagem desenvolvimental e progressivo por meio do qual a modernidade emergiu das formas de vida tradicionais [...] [se articulou, diversas vezes, com a] lógica eurocêntrica que justificou o colonialismo e a chamada missão civilizadora. [...] Em outras palavras, a noção [eurocentrada] de progresso histórico [...] está ligada a relações complexas de dominação, exclusão e silenciamento de sujeitos colonizados e subalternos (Allen, 2018, p. 28-29).

Ou seja, uma leitura restrita e essencialista da “[...] noção de progresso desenvolvimental [...] é inconsistente com a incorporação do valor de igual respeito moral porque nos compromete a considerar alguns de nossos concidadãos globais como imaturos, subdesenvolvidos e, portanto, ainda não capazes de autorregulação autônoma” (Allen, 2018, p. 38-39)³.

³ Essa crítica não é recente. A própria Allen destaca que: “Em seu ceticismo com respeito ao discurso do progresso, Benjamin e Adorno foram acompanhados por outros dois grandes pensadores políticos do século XX, que merecem ser chamados de teóricos críticos no sentido mais amplo desse termo, Hannah Arendt e Michel Foucault. Essas críticas teóricas [...] ao progresso, que tendiam a se concentrar na natureza altamente metafísica da filosofia da história que sustentava tais alegações, 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. 16-17).

Talvez o exemplo mais emblemático disso seja a revolução haitiana. Como mostra Trouillot, a Revolução Haitiana desafiou o que os mais radicais revolucionários na Europa poderiam conceber como possível – uma revolução impossível para aqueles que lhe foram contemporâneos, silenciada pelos historiadores que lhe sucederam. Trouillot argumenta que o que ocorreu no Haiti entre 1791 e 1804 “[...] contradiz muito do que o Ocidente conta de si mesmo, para si e para os outros” (Trouillot, 2016, p. 173). Por sua radicalidade, por desafiar a visão ontológica do europeu branco sobre os outros, mesmo diante da luta por autodeterminação do povo haitiano, por ir à contracorrente de movimentos que lhe antecederam e sucederam, e pelo acesso desigual aos meios de produção das narrativas históricas, à Revolução Haitiana é resguardado um lugar menor na história. “Aquilo que aconteceu” e “aquilo que se diz sobre o que aconteceu” se sobrepõem, no processo de silenciamento desse evento.

O que essa crítica traz à tona é o fato de que os diversos passados, com suas respectivas riquezas e problemas (sem cair em idealizações), foram simplesmente desqualificados pelo discurso ideológico e futurista do progresso. O meu ponto é então que a crise do conceito moderno de história e de progresso, junto com “a própria narrativa daquilo que o Ocidente conta de si mesmo”, permite talvez uma abertura maior ao passado, com sua complexidade e contradições próprias, revisitando e reparando, em alguma medida, diversos processos de silenciamento.

Em suma, o aumento de incerteza, a ausência de qualquer segurança quanto ao futuro, pode potencialmente aguçar a nossa perspectiva acerca do passado. Se, como afirma Benjamin na sua sexta tese sobre o conceito de história, “Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo” (Benjamin *apud* Löwy, 2005, p. 65), podemos especular que nesse momento se dissolve a visão confortável e preguiçosa da história como “progresso” ininterrupto. O perigo de uma derrota atual aviva a sensibilidade pelas anteriores, suscita o interesse dos vencidos pelo combate, estimula um olhar crítico voltado para a história.

A partir de Benjamin, podemos aliás nos questionar ainda sobre como olhar para o passado do ponto de vista presentista, e em como isso pode nos ajudar a construir uma visão mais complexa do que ocorreu e do impacto e do sentido que a construção de uma narrativa histórica pode ter para o tempo presente. Sobre esse ponto, não apenas Benjamin, mas Trouillot pode mais uma vez nos servir de referência: É certo que as injustiças praticadas contra as gerações anteriores devem ser reparadas: elas afetam os descendentes das vítimas. Mas o foco sobre o passado com frequência nos desvia das injustiças presentes, para as quais as gerações anteriores representam apenas a base, não os agentes. Assim, “[...] por mais abrangente e profunda que seja a pesquisa histórica sobre o holocausto, por maior que seja o sentimento de culpa pelo passado da Alemanha, nada disso poderá substituir uma marcha de protesto contra os skinheads” (Trouillot, 2016, p. 247). Dessa forma, a autenticidade não se pode basear em atitudes dirigidas a um passado isolado, mantido vivo por meio de narrativas. Quer invoque, reivindique ou rejeite o passado, a autenticidade se valida apenas na relação com práticas correntes, que nos envolvem a todos como testemunhas, atores e comentadores – incluindo práticas de narração histórica. “Assim, ainda que relacionada com o Passado, nossa autenticidade se baseia nas lutas do nosso presente. Somente no presente podemos ser sinceros ou insinceros em relação ao passado que escolhemos aceitar” (Trouillot, 2016, p. 248).

Sobre esse ponto, Magali Bessone reflete do ponto de vista de uma teoria da justiça sobre as demandas por reparação histórica, que tem suscitado muitos debates hoje em dia, na era “presentista”. E seu raciocínio também se pauta por uma perspectiva que conecta nosso olhar para o passado e o modo como o herdamos e o narramos com nossas demandas de justiça no presente. Segundo essa autora, o tráfico de escravos e a escravidão são injustiças históricas estruturais: porém, o que precisa ser reparado não são os crimes irreparáveis do passado, mas as estruturas persistentes – categorias e lógicas administrativas jurídicas, desigualdades de acesso a recursos e bens públicos, marginalização da cultura – que continuam a organizar nossa sociedade, nossas práticas, nossas normas, numa base que, longe de ser cega às diferenças reais, herdou e mantém mecanismos

racistas. Agir como se a história não importasse, como se as categorias de subordinação existissem independentemente de suas origens políticas, priva os meios para contestar e realmente lidar com desigualdades e dominações. Por outro lado, prestar atenção à história nos permite compreender melhor a natureza de nossas estruturas sociais atuais e tornar visíveis as injustiças, os efeitos da desigualdade e da dominação que elas podem trazer. O ponto então é saber discernir “a presença viva do passado” no presente (Bessone, 2019, p. 187-188, tradução nossa).

Ainda sobre distintas tentativas de pensar e produzir a história do passado de um ponto de vista do presente, é digna de nota a maneira como a autora Saidiya Hartman mobiliza o conceito de imaginação para dar conta do projeto de tirar do esquecimento e da invisibilidade algo que transcende os arquivos e que não pode ser propriamente “conhecido”. A única justificativa para realizar um tal empreendimento de “fabulação crítica” que não se enquadra num sentido mais estrito de historiografia é a perspectiva de uma “história do presente”, na medida em que esse passado narrado e imaginado ainda se faz presente nas vidas precárias de pessoas subalternizadas. A escassez de narrativas africanas sobre o cativo e a escravização exacerba a pressão e a gravidade de tais questões:

Como uma escritora comprometida em contar histórias, eu tenho me esforçado em representar as vidas dos sem nomes e dos esquecidos, em considerar a perda e respeitar os limites do que não pode ser conhecido. Para mim, narrar contra-Histórias da escravidão tem sido sempre inseparável da escrita de uma História do presente, ou seja, o projeto incompleto de liberdade e a vida precária do(a) ex-escravo(a), uma condição definida pela vulnerabilidade à morte prematura e a atos gratuitos de violência. Conforme eu a entendo, uma História do presente luta para iluminar a intimidade da nossa experiência com as vidas dos mortos, para escrever nosso agora enquanto ele é interrompido por esse passado e para imaginar um *estado livre*, não como o tempo antes do cativo ou da escravidão, mas como o futuro antecipado dessa escrita (Hartman, 2020, p. 17).

Bem entendido, a intenção de Hartman não é tão miraculosa como recuperar as vidas das pessoas escravizadas ou redimir os mortos, mas em vez disso trabalhar para pintar o quadro mais completo possível das vidas de cativos e cativas. Esse gesto duplo pode ser descrito como um esforço contra os limites do arquivo para escrever uma história cultural do cativo e, ao mesmo tempo, uma encenação da impossibilidade de representar as vidas dos cativos e cativas precisamente por meio do processo de narração (Hartman, 2020). No entanto, o ponto central é, insistamos, essa conexão pretendida entre o passado de extrema violência e opressão, mas também de silenciamento e apagamento pelos próprios arquivos, e o nosso presente:

Se essa *história de Vênus* tem algum valor, este consiste em iluminar o modo como nossa era está presa à dela. Uma relação que outros podem descrever como um tipo de melancolia, mas que prefiro descrever como a sobrevida da propriedade, quero dizer: o detrito de vidas às quais ainda precisamos atentar, um passado que ainda não passou e um estado de emergência contínuo em que a vida negra permanece em perigo. [...]. Meu esforço para reconstruir o passado é, também, uma tentativa de descrever obliquamente as formas de violências autorizadas no presente, isto é, as formas de morte desencadeadas em nome de liberdade, segurança, civilização e Deus/o bem. A narrativa é central para esse esforço por causa da ‘relação explícita ou implicada que ela estabelece entre passado, presentes e futuros.’ Lutar com a reivindicação da garota sobre o presente é uma forma de nomear nosso tempo, pensar nosso presente e visualizar o passado que o criou (Hartman, 2020, p. 31).

Se nossa relação com o passado se transforma com a crise do tempo, a mudança de nossa relação com o futuro é ainda mais evidente. Como já salientado, este se torna muito mais incerto e até mesmo ameaçador. Podemos até mesmo afirmar, com Paulo Arantes, que vivemos na era da emergência. Seja como for, a lógica dos novos movimentos sociais já não

pode contar com a segurança ontológica de um futuro radiante. É preciso agir aqui e agora, com todo o risco que isso implica, a fim de conquistar algum futuro para esta e as próximas gerações. Convém considerar a proposta de reflexão que o sociólogo Alain Touraine esboça a respeito da ação política no “novo tempo do mundo” – dado que nela subjaz uma outra concepção de porvir. De acordo com sua leitura, para uma justa compreensão da realidade presente, é preciso ter em mente o esgotamento do “horizonte de expectativas” da esquerda socialista tradicional. Nesse sentido, Touraine (2004) sustenta que os militantes sabem que sua ação não se dá em nome da História, que não há nada garantido, e que nunca haverá paraíso reencontrado. Tendo em vista, portanto, a problemática de uma ação política que se instale em uma nova forma de experimentação do tempo histórico, *em um presente autocentrado*, Touraine sugere afinar a sensibilidade para a práxis democrática dos novos movimentos sociais que surgem na cena pública. Segundo ele, os atuais movimentos, os das mulheres, nacionalistas, antirracistas, ecologistas, antinucleares, vivem no imediato, decididamente no fim do mundo: é agora que é preciso acabar com o poder nuclear; amanhã será muito tarde. Mas esse tempo sem profundidade, que torna a escatologia uma dimensão da vida cotidiana, combina-se a uma ampliação da agenda dos diversos movimentos (Touraine, 2004, p. 140).

É claro que há a iminência de um risco no caso de excesso dessa autorreferência presentista. De acordo com Touraine (2004, p. 78), “[...] o enclausuramento no presente significa, quase sempre, a recusa de todo projeto coletivo, de toda capacidade de ação política”. Isso é o que faz toda a complexidade, os potenciais e os riscos, da consciência histórica presentista. Um outro risco é o de moralismo, tal como destacado por Wendy Brown (2001). Ela questiona: o que substituiu o apego apaixonado a um sonho de outro mundo político, social e econômico, pautado em certa teleologia histórica? Para ela, a consequência de viver esses apegos como perdas inexoráveis é justamente a raiva, a impotência política e o moralismo (Brown, 2001).

Por um presentismo ativo

Vimos como o presentismo, no sentido amplo de imanência no presente, isto é, de uma abertura, de perda de garantias em relação ao passado ou futuro como doadores de sentido, pode nos permitir novas relações com o passado e o futuro, mais abertas, contraditórias, paradoxais e incertas, mas também mais ponderadas e inventivas. Hoje, a despeito da atual crise multidimensional, temos uma relação com o passado marcada por novas apropriações, novas demandas de reparação, novas reflexões e novas sensibilidades, em suma, por distintos e renovados usos políticos da história. E, no caso da nossa relação com o futuro, temos de fato um horizonte bastante incerto, uma situação de emergência, mas que tem provocado o imaginar e o agir, ainda que sem nenhuma segurança dada por algum “sentido da história” ou alguma esperança reconfortante⁴.

Nesta parte final do capítulo, busco refletir sobre estratégias para redefinir a consciência histórica que não dependem nem de uma historiografia progressista nem de um determinismo histórico em geral, estratégias para conceber nossa relação com o passado e com o futuro que traçam responsabilidades e possibilidades de ação a partir da indeterminação. Nesse sentido, a história se torna menos o lugar que habitamos, ou aquilo pelo que somos impulsionados ou determinados, e mais aquilo pelo que e sobre o que lutamos e aspiramos honrar em nossas práticas de justiça.

O próprio Hartog (2013, p. 258), ao final do seu livro, salienta que, na realidade, “[...] o presente estendeu-se tanto em direção ao futuro quanto ao passado”. Em direção ao futuro: pelos dispositivos da precaução e da responsabilidade, pela consideração do irreparável e do irreversível, pelo apelo à noção de patrimônio e a de dívida, que reúne e dá sentido ao conjunto. Em direção ao passado: pela mobilização de dispositivos análogos, como a responsabilidade e o dever de memória, a patrimonia-

⁴ A esse respeito, são emblemáticas algumas falas de militantes da novíssima geração, como Greta Thunberg: “Nossa casa está em chamas. Eu não quero a sua esperança, não quero que vocês sejam esperançosos. Eu quero que vocês entrem em pânico, quero que vocês sintam o medo que eu sinto todos os dias. Eu quero que vocês ajam, que ajam como se a casa estivesse em chamas, porque ela está” (Thunberg *apud* Brum, 2019).

lização, o imprescritível. Formulado a partir do presente e pesando sobre ele, esse duplo endividamento, tanto em direção ao passado quanto ao futuro, marca a experiência contemporânea do presente. Pela dívida, passa-se das vítimas do genocídio às ameaças à espécie humana, do dever de memória ao princípio de responsabilidade (Hans Jonas), “[...] para que as gerações futuras tenham ainda uma vida humana e para que se lembrem também da inumanidade do homem” (Hartog, 2013, p. 258). Não se trata mais de “prever o futuro”, mas de medir os efeitos deste ou daquele futuro concebível sobre o presente, avançando virtualmente em várias direções antes de escolher uma delas.

Hartog também destaca que essa relação com o passado e com o futuro do ponto de vista do presente é sempre muito tensa e complexa. A extensão do presente na direção do futuro dá lugar, seja, de maneira negativa, a um catastrofismo, seja positiva, a um trabalho sobre a própria incerteza. Em um universo incerto, a escolha permite mais de uma projeção no futuro. Fala-se, então, de presente “multidirecional” ou “múltiplo”. Hartog pergunta-se se tal postura não leva a “estender” ainda mais as dimensões do presente. “Parte-se” do presente e não “se sai” dele. Como já destaquei na seção anterior deste capítulo, essa centralização da incerteza e do presente não serve só para o tratamento do futuro, mas pode igualmente encontrar aplicação na abordagem do passado, que pode também ser reconstruído como multidirecional ou múltiplo.

Ou seja, o presentismo sinaliza mais do que uma simples mudança de regime de historicidade. Ele diz respeito a uma perda de segurança ontológica antes sustentada por uma perspectiva passadista ou futurista, com traços metafísicos. Como destaca Myruam Revault d’Allonnes (2012), a perda dos referenciais de julgamento, o esgotamento das respostas tradicionais quanto às orientações para o futuro, a intensificação da aceleração, a percepção de uma incerteza levada ao extremo: essas características afetam quase toda a nossa experiência contemporânea e testemunham mudanças fundamentais. Seja numa perspectiva estática, cíclica ou dinâmica, o percurso humano, sua presença no mundo, parecia dotado de um sentido, cuja perda de estabilidade tem só se intensificado nas últimas décadas. Isso pode nos conduzir ao niilismo e a um presente enclausu-

rado em si mesmo? Sem dúvidas. Mas Nietzsche (2013), cuja filosofia é uma profunda meditação sobre o niilismo moderno, já nos indicava que é possível desenvolver uma postura ativa em relação a este último, em que a depressão do mundo sem sentido é superada pela força da criação de valores, da ação sobre o mundo, da afirmação de si. A questão que eu gostaria de colocar, então, é: será que não temos testemunhado algumas manifestações do que poderíamos chamar aqui de presentismo ativo? De novas formas de agir no presente e de se relacionar com o passado e o futuro?

Se é assim, que forma toma – ou deveria tomar – esse agir na incerteza e na contingência da imanência do presente? Certamente não a forma do messianismo ou do moralismo. Mais do que nunca, um momento de incerteza e crise exige o tempo da política: isto é, o tempo da ação, da responsabilidade e da imaginação políticas calcadas nos desafios e na complexidade do presente. Com efeito, há, para Arendt (2011, p. 95), uma “fatídica monstruosidade” no moderno conceito de história, que decorre, precisamente, da obliteração de ações e eventos concretos, que têm seu sentido particular esvaziado, em prol de um processo englobante que lhes confere sentido de fora. É como se a mera sequência temporal adquirisse uma importância e dignidade inéditas (Arendt, 2011). A noção processual de história só chegou à consciência da época moderna no último terço do século XVIII, notadamente, na filosofia de Hegel, esmorecendo um interesse redivivo pela política, que se esboçou, no século XVII, na sequência do processo de secularização que separou a religião e a política. Esse interesse incipiente foi definitivamente solapado no século XIX, findando em “desespero” em Tocqueville e na “confusão” entre política e história em Marx (Arendt, 2011, p. 111). Segundo Arendt (2011, p. 114), na identificação marxista da ação com o “fazer história”, que transforma os desígnios superiores que se revelam ao filósofo em fins intencionais da ação política, pode-se verificar o esforço da modernidade para recuperar a estabilidade que decorria do vínculo hierárquico entre pensamento e ação da tradição: “[...] nessa versão do derivar a política da história [...], de forma alguma restrita a Marx ou ao pragmatismo em geral, podemos facilmente detectar a antiga tentativa de escapar às frustrações e à fragilidade da ação humana construindo-a à imagem do fazer”.

Em *Crítica e crise*, Koselleck tem um diagnóstico semelhante sobre o caráter antipolítico das filosofias da história: apoiando-se em construções utópicas de futuro para fazer valer sua jurisdição contra uma tradição que percebia como ilegítima a crítica moral vinculada a tais filosofias – cujo método “[...] consiste em considerar o que é exigido pela razão – *diante do qual o presente desaparece* – como se fosse a realidade verdadeira” (Koselleck, 1999, p. 145, grifo nosso) – aprofundou a experiência de alienação que está na sua origem. Em nome da moral, a história foi destituída de sua facticidade: “[...] a partir de então, a história só pode ser concebida como filosofia da história” (Koselleck, 1999, p. 160). No fogo cruzado da crítica, “[...] não se desmantelou apenas a política de então. Neste mesmo processo, reduziu-se a própria política, enquanto tarefa constante da existência humana, a construções utópicas de futuro” (Koselleck, 1999, p. 17). Ou seja, havia no conceito moderno de história uma tendência a obliterar a dimensão propriamente política da ação. Como nos lembra Wendy Brown (2001), ao criticar a perspectiva moralizante da política com a ajuda do realista Maquiavel, o domínio da política não pode ser ordenado por vontade e intenção, mas é um domínio complexo de consequências não intencionais que seguem as colisões imprevisíveis de forças humanas, históricas e naturais. Assim, uma política de princípio abstrato corre o risco de perder seu objetivo e, de fato, produzir o oposto do resultado desejado.

Arendt (2016) considera, em *A condição humana*, que a característica mais distintiva da modernidade é precisamente um esforço de autoafirmação que procede de uma crença desmedida no poder humano e de um ressentimento em relação aos limites que definem a existência – há uma espécie de desejo de “fugir à condição humana”. “Desinclinado a aceitar aquilo que ele mesmo não fez, o homem moderno transforma a realidade por meio da ciência e da tecnologia, refazendo-a na esperança de criar um mundo totalmente humanizado no qual ele possa (finalmente) se sentir em casa” (Villa, 1999, p. 184 *apud* Duarte, 2012, p. 87). A crise ecológica é talvez o maior sinal do fracasso dessa empreitada.

Eu tentei argumentar que esse esforço de superar a contingência, determinando o particular pelo todo e a política pela história ou pelo

moralismo, entrou definitivamente em crise. A nova consciência histórica, a nova experiência do tempo, precisa lidar com essa contingência, com a complexidade e a incerteza inerente ao campo dos “negócios humanos” e à própria finitude humana. Meu ponto é que esta dimensão da ação política só se deixa apresentar na imanência do presente, num presentismo que se torna ativo, na medida em que não se fecha na clausura do imediato e consegue se relacionar com o passado e o futuro a partir dessa dimensão de contingência, incerteza e complexidade conflituosa.

Nesse sentido, acredito que as tentativas de pensar a ação política em uma chave pós-fundacionalista podem apresentar uma perspectiva promissora nesse contexto de um presentismo que se faz ativo, se por pós-fundacionalismo entendermos uma interrogação constante de figuras metafísicas de fundação – tais como totalidade, universalidade, essência e fundamento. Como destaca Oliver Marchart (2007), o pós-fundacionalismo não deve ser confundido com o antifoundationalismo ou mesmo com alguma espécie de pós-modernismo, já que uma abordagem pós-fundacional não tenta apagar completamente tais figuras de fundamento ou fundação, mas tão somente enfraquecer seu *status* ontológico. O enfraquecimento ontológico do fundamento não leva à assunção da ausência total de todos os fundamentos, mas sim à assunção da impossibilidade de um fundamento final, o que é algo completamente diferente, pois implica uma maior consciência, por um lado, da contingência e, por outro, do político como o momento de fundação parcial e sempre inacabada (Marchart, 2007).

A liberdade e a historicidade serão agora “fundadas” precisamente sobre a premissa da ausência de uma fundação final. Este jogo interminável entre fundação e abismo também sugere aceitar a necessidade da divisão, da discórdia e do antagonismo na política, pois toda decisão e ação políticas – já que esta não pode ser baseada em um terreno estável, nem será tomada no vácuo solitário da completa falta de fundamento – será sempre confrontada com reivindicações e forças concorrentes. Isto é, a política tem que aceitar o fato de que é um processo aberto, sem um começo claro, nem um fim ou destino determinado. Contudo, a atividade política – por mais carente de fundamento último que seja – não ocorre

no vácuo, mas está sempre envolta em camadas sedimentadas de tradições que, por sua parte, são flexíveis e mutáveis ao longo da história. Em nenhum momento, encontramos um ancoradouro definitivamente sólido para nossas ações, mas nenhum voluntarismo se segue daí, pois nunca navegamos em um “mar sem ondas”.

Pode-se imaginar que tal perspectiva conduza necessariamente a alguma espécie de “decisionismo” à la Carl Schmitt, mas isso não é uma decorrência necessária da perspectiva pós-fundacionalista. Um autor como Claude Lefort (2001), que parte do diagnóstico da “dissolução dos marcadores de certeza”, mostra perfeitamente que o regime democrático é o que melhor acomoda essa condição de incerteza que marca a modernidade tardia e, com isso, é a própria articulação entre política e história que se torna efetivamente possível:

A democracia se revela assim como a sociedade histórica por excelência, uma sociedade que, em sua forma, acolhe e preserva a indeterminação, em notável contraste com o totalitarismo que, enquanto se constrói sob o signo da criação do novo homem, na realidade se organiza contra essa indeterminação, afirma manter a lei de sua organização e seu desenvolvimento, e se desenha secretamente, no mundo moderno, como uma sociedade sem história (Lefort, 2001, p. 25, tradução nossa).

Com isso, segundo a já bastante conhecida leitura de Lefort (2001) acerca das transformações que marcam “a invenção democrática”, o lugar do poder se torna *um lugar vazio*. Não há necessidade aqui de insistir nos detalhes da estrutura institucional da democracia moderna. O principal é que ela proíbe os governantes de se apropriarem ou incorporarem o poder. Seu exercício está sujeito ao procedimento de uma revisão periódica. Ele ocorre no final de uma competição regulada, cujas condições são permanentemente preservadas. Esse fenômeno implica uma institucionalização do conflito (Lefort, 2001). A disposição de uma cena política, na qual ocorre essa competição, faz com que a divisão apareça, de maneira geral, como constitutiva da própria unidade da sociedade. Ou, em outras pala-

bras, a legitimação do conflito puramente político contém o princípio de uma legitimidade do conflito social em todas as suas formas. O significado dessas transformações, se tivermos em mente o modelo monárquico do Antigo Regime, pode ser resumido no seguinte: a sociedade democrática se estabelece como uma sociedade sem corpo, como uma sociedade que derrota a representação de uma totalidade orgânica e funda um novo tipo de representação, que, por sua vez, assegura um novo tipo de unidade, propriamente político-democrática. Isso não quer dizer, portanto, que tal sociedade seja carente de unidade, de identidade definida; muito pelo contrário, o desaparecimento da determinação natural, outrora ligada à pessoa do príncipe e à existência de uma nobreza, faz com que a sociedade surja como puramente social, de modo que o povo, a nação, o Estado se erijam como entidades universais e que todo indivíduo, todo grupo, se reporte a eles. Mas nem o Estado, nem o povo, nem a nação representam realidades substanciais. A sua representação depende, ela própria, de um discurso político e de uma elaboração sociológica e histórica sempre ligada ao debate ideológico.

Aliás, para Lefort (2001), nada torna o paradoxo da democracia mais aparente do que a instituição do sufrágio universal. É precisamente no momento em que se supõe que a soberania popular se manifeste, em que o povo se atualizaria pela expressão da sua vontade, que as solidariedades sociais se desfazem, que o cidadão se vê arrancado de todas as redes em que a vida social se desenvolve para se converter em uma unidade de conta. O número substitui a substância. É significativo, aliás, que essa instituição tenha enfrentado, durante muito tempo, no século XIX, resistências não só de conservadores, mas de burgueses liberais e socialistas – resistência que não pode ser atribuída apenas à defesa de interesses de classe, mas despertada pela ideia de uma sociedade doravante dedicada a acolher, em certo sentido, o irrepresentável (Lefort, 2001).

Parece-me que Lefort se aproxima bastante de uma perspectiva que aqui tentamos delimitar com a noção de “presentismo ativo” quando ele desenha uma compreensão do regime democrático articulada com o acolhimento da incerteza e da contingência:

O principal, a meu ver, é que a democracia se estabelece e se mantém pela dissolução dos referenciais (*repères*) de certeza. Inaugura uma história em que os homens experimentam uma indeterminação última, quanto ao fundamento do Poder, da Lei e do Saber, e o fundamento da relação entre si, em todos os registros da vida social (onde quer que a divisão tenha se expressado, notadamente a divisão entre os detentores da autoridade e os que a ela estavam sujeitos, segundo crenças na natureza das coisas ou num princípio sobrenatural) (Lefort, 2001, p. 30, tradução nossa).

O pensador francês não deixa, contudo, de notar que esse traço estrutural do regime democrático encerra um risco maior: o risco sempre renovado do totalitarismo. Isso porque, numa sociedade em que os fundamentos da ordem política e da ordem social se desvanecem, na qual aquilo que foi estabelecido nunca traz o selo de plena legitimidade, em que a diferença de *status* deixa de ser irrefutável, onde o direito se mostra dependente do discurso que o afirma, onde o poder é exercido na dependência do conflito, fica em aberto a possibilidade de ruptura da lógica democrática. Quando os indivíduos estão cada vez mais inseguros como consequência de uma crise econômica ou da devastação da guerra, quando o conflito entre classes e grupos é exacerbado e não pode mais ser simbolicamente resolvido dentro da esfera política, quando o poder parece ter afundado ao nível da realidade e não ser mais que um instrumento para a promoção dos interesses e apetites da vulgar ambição e quando, em uma palavra, tudo isso aparece na sociedade, mas, ao mesmo tempo, a sociedade parece estar fragmentada, então vemos o desenvolvimento da fantasia do povo-como-um, o começo de uma busca ilusória por uma identidade substancial, por um corpo social homogêneo, por um Estado livre de divisão.

Diante dessa ameaça, fica o alerta de Lefort (2001, p. 56, grifo nosso, tradução nossa) quanto às atrações exercidas, sobretudo em momentos de crise, por uma fé quase religiosa, uma nostalgia e um apego “[...] à imagem de uma sociedade unida a si mesma, *dominando sua história*, como uma comunidade orgânica”. O melhor antídoto continua a ser o de assu-

mir ativamente e o de “[...] redescobrir a *indeterminação da história* e o ser do social” (Lefort, 2001, p. 33, grifo nosso, tradução nossa).

Trata-se, portanto, de pensar uma política “depois da história (moderna)” que também extrai suas energias da consciência histórica presentista. Isto é, tais reflexões apresentam não uma nova concepção de desenvolvimento histórico, mas novas pedras de toque para um modelo de ação política que mobilizaria e ativaria a história em vez de se submeter a ela. Pode até significar uma consciência política que oferece novas e modestas possibilidades para a prática da liberdade. Isto é, longe de significar uma recusa de toda e qualquer normatividade para pensar a política, recaindo em uma espécie de decisionismo ou relativismo autodestrutivo, trata-se antes de partir da negatividade da contingência, da incerteza, da finitude e da ausência de fundamento último para pensar um modelo de ação e organização político-democrática que sejam capazes de acolher tal negatividade de modo produtivo e construtivo. Como destaca Marchart (2007, p. 157-158, tradução nossa):

Se nenhuma política em particular pode ser derivada logicamente de uma postura pós-fundacionalista, isso implica que nada se segue? Acho que não, porque o que uma postura pós-fundacionalista diz é que toda tentativa de fundamentação acabará falhando. Perceber isso de fato tem implicações para nossa idéia de democracia, já que a democracia deve ser definida como um regime que procura, precisamente, se reconciliar com o fracasso final da fundamentação em vez de simplesmente reprimi-la ou excluí-la. Embora todos os regimes políticos concebíveis, todas as formas de ordem e ordenação políticas, estejam necessariamente fundamentadas no abismo de um fundamento ausente, a maioria delas tende a repudiar sua natureza abissal. O argumento de Claude Lefort quanto à dissolução dos marcadores da certeza e quanto ao esvaziamento do lugar de poder na democracia implica que a democracia é o regime que mais se aproxima da aceitação da ausência de um terreno definitivo.

Nessa perspectiva, essa consciência histórica e política que possui seus pés bem fincados no presente – sem se fechar para o passado e o futuro –, “ativamente presentista” se quisermos, é muito mais afeita a desenvolvermos um outro aspecto da modernidade que não se deixa reduzir à crença desmedida no poder, destacada por Arendt. Sem recorrer a alguma espécie de fundamentação racional universal, trata-se de assumir a incerteza e a contingência na forma de uma finitude não dogmática que desempenharia um papel importante na efetivação do tipo genuíno de respeito e abertura para o outro que, sem dúvida, são centrais para a herança normativa do esclarecimento (Allen, 2018). Assim, um tanto paradoxalmente, a superação do conceito moderno e progressista de história não nos leva para fora da modernidade, ou para uma pós-modernidade, mas antes pode significar, na verdade, uma maneira de estar à altura do legado normativo da modernidade, particularmente de suas noções de liberdade, inclusão e igual respeito moral.

Referências:

- ALLEN, Amy. “O Fim do Progresso”. Tradução: Bárbara Thaís de Abreu dos Santos. *Dissonância*: revista de teoria crítica, Campinas, v. 2, p. 14–42, jun. 2018. Número especial. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/3203>. Acesso em: 3 abr. 2022.
- ANDERS, Günther. *Die atomare drohung*: radikale überlegungen zum atomaren zeitalter. 8th ed. München: C. H. Beck, 2023.
- ANDERS, Günther. *Endzeit und zeitenende*: gedanken über die atomare situation. München: C. H. Beck, 1972.
- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*: e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014. (Estado de sítio).
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BESSONE, Magali. *Faire justice de l'irréparable: esclavage colonial et responsabilités contemporaines*. Paris: Vrin, 2019.

BROWN, Wendy. *Politics out of history*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

BRUM, Eliane. A potência da primeira geração sem esperança. *El País*, Madrid, 5 jun. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/05/politica/1559743351_956676.html. Acesso em: 5 mar. 2022.

D'ALLONNES, Myriam Revault. *La Crise sans fin: essai sur l'expérience moderne du temps*. Paris: Le Seuil, 2012.

DUARTE, João de Azevedo e Dias. Tempo e crise na teoria da modernidade de Reinhart Koselleck. *História da Historiografia: international journal of theory and history of historiography*, Ouro Preto, v. 5, n. 8, p. 70–90, 2012. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/312>. Acesso em: 7 ago. 2022.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. Tradução: Fernanda Silva e Sousa. *Revista Eco-Pós*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12–33, 2020. DOI: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640. Acesso em: 5 mar. 2022.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução: Andréa Souza de Menezes. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. (História & historiografia, 8).

JONES, Owen. Eat the Rich! Why millennials and generation Z have turned their backs on capitalism. *The Guardian*, London, 20 set. 2021. Socialism. Disponível em: <https://www.theguardian.com/politics/2021/sep/20/eat-the-rich-why-millennials-and-generation-z-have-turned-their-backs-on-capitalism>. Acesso em: 1 fev. 2022.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mudo burguês*. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução: Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

LEFORT, Claude. *Essais sur le politique: XIX^e-XX^e siècles*. Paris: Seuil, 2001. (Esprit).

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant, Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lurz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005. (Marxismo e Literatura).

MARCHART, Oliver. *Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MARQUES, Danilo Araújo. Fim da História?: uma reflexão sobre as possíveis implicações políticas do regime de historicidade presentista. *Temporalidades: revista de história*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 364-374, jan./maio 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos Póstumos: 1885-1887*, volume VI. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

TOURAINÉ, Alain. *O pós-socialismo*. Tradução: Sonia Goldfeder e Ramon Americo Vasques. São Paulo: Brasiliense, 2004.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya, 2016.

YOUNG people fear their future and feel ignored politicians according new report. *Barnardo's*, [s. l.], 2019. Disponível em: <https://www.barnardos.org.uk/news/young-people-fear-their-future-and-feel-ignored-politicians-according-new-report>. Acesso em: 2 fev. 2022.

CAPÍTULO 3

O que está em disputa?

Daniel Tourinho Peres

Filósofas e filósofos costumam ter obsessões. Elas aparecem aqui e ali, organizam o nosso modo de pensar, definem afinidades e oposições; elas mostram, salientam, mas também escondem, dimensões do real, ainda que se esteja pensando nelas de viés, e não diretamente. Uma obsessão minha se apresenta na formulação que Fichte apresenta em uma carta a Reinhold, com data de 29 de agosto de 1795:

Até onde devo me interrogar, onde devo cessar de me interrogar, qual é o limite [de minha ação]? Kant teria respondido... até o limite do ser racional. Eu replico: isso eu compreendi perfeitamente; mas onde se encontra o limite dos seres racionais? Com efeito, os objetos de minhas ações são sempre fenômenos no mundo sensível; quais serão, dentre os fenômenos, aqueles aos quais aplicarei o conceito de ser racional e aqueles aos quais não aplicarei? Você sabe muito bem, deveria responder Kant. Mas se está respondida é justa, ela, de todo modo, não é nada filosófica. Eu

monto um cavalo sem lhe pedir permissão e sem pretender, de minha parte, lhe servir de montaria; mas porque tenho mais escrúpulos diante do locador de cavalos? Que o pobre animal não possa se defender não vem ao caso. É uma questão séria saber se, apoiado pela opinião geral, eu monto e cavalgo um cavalo de modo tão injusto quanto o russo que, apoiado também ele na opinião geral, caça, vende e, por prazer, açoita um servo (Fichte, 1970, p. 386)¹.

Desde o dia em que, do piso da Congresso Nacional, um deputado fez a apologia de um torturador e assassino, a questão colocada por Fichte se mostrou mais uma vez em toda a sua gravidade. O fato de o torturador ter sido, além de tudo, o algoz da presidente cujo destino então se decidia, só acrescentava infâmia ao horror. Afinal, parece ser impossível deixar de julgar que aquele voto ultrapassou um limite que jamais deveria ter sido ultrapassado, que o que se ouviu ali não foi um simples voto, uma simples fala, mas um ato de violência que deveria ter sido sentido como tal. Naquele momento, colocou-se em questão, de modo muito radical, a aposta iluminista na razão como sede de um discurso normativo que tem na filosofia sua expressão privilegiada – da filosofia, em geral, e da filosofia política, em particular, que desde sua origem trata de apresentar o modelo, a norma, de uma sociedade justa ou mesmo, de modo mais fraco, as bases para o estabelecimento de uma cultura democrática. Como se aquela declaração de voto não bastasse, pouco mais de dois anos depois, o deputado que a proferiu se torna presidente da República. Pior: ele não se torna presidente *apesar de ter* ultrapassado tal limite, mas justamente sua força política, sua assunção como candidato com chances de vitória, foi posta *por ele ter* derrubado o limite que qualquer democracia deve defender e ter muito bem estabelecido, a saber: pluralismo de visões de mundo e de horizontes políticos, direitos individuais, respeito ao Estado de direito fixado na constituição e que se apresenta, nas palavras de Kant (2020), como um “código não escrito”.

¹ Tratei desta questão também em *Kant: metafísica e política* (Peres, 2004).

De lá para cá, foram quatro anos de horror e terror, quatro anos em que foi preciso reafirmar nossa humanidade diante da quantidade avassaladora de evidências em contrário, isto é, diante da desumanidade de quem governava o país. Mas essas evidências, elas são contrárias a quê, exatamente? E do que exatamente estamos falando, quando falamos em evidências e em contrariedade? Volto aos termos com que iniciei este texto, a questão é posta na correspondência entre Fichte e Reinhold acerca da resposta kantiana sobre os limites da ação, que no fundo não é outra que não a questão da distinção entre civilidade e barbárie, sobre a cultura como o espaço comum no qual são traços os limites para o legítimo e ilegítimo, antes mesmo de termos determinado o limite entre o legal e ilegal. Por que me represento, me penso autorizado a reduzir um cavalo à simples montaria, sem imaginar, sem me autorizar a imaginar que o cavaliço se prestaria ao mesmo uso? E por que os generais russos, que muitas vezes se sentavam à mesa com Kant, tinham traçado, determinado outros limites? Por que tratavam seus cavalos de modo mais justo do que tratavam os seus cavaliços? Será que os russos, à diferença dos prussianos, não sabiam o que era um homem? Traçavam para a humanidade esferas distintas? A diferença, no fim das contas, é uma diferença de opiniões? Ou melhor, de culturas, sem que ao menos se possa apostar em um horizonte futuro comum?

Insiste-se muito em que o bolsonarismo² é um ataque violento ao liberalismo, que o bolsonarismo, se chegar a constituir uma ideologia, é uma ideologia antiliberal, a saber: um ataque à ideia de um estado de direito, no qual estão salvaguardados liberdade e direitos individuais reconhecidos universalmente a todos e protegidos de qualquer interferência por uma maioria despótica, investida, ou não, da autoridade do Estado. Não há dúvida de que se pode considerar o bolsonarismo tal. Mas ele tam-

² Por bolsonarismo, compreendo um conjunto de ideias, práticas e valores reacionários que encontraram em Bolsonaro a sua figura. O bolsonarismo não é cria de Bolsonaro, mas o contrário. Do mesmo modo, não é Bolsonaro quem lidera o movimento que leva o seu nome, mas sim uma coalizão de atores, dentre os quais merecem destaque militares, em especial do Exército brasileiro – a quem, aí sim, talvez caiba o papel de liderança –, que jamais aceitaram o retorno à democracia, a Constituição de 1988 e o juízo público que se formou contra a ditadura de 1964.

bém é mais. O bolsonarismo é um ataque ao que está no fundamento da modernidade como uma experiência que possui elementos de um projeto emancipatório: reconhecimento do caráter precário e contingente de todo Estado de direito consolidado, abertura para a revisão pautada em um exercício de crítica pública e livre, afirmação da política como arte do compromisso operando entre consenso e dissenso publicamente apresentados. São sobretudo esses elementos que estão sob ataque, e são eles, portanto, que valem ser defendidos. O liberalismo é uma, e apenas uma, expressão possível de tal projeto. Assim, a modernidade possuiria, em seu próprio interior, uma zona de indeterminação, o que faz com que ela seja múltipla. Uma das forças do bolsonarismo está em atacar a modernidade como se ela fosse um monolito, e não uma constelação.

O objetivo aqui não é, porém, apresentar mais uma análise do bolsonarismo; tampouco fornecer um diagnóstico que nos permita compreender como se chegou até aqui e, ainda mais importante, nos permita estabelecer uma pauta para reconstrução da democracia brasileira. Já se fará bastante se se conseguir apontar, no texto, para duas dimensões, uma mais geral, e outra mais específica, que precisam estar no centro de nossa reflexão: o imaginário e a história. É importante deslocar o olhar da razão, olhar para aquela zona que a razão costuma desprezar. Filósofos, em geral, são obcecados pela razão e pela eternidade, pelo universal, quando o diabo está nos detalhes. Daí a necessidade de se prestar atenção na imaginação e no correr do tempo, isto é, na experiência como história. Afinal, não é à toa que o bolsonarismo atacou, além das instituições políticas, também a nossa historiografia e cultura, a partir daí, o nosso imaginário. Pois é aí, ao fim e ao cabo, em que se assentam as instituições, por mais idealista que se queira ser.

* * *

Em 1956, W. B. Gallie publicou um texto que gerou alguma discussão, e que de vez em quando vemos citado por aí. Trata-se do artigo “Conceitos essencialmente disputados”. Sua ideia é mostrar que alguns conceitos possuem uma indeterminação tal que faz da disputa pelo seu

sentido algo inerente ao próprio conceito. Conceitos políticos, afirmava Gallie, são conceitos desse tipo, assim como conceitos que utilizamos quando avaliamos obras de arte. Nisso, a política difere da ciência. Não que a ciência não tenha também suas disputas, bem entendido. Mas quando uma teoria perde sua estabilidade está na hora de abandonar o modelo, ou paradigma, por outro. O mesmo não se dá com os conceitos políticos. Discutimos e divergimos sobre o significado do liberalismo, sobre o valor da democracia, sobre quais são os direitos humanos, sobre o que compreendemos por liberdade e sua relação com a igualdade. Pensamos de mais de uma maneira a relação entre Estado e governo, Estado e sociedade, entre ética e política, entre direito e política. Mas o que está em questão quando ressaltamos o caráter algo indeterminado, precário e provisório dos conceitos políticos? Por que uma disputa acerca de conceitos interessa à política, quando não demarca, o que seria ainda mais fundamental, o próprio domínio do político? O que marca a política é a precariedade de suas decisões, o seu caráter crítico e sempre à beira da crise – e isso é essencial, ainda que difícil, para a democracia.

Filósofos e filósofas costumam guardar surpresas em seus textos, pequenas arestas que permitem lançar uma luz nova sobre questões que, até então, pareciam plenamente iluminadas e com todos os seus contornos muito bem definidos. Kant não é exceção. Possuir um conceito, diria Kant, é possuir uma representação comum, geral e refletida. Um conceito é uma representação comum não apenas porque subsume uma variedade, mas porque compartilhamos essa subsunção, ou seja, é da natureza do conceito ser compartilhado, comunicável. A unidade do conceito, que vem conferir unidade à coisa (como fenômeno, bem entendido), é expressão da unidade da consciência. Um conceito que seja essencialmente disputado, um conceito cuja unidade está em disputa, aponta para uma indeterminação na própria unidade da consciência.

Kant radicaliza e corrige o projeto da modernidade iniciado com Descartes. Radicaliza por afirmar o primado da subjetividade na constituição do mundo. Não se trata apenas de afirmar, diria Kant, que conheço as coisas fora de mim por ter as representações adequadas em mim. Corrige, como tentarei apresentar mais adiante, ao não pensar a subjetivi-

dade de modo solipsista, encerrada em si mesma. Para Kant, a metafísica cartesiana e sua teoria das ideias inatas é uma metafísica que, ao afirmar ideias inatas, fica a meio caminho de encontrar o solo firme para ciência, como modo de nos orientarmos no mundo. Mas, sim, ele segue um movimento inaugurado por Descartes. Quanto a isso não custa lembrar a passagem do Prefácio à primeira Crítica, em que Kant vira pelo avesso toda a história da metafísica: não é mais o objeto que determina o sujeito, e, sim, o inverso. Ele escreve:

[...] a razão só entende aquilo que ela mesma produz segundo o seu projeto, e [...] ela tem de colocar-se à frente, com os princípios de seus juízos segundo leis constantes, e forçar a natureza a responder às suas perguntas em vez de apenas deixar-se conduzir por ela (Kant, 2012, p. 28).

Se descolarmos nossa reflexão do âmbito da metafísica, da investigação acerca das condições da objetividade, vemos que um outro autor, Thomas Hobbes, ainda contemporâneo de Descartes, propõe movimento análogo, mas no âmbito do político. É certo que Hobbes não está às voltas com uma subjetividade transcendental, nem propõe uma crítica do poder de representar que define tal subjetividade. Se tomarmos o sujeito como aquele que tem o poder de representar, a analogia está em que, para Hobbes, a unidade da representação não deriva da unidade do representado, mas o contrário: é o representante, isto é, o soberano, diz Hobbes, que dá unidade ao representado, transforma a multidão em povo, que permite o convívio estável entre indivíduos e o estabelecimento de interesses complementares e comuns (Hobbes, 1991). Para Hobbes, o soberano, o Estado, é uma *persona ficta*, e a própria representação por meio da qual ele é pensado é também ela uma ficção. Mas vamos com calma. No domínio do político, o que Hobbes pretende é esvaziar, tornar sem sentido, vazia, a ideia de uma soberania do povo, ou de povo soberano. O povo é, antes de submetido à pessoa fictícia do soberano, uma multidão, e uma multidão soberana é um oxímoro, uma não coisa, ideia impossível, uma quimera. O soberano é o representante, e apenas ele, o representante, é o soberano. Toda unidade, mesmo a unidade do povo, é, portanto, derivada

da representação, ou seja, do ato mesmo de representar, ato que se afirma como ato de soberania, de instituição do poder soberano³.

Em Kant, a questão não se coloca, no domínio do político, do mesmo modo: o povo é soberano, e os políticos, não importa a forma de governo, são apenas os seus representantes. Mas vale a pena insistir um pouco mais na dimensão lógico-ontológica do político. Em sua versão mais radical, tomar a representação como uma ficção significa que, para além do ato mesmo de representar, não há nada como referente a que uma representação se refira, a não ser a vontade soberana. Isso vale para a ontologia hobbesiana do político, em que o ato de representar é, por excelência, o ato de soberania, isto é, afirmação de uma vontade, ao mesmo tempo em que o ato de soberania é o ato de representar, em que a vontade é afirmada em leis, decretos, regulamentos. Não vale, contudo, para todo o pensamento de Hobbes, para o qual há um mundo ao qual nos referimos a partir dos termos, nomes, palavras que vamos forjando à medida que temos a experiência com este mundo que está aí e que, na ausência do político, é um mundo de violência, de guerra de todos contra todos, de indivíduos que lutam para garantir, tanto quanto possível, a própria existência, e de coisas também individuais. O Estado é uma invenção que vai no sentido de garantir segurança à existência, assim como é uma invenção a linguagem, isto é, o estabelecimento de nomes, refiram-se tais nomes a coisas singulares, refiram-se a elementos comuns que se podem encontrar em coisas singulares.

Não há como analisar aqui o engate entre a teoria hobbesiana da linguagem, sua metafísica nominalista e sua ontologia política. Assim como não posso fazer de modo mais cuidadosa a comparação entre Hobbes e Kant. Mas esse conjunto de questões se dá, para Kant, de um outro modo, na medida em que, no limite, o mundo sobre o qual podemos falar com objetividade é reduzido, por ele, ao mundo tal como o representamos. Em Kant, esse mundo comum não nasce com o Estado, mas é o resultado

³ Sobre a questão soberania e representação, Hobbes (1996) a apresenta sobretudo no Capítulo XVI do *Leviatã*. Sobre o estatuto do Estado, se pessoa fictícia ou artificial, ver: Runciman (1997). Ver também: Skinner (2004); Runciman (2000); e, Skinner (2005). Sobre a relação entre nominalismo e representação política, ver: Mineur (2010).

do processo de socialização que já se encontra no estado de natureza. Se permanece algo para além da representação, esse algo é algo completamente indeterminado: um objeto transcendental X, o que certamente não constitui um mundo. A questão é complicada e não há espaço aqui para analisá-la de modo plenamente adequado, nem em Hobbes, nem em Kant. Uma analogia, porém, ajuda a pensar a questão e talvez avançar no argumento. Em Kant, a autoridade da razão, como poder de representar, está para as coisas em geral, que então serão determinadas como objeto do conhecimento a partir da função unificadora da representação, assim como a autoridade do soberano está para a multidão, que uma vez submetida ao soberano se converte em povo.

A guerra de todos contra todos, representação do estado de natureza tal como imaginado por Hobbes – sem dúvida a partir da experiência da guerra civil que ele trata no *Behemoth* –, não é senão a impossibilidade, para cada indivíduo, de imaginar um interesse comum. Claro que todos entramos no pacto por conta de uma mesma paixão, o medo da morte, em especial o medo da morte violenta. Mas é a minha vida que quero assegurar, e não algo que tenha em comum com os outros que, como eu, submetem-se ao soberano. Cedo quanto ao direito que me foi concedido pela natureza, a saber, o direito de buscar, por todos os meios que achar adequados, a realização de meus fins, ou seja, cedo esse direito de perseguir os meus fins para que veja preservado um outro direito meu, o direito à vida, isto é, a lei natural que determina a cada um lutar por sua existência. Em Hobbes, não há um espaço do comum que se ponha entre o Estado, como corpo político, e a sociedade, como sociedade de indivíduos. Daí o pacto político ser, ao mesmo tempo, pacto social. Desse modo, não se instaura o corpo social sem que se instaure o outro, o corpo político. E não é outra a razão que faz Hobbes pensar que toda disputa política tem no horizonte a guerra civil, ameaça de dissolução do Estado e retorno ao estado de natureza, na qual indivíduos estão consumidos na luta pela própria existência. Aliás, essa é uma marca de certa modernidade política, mas que não é a única. *Uma* modernidade, mas não *a* modernidade. Algo, porém, é certo: não é simples para a modernidade, em nenhuma de suas

figuras, não poder contar com aquilo que os gregos contavam, a saber, uma forma de primado do comum, do público, sobre o privado.

Hobbes conhecia a questão, pois ele traduz a *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, na qual se lê a seguinte passagem do discurso de Péricles: “Pois sou da opinião de que a prosperidade da cidade é melhor para o homem privado do que quando o homem privado prospera e o bem público está em decadência”. Hobbes, porém, não pensa a relação entre autoridade e interesse público, de um lado, e interesse privado, de outro, da mesma forma. Para Péricles, segundo a narrativa de Tucídides, a tensão entre atenienses, mesmo a oposição, resolve-se na assembleia. Mais uma vez, Tucídides: “A raiva que vocês dirigem contra mim não surge despercebida, pois conheço a sua causa. Convoquei esta assembleia, portanto, para lembrar-lhes que vocês não têm razão para me criticar ou para se entregar à adversidade” (Hobbes, 1843, p. 213).

O que falta a Hobbes, ou melhor, à modernidade tal como pensada (e vivida) por ele, é uma noção que, para os Antigos, era central, uma noção que articulava a vida em sociedade, a noção de amizade (*philia*) como categoria política, de passagem da intimidade à reciprocidade de obrigações, e a um só tempo sensível e racional⁴. Aquilo que para um grego era visto como “natural”, a saber, um mundo articulado a partir das categorias de amigo e inimigo, isto é, marcado por certa latitude quanto à oposição entre visões distintas, é algo que a modernidade custará a reintroduzir no modo como pensa o político. Será necessário o texto dos *Federalistas* para que a oposição seja integrada no movimento mesmo que significa governar a sociedade, para que a oposição deixe de ser vista, necessariamente, como um movimento faccioso, que ameaça não apenas a integridade do governo, mas também a do corpo social (Hofstadter, 1969). Destarte, contra Hobbes e também contra Rousseau, faz parte de um certo imaginário político, também ele moderno, que o pluralismo se apresente como um valor, que a unidade do mundo passa pelo pluralismo das visões de mundo.

Ora, é essa visão que se vê atacada quando Bolsonaro, no discurso de sua vitória de 2018, afirmava que faria o governo da maioria, isto é, o

⁴ Sobre a noção de amizade, ver: Fraisse (1975). Sobre a amizade na política grega, ver: Mitchell (1996, p. 11-30).

governo daqueles que o elegeram, sem, portanto, reservar qualquer papel legítimo a uma oposição. Isso se repetiu após o resultado da Eleição de 2022, quando ele não apenas se recusa a reconhecer a vitória de Lula, mas ainda instiga seus apoiadores a realizarem atos de resistência ao governo eleito, o que acabou por resultar nos ataques do 8 de janeiro, tentativa de instalar o caos de modo a tornar necessária uma intervenção militar. Na visão deles, não há como o opositor vencer de forma legítima, pois a figura mesma da oposição é ilegítima. Não é que generais que conduziram o governo Bolsonaro sejam destituídos de qualquer sentimento de comunidade. É que, para eles, o comum é restrito ao militar comum que foi construído, no que diz respeito a esta geração, desde a abertura e, principalmente, desde a Constituição de 1988, por oposição ao civil. O civil é o hostil, é o inimigo, não só das forças armadas, mas da república. Jamais aceitaram a derrota da ditadura, jamais consideraram legítima a Constituição de 1988, que representa a vitória do poder civil.

Mas deixemos de lado o papel que os militares, em sua visão da história do Brasil, atribuem a si mesmo, a saber, de serem a encarnação do todo, que exclui de si toda diferença e oposição. Aristóteles já havia pensado a figura de um governo da maioria, mas injusto, corrompido. Em verdade, o termo “democracia” se refere, em Aristóteles, a uma tal perversão do governo, em que aquele que exerce o ato de soberania, mesmo sendo muitos e eventualmente se constituindo em maioria, o faz tendo em vista o bem próprio, e não o bem comum. O que faz uma constituição ser justa, para Aristóteles, não está na pessoa daquele que governa, mas no modo e na finalidade com que o poder é exercido: “[...] como constituição [*politeia*] e governo [*politeuma*] significam o mesmo, e o governo é quem, na polis, tem o poder supremo, ele deve ser um, alguns ou muitos; quando este um, estes alguns ou estes muitos governam para a vantagem comum, estas são, necessariamente, constituições corretas”⁵ (III 7. 1279^a25).

⁵ Aristóteles, *Política*, trad. Mário da Cama Kury, São Paulo, Madamu, 2021, página 101. A tradução foi algo modificada a partir de soluções que estão em Aristóteles, *Aristotle Politics Books III and IV*, tradução Richard Robinson, Oxford, Clarendon Press, 2005, páginas 22 e 23. O texto, na edição Beker, está em III 7. 1279^a25.

Bem entendido, “constituição” significa aqui menos o conjunto de leis que determina a vida da comunidade, e sim o modo como o exercício do poder político orienta esta vida, isto é, um regime político orientado para o bem comum. Por isso, Aristóteles pode dizer que constituição (ou regime) e governo são o mesmo. A questão não é meramente teórica, mas prática: aquele que governa, governa a partir da instituição de um *modo* de governar, e esse modo de governar, que tem por fim o bem comum, leva em consideração a necessidade do rico e do pobre, de agricultores e de trabalhadores da cidade.

Mas no que se apresenta esse comum? O que unifica os diferentes, a diversidade que compõe a cidade? O que faz, de todos, atenienses? Não haveria assembleia, não haveria sequer cidade ou leis, ao menos não cidades e leis livres, se não houvesse o sentimento de um pertencimento comum, que os gregos pensavam a partir do conceito de amizade. A história de Atenas, a experiência de Atenas, é a história de uma amizade, a experiência realizada por amigos, isso porque imaginavam fazer parte de um mesmo destino, de uma mesma cultura, imaginavam compartilhar, e nessa medida compartilhavam, uma mesma forma de vida. É esse pertencimento que dá sentido à existência a um ateniense, é ele que orienta as decisões que serão tomadas em assembleia. É Tucídides, e não Platão ou Aristóteles, o grande inventor do mundo grego, no qual impera, nas palavras de Péricles que lemos em Tucídides a confiança em uma liberdade comum: “Divergimos da maioria em nosso conceito de como fazer o bem [...] [que é orientado] não [pelo] cálculo do auto-interesse, mas [por] um ato de franca confiança em nossa liberdade” (Thucydides, 2009, p. 93). É ele que dá realidade ao imaginário que a filosofia vem, depois, analisar, justificar, criticar, isto é, normalizar. A filosofia não daria um passo se não fosse a história, se não fosse o trabalho do historiador – mesmo que seja para pô-lo, como o faz Platão, de ponta cabeça.

Mas a visão que me orienta aqui é a visão da filosofia, ainda que a reflexão vise o político. A *philia* (1975), é esta a tese do livro magistral de Fraisse, ocupa a função que, no pensamento moderno e contemporâneo, será preenchida pela intersubjetividade. É com muita facilidade que se pensa o eu penso kantiano, figura presente na dedução transcendental,

como uma atualização, no contexto da filosofia transcendental, do *cogito* cartesiano. Mas o *cogito* cartesiano é substância, unidade substancial. Será necessária a presença de Deus para que o *cogito* encontre, segundo Descartes, um solo comum de verdade. Assim como era necessário ao indivíduo hobbesiano a submissão a um representante para que se constituísse como corpo coletivo. Não há qualquer razão, porém, para determinar o eu penso kantiano como *cogito* solipsista de Descartes. Não há nenhuma razão que impeça de pensar, já na dedução transcendental da primeira crítica, o eu penso como uma figura da intersubjetividade. É certo que a questão será formulada com toda a clareza na *Crítica da faculdade do juízo*. Mas não é possível esquecer que a experiência é um empreendimento comum, é a determinação de um mundo comum, soma daquilo que nos é dado e daquilo que nós introduzimos, daquilo que é criado, isto é, feito por nós e para nós.

É preciso retomar o ponto que abriu esta seção. Conceitos políticos são conceitos disputados. O que está em disputa, porém, não é o significado preciso, não se trata da questão de encontrar a definição mais adequada, única. Contra todo o platonismo, não se trata de uma questão de teoria. O que está em disputa é o sentido dos conceitos, o sentido prático dos conceitos, o mundo que eles tornam possível, assim como está em disputa, também, o modo como os conceitos são sentidos, como eles são compreendidos, e como orientamos, por eles, nossas ações, a partir e tendo em vista uma tal compreensão e sensibilidade. Com isso, disputar conceitos é disputar a história que dá sentido a tais conceitos, o modo como fazemos, com nossa agência, essa história, como fazemos dela nossa experiência. É preciso convir: isso vale, também, para conceitos *a priori* que, abstração feita do múltiplo que unificam, são meras funções de unidade, unidades vazias, carentes de sentido, de realidade objetiva. Do ponto de vista político, novas sensibilidades vêm disputando hegemonia, vêm exigindo, como diria Rancière, uma nova partilha do sensível, a qual, por sua vez, exige e torna possível, praticamente possível, uma nova partilha do político. Espaços são ocupados por novos atores, com novas ideias, expectativas, histórias, sensibilidades, por pessoas que eram invisíveis, mas que a história, como experiência e força política, vem dar visibilidade.

Para Kant, como para boa parte da filosofia moderna, a nossa relação com o real se dá pela mediação da representação, isto é, como o real se dá sempre no âmbito da representação, temos que o real é, ao fim e ao cabo, representação. Falamos de experiência, de conceitos, intuições e esquemas, falamos de sentimentos, em todos os casos falamos de representações. Representações, contudo, possuem origens distintas, inclusive quanto à faculdade. É tarefa da reflexão transcendental distinguir entre representação sensível e intelectual, entre representação pura e empírica. Na distinção entre o conceito, representação intelectual, do entendimento, e o esquema, representação da imaginação, está a relação entre o universal e o particular. O esquema realiza o universal sob aspecto, sem abrir mão, contudo, de apresentar a totalidade dos pontos de vistas. Daí que o esquema, mais do que o conceito, seja a forma da intersubjetividade. O ponto central da filosofia crítica está em manter a tensão, a distância, mas também a proximidade, entre universal e particular, entre a razão, como aquela pretensão de uma faculdade legisladora da liberdade, e a sensibilidade, como aquela instância capaz de reivindicar justiça ou apontar para uma injustiça.

Sentimentos, porém, não são representações, mas as acompanham. É na terceira *Crítica*, na *Crítica da faculdade de julgar*, que essa questão vem ao primeiro plano, com a análise dos juízos sobre o belo e o sublime. A terceira *Crítica* de Kant amplia a dimensão transcendental da sensibilidade para além das formas puras do espaço e do tempo. Bem entendido, esta ampliação já conhece um primeiro momento com a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática*, na figura do sentimento de respeito, espécie de evidência da lei moral e de sua causalidade sobre a nossa sensibilidade. Mas é com a *Crítica da faculdade do juízo* que a reflexão transcendental se amplia, de modo a incorporar como pura, isto é, como universal e imane à razão, uma dimensão da sensibilidade que, até então, era posta no âmbito do meramente empírico: o juízo de gosto, mais especificamente os juízos acerca do belo e do sublime.

Belo e sublime apontam, respectivamente, para o acordo e desacordo entre entendimento e sensibilidade, entre razão e imaginação. O que me parece interessante chamar a atenção é que ambos os sentimentos não se apresentam como o outro da razão, mas são sentimentos que se apresentam no interior mesmo da esfera da racionalidade, que então não se confunde com a razão quando considerada como faculdade legisladora, porque são justamente por ela produzidos. Mas a sensibilidade não é meramente passiva, pois ela é capaz de pôr a razão em movimento e forçá-la a rever suas representações. É o que podemos ler no §49 da terceira *Crítica*:

[...] se a um conceito é submetida uma representação da imaginação que, embora pertencente à sua apresentação, dá mais a pensar por si mesmo do que um determinado conceito jamais permitiria compreender, e assim amplia esteticamente, de um modo ilimitado, o próprio conceito, então a imaginação é aqui criadora, e coloca a faculdade das ideias intelectuais (a razão) em movimento, dando ocasião a pensar mais a respeito de uma representação (o que de fato pertence ao conceito do objeto) do que nela mesma se poderia compreender ou aclarar (Kant, 2016, p. 212-213).

Agora voltemos para a abertura do texto, ao desafio lançado por Fichte. O que seria, para Kant, à luz dessa passagem da *Crítica da faculdade de julgar*, uma resposta filosófica quanto aos limites de minha ação? Certamente não seria aquela obtida a partir de uma análise do conceito de pessoa, ou de ser racional. O sentido do conceito não é dado a partir de uma suposta análise exaustiva de suas notas características: é posto no mundo, ou melhor, institui mundo, mundo compartilhado, não apenas pensado, mas sentido. Mundo que não se forma no interior de uma subjetividade, mas na abertura das subjetividades para uma experiência comum (*sensus communis*). Assim, uma resposta filosófica não é uma resposta final, mas sempre provisória, porque crítica de qualquer cristalização que toma a forma de ideologia. Na política, o mesmo pode ser dito da democracia, que está sempre se refazendo.

Não é sem razão que a modernidade tenha conhecido o surgimento de duas novas disciplinas, a antropologia e a história. Não é, portanto, igualmente sem razão que a extrema direita ataque as humanidades, em particular, a filosofia, a antropologia e a história. Afinal, eliminando da modernidade sua dimensão de abertura e indeterminação, o que ela pretende assegurar não é a liberdade, mas a dominação, a violência, a força, dimensão que a modernidade, é preciso ser dito, realizou como jamais. A crítica à modernidade, porém, se pretende ser emancipatória, deve apostar em mais, e não em menos modernidade, assim como as tensões e crises da democracia devem ser resolvidas com mais, e não menos democracia.

Referências

ARISTÓTELES. *Aristotle politics books III and IV*. Tradução: Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press, 2005.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução: Mário da Gama Kury. São Paulo: Madamu, 2021.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Reihe III: I: Briefe. Stuttgart: Frommen-Holzboog, 1970.

FRAISSE, Jean-Claude. *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique: essai sur un problème perdu et retrouvé*. Paris: Vrin, 1975.

GALLIE, W. B. Essentially contested concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, London, v. 56, n. 1, p. 167-198, June 1956.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HOFSTADTER, Richard. *The Idea of a Party System: the rise of legitimate opposition in the United States, 1780-1840*. Berkeley: University of California Press, 1969. (Jefferson Memorial Lecture Series, v. 2).

KANT, Immanuel. *À paz perpétua: um projeto filosófico*. Tradução: Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. (Pensamento humano).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

MINEUR, Didier. *Archéologie de la représentation politique*. Paris: Les Presses Science Po, 2010.

MITCHELL, Lynette G; RHODES, P. J. Friends and enemies in athenian politics. *Greece and Rome*, Cambridge, v. 43, n. 1, p. 11-30, abr. 1996. Second Series.

PERES, Daniel Tourinho. *Kant: metafísica e política*. Salvador: Edufba, 2004.

RUNCIMAN, David. *Pluralism and the personality of the state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. (Ideas in Context, 47).

RUNCIMAN, David. What kind of Person is Hobbes's State? A reply to Skinner. *The Journal of Political Philosophy*, [s. l.], v. 8, n. 2, p. 268-276, June 2000.

SKINNER, Quentin. Hobbes and the purely artificial person of the state. In: SKINNER, Quentin. *Visions of Politics: volume 3, hobbes and civil science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 177-209.

SKINNER, Quentin. Hobbes on representation. *European Journal of Philosophy*, [s. l.], v. 13, n. 2, p. 155-184, 2005.

THUCYDIDES. *The english works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Translator: Thomas Hobbes. London: John Bohn, 1843. v. 8.

THUCYDIDES. *The peloponnesian war*. Translator: Martin Hammond. Oxford: Oxford University Press, 2009.

**DESAFIOS,
RISCOS E** Parte 2
**TENSÕES AOS
REGIMES
DEMOCRÁTICOS**

CAPÍTULO 4

Hannah Arendt e a mentira como risco inerente à democracia

Paulo Eduardo Bodziak Junior

Introdução

A mentira não é um fenômeno estranho à política. Negar a realidade é uma condição indispensável para ação humana, para iniciar algo novo. Segundo Hannah Arendt (2010, p. 15): “somos livres para reformar o mundo e começar algo novo sobre ele. Sem a liberdade mental de negar ou afirmar a existência, de dizer ‘sim’ ou ‘não’ [...] nenhuma ação seria possível, e ação é exatamente a substância de que é feita a política”. Logo, considerada uma modalidade da ação, é importante dizer que a mentira apresenta variadas maneiras de comprometer a linha que separa a opinião dos fatos. Em seus ensaios, Arendt menciona a mentira organizada, o engano, o autoengano, o autoengano interno e a propaganda como diferentes exemplos da “arte de mentir”. Esse reconhecimento de que a mentira participa da liberdade política pode sugerir que a esfera pública também

possua uma capacidade inerente para comportá-la e suportá-la. No entanto, em tempos de uso exacerbado e generalizado da mentira, pode-se perguntar em que momento ela se torna uma ameaça para a liberdade.

Apresentada por Arendt no âmbito das três atividades fundamentais da condição humana – somam-se aqui o trabalho e a fabricação, a ação é definida como aquela que detém relação mais estreita com a natalidade, a permanente recém-chegada de novas pessoas ao mundo. Sua ligação com a experiência da novidade, típica do mundo humano, significa que além do novo início que cada pessoa representa ao nascer também somos capazes de renovar o mundo com nossas atividades. Como afirma a autora: “neste sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade” (Arendt, 2015, p. 11). O que distingue a ação como atividade particular quando comparada às demais não repousaria exclusivamente na sua capacidade para iniciar algo novo, mas nos atos que podemos realizar diretamente entre nós, sem mediação de objetos ou da matéria. Os atos e palavras que dirigimos uns aos outros constitui o “espaço-entre” que fundamenta a noção política do pensamento arendtiano como vida específica, efêmera e desnecessária, afinal, no âmbito da capacidade de renovar nossa chegada ao mundo, nos permitimos uma “caprichosa interferência” (Arendt, 2015, p. 10) no comportamento reprodutor de modelos para revelar por que somos únicos, diferentes de todos os que viveram e viverão.

Exatamente porque a ação possibilita que a vida política se sobressaia aos ditames necessários de reprodução da vida material, e de todo comportamento limitador nele implicado, sua obra *A condição humana* (1958) pode ser entendida como crítica a uma modernidade caracterizada pelo eclipse da experiência do “espaço-entre”, do domínio público. Se nos detemos na seção 4 da referida obra, Arendt recupera o sentido aristotélico de uma “vida boa” (*eu zen*) para elucidar a vida política como uma segunda existência, “[...] um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros”. (Arendt, 2015, p. 33) Por essa razão, a autora foi assimilada, já a partir dos anos 1970 e com maior intensidade nos anos 1980, às teorias da democracia e busca de modelos normativos

de esfera pública capazes de fundamentar conceitos como consenso e participação. O exemplo mais emblemático é o texto “Hannah Arendt’s communications concept of power”, escrito por Jürgen Habermas (1977), ao qual podem ser reunidos o de Sheldon Wolin (1983), “Hannah Arendt: democracy and the political”, e o de Seyla Benhabib (1992), que publicou “Models of Public Space: Hannah Arendt, The Liberal Tradition and Jünger Habermas”. As críticas dos intérpretes aos aspectos pouco estratégicos da ação na formação de consensos ou à rigidez de temas admissíveis no domínio público mantêm velado um elogio à atividade da ação como capacidade inerentemente democrática. Nesse sentido, caberia à política, ou mesmo à teoria, explicitar as condições mais favoráveis para efetivá-la. Como deveremos expor, embora não estivessem equivocados, certamente foram ingênuos. Pois, há na atividade da ação um traço de ameaça à democracia que não pode ser evitado e a mentira é um caso exemplar dessa condição. Arendt não indica qualquer solução definitiva para tais riscos, mas oferece elementos para pensar uma esfera pública apta a abrigá-los sem sucumbir a eles.

O risco da ação política

Em seu ensaio “Que é liberdade?”, Hannah Arendt apresenta uma concepção política desse conceito central ao pensamento moderno. Sua preocupação mais relevante é superar, por um lado, a fórmula antipolítica dos liberais e, por outro, a experiência extramundana do livre-arbítrio, definidora da liberdade como mero exercício da vontade. A liberdade, diz Arendt (2011, p. 195), constitui um “fato demonstrável”, espaço concreto assegurado pela presença da pluralidade pessoas. Há uma coincidência entre a vida política e a liberdade; não são capacidades prévias, mas condições que coincidem com o exercício da ação. Para autora:

A liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade a razão pela qual os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria des-

tituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (Arendt, 2011, p. 192).

O corpo político corresponde a esta experiência de sustentação contínua do espaço de convívio organizado que abriga a atividade da ação, razão pela qual Arendt se refere à *polis* como exemplo mais loquaz do abrigo exclusivo dos atos e palavras humanos, juntando a ela os atos de fundação das repúblicas modernas e os conselhos revolucionários que nelas se embrionaram. O risco da ação repousa no caráter desestabilizador que ela introduz nestas experiências de “convívio organizado”.

Todo agente é também um padecente. As ações iniciadas engendram feitos e acontecimentos que não se materializam sem o padecimento por alguém dos atos de outrem. Assim, como faces de uma mesma moeda, ação e reação instauram uma cadeia de acontecimentos imprevisíveis e ilimitados que jamais ocorrem em um círculo fechado ou restrito de dois parceiros. Diz a autora:

Essa ilimitabilidade [*boundlessness*] é característica não só da ação política, no sentido mais estrito da palavra – como se a instabilidade do inter-relacionamento humano fosse apenas o resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, da qual se poderia escapar ao se resignar à ação dentro de uma estrutura limitada e apreensível de circunstâncias; o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo o conjunto (Arendt, 2015, p. 236).

A cada gesto, a ação, suplicante de abrigo estável para ocorrer, é a contínua instauradora de uma mudança potencial de todo o domínio público. Essa é a razão pela qual as leis atuam como barreiras estabilizadoras, que asseguram a abertura para novos inícios enquanto também os circunscrevem, pois “os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum [...]” (Arendt, 2001,

p. 517). Simultaneamente, as ações ali abrigadas estabelecem relações entre agentes a cada novo início, podendo romper as fronteiras legais do espaço público para instaurar o novo. A chegada de cada nova geração ao mundo é o exemplo mais claro do fenômeno observado pela autora. Assim, a *hybris* inerente à ação, a tentação e risco do seu excesso, é um perigo para o qual Arendt indica a moderação, a antiga virtude aristotélica da mediania, como a capacidade e possibilidade de se sustentar o espaço público estável e equilibrado.

Por isso, Margareth Canovan (1992, p. 133) considera um equívoco a leitura de *A condição humana* como um “louvor à ação”. A intérprete lembra que não apenas a vitória do *animal laborans*, predominância do trabalho e do consumo, representa um dilema para a modernidade, mas também políticos que foram responsáveis por agirem como “aprendizes de feiticeiros” ao liberarem processos que não poderiam mais controlar (Canovan, 1992, p. 132). O caso exemplar desse risco foi a experiência totalitária que introduziu a nova forma de governo tipificada pelo terror, a paradoxal ausência de espontaneidade conjugada ao movimento contínuo. Para Arendt:

O terror é a realização da lei de movimento. [...] Este momento seleciona os inimigos da humanidade, contra os quais desencadeia o terror, e não pode permitir que qualquer ação livre, de oposição ou de simpatia, interfira com a eliminação do ‘inimigo objetivo’ da história ou da natureza, da classe ou da raça (Arendt, 2001, p. 517).

O terror priva o domínio público da estabilidade que possibilita ação espontânea, mas assegura a continuidade da ação empreendida pelos atores totalitários: o Führer ou o partido. Nesse sentido, o regime totalitário foi a primeira forma de governo a sustentar o domínio político propício ao caráter mais catastrófico da ação: servir-se inicialmente da liberdade política para depois destruí-la.

Portanto, o movimento perpetuado pela ação na esfera pública pode ser perigoso à própria política. Apresenta-se nesse contexto o problema da estabilidade da esfera pública e de sua capacidade para resistir

ao ímpeto da ação. Em pelo menos três ocasiões, Hannah Arendt esteve debruçada sobre o problema da mentira, demonstrando que o fenômeno, além de apresentar certa diversidade, é inerente à política e nem por isso menos problemático. A mentira foi analisada pela autora enquanto propaganda, quando escreveu sobre o fenômeno totalitário; enquanto ciência social aplicada à manipulação psicológica da opinião pública, quando analisou o trabalho dos “resolvedores de problemas” durante a Guerra do Vietnã; e enquanto “controvérsia”, quando Arendt sofreu ataques mentirosos pela publicação de *Eichmann em Jerusalém*. Em todos os três casos, a pensadora projeta como maior risco a perda da objetividade do mundo, a linha divisória que separa a verdade fática da opinião (Arendt, 2011, p. 309). Sem ela, a possibilidade da própria mentira é em algum momento suprimida, pois, como modalidade da ação, a mentira também depende de um espaço público estável. Esse foi o risco verificado nos casos que veremos em seguida.

Mentira e política: três casos

O tema da propaganda abre a terceira parte de *Origens do totalitarismo*. Ela cumpria o papel de enfrentamento ao mundo ainda não totalitário, por isso era atividade fundamental à pretensão totalitária de dominação. Por meio da propaganda, pretendia-se substituir a realidade dos fatos, repleta de inconsistências e contingência, por uma realidade ficcional mais atrativa por sua implacável coerência. Para a autora, essa tarefa foi realizada pela mentira organizada: “o que fascinava não era a habilidade com que Hitler e Stálin mentiam, mas o fato de que pudessem organizar as massas numa unidade coletiva para dar às suas mentiras uma pompa impressionante” (Arendt, 2001, p. 383).

A mentira propagandística totalitária iniciava com um primeiro embuste. No caso nazista, a existência da conspiração mundial judaica cumpria esse papel (Arendt, 2001). Em seguida, foi introduzido um princípio de coerência generalizável fora de qualquer controle do indivíduo. Era o caso da lei de natureza que assegurava a superioridadeariana, a partir da qual a propaganda cria um mundo fictício capaz de competir

com o mundo real e de ser imune ao desmascaramento de mentiras mais específicas (Arendt, 2001). Em sua exposição sobre o tema da propaganda, Arendt relembra o recurso à aura de segredo e mistério desta “verdade” chegada ao conhecimento público, que ainda recebe uma cobertura de credibilidade pelo “cientificismo” que a fundamenta. As pessoas seriam convencidas pela coerência do sistema e sua capacidade de resistir ao desmascaramento. Reflete a autora:

O que as massas se recusam a compreender é a fortitude de que a realidade é feita. Predispõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplos de leis [...] A propaganda totalitária prospera neste clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência (Arendt, 2001, p. 401).

A facilidade com que as massas aderiram à propaganda repousa no fato de que os nazistas nunca inventaram uma ideologia que já não fosse popular. Na opinião do jornalista e historiador Konrad Heiden, a propaganda não é “a arte de inspirar nas massas uma opinião. Na verdade, é a arte de receber uma opinião das massas” (Heiden, 1944 *apud* Arendt, 2001, p. 411). Desse modo, a mentira nazista elaborava razões coerentes e capazes de abrigar uma opinião preexistente que permanecia desenraizada de uma realidade que as massas relutavam em aceitar. A revolta das massas contra a realidade resultava da sua

[...] atomização, da perda de seu *status* social, juntamente com todas as relações comunitárias em cuja estrutura o bom senso faz sentido. [...] Entre enfrentar a crescente decadência, [...], e curvar-se ante a coerência mais rígida e fantásticamente fictícia de uma ideologia, as massas provavelmente escolherão este último caminho (Arendt, 2001, p. 401-402).

Desse modo, os aspectos da vida política e social que permanecem ocultos do público favorecem o cultivo de uma “reputação de realismo superior”, cuja existência lhes é ocultada ou meramente privada.

A revelação de escândalos na alta sociedade, como a corrupção de pessoas públicas, torna-se uma arma que ancora a propaganda em alguma experiência real, atribuindo-lhe o elemento de veracidade que transpõe o abismo entre realidade e ficção. A mentira organizada só foi possível em um ambiente de frágil objetividade do mundo e do sentido de realidade formado pela sua consideração sob inúmeros ângulos. Assim, permitiu-se que uma realidade fictícia fosse instaurada em meio à insuportável incoerência imposta às massas por crises políticas, econômicas e sociais. Através dessa condição própria da modernidade, pôde-se aproveitar de corpos políticos combalidos ou corrompidos para oferecer às massas, na adesão ao movimento, “essa fuga [que] lhes permite manter um mínimo de respeito próprio” (Arendt, 2001, p. 402).

A propaganda totalitária dá dimensão do risco que a ação, na forma da mentira, pode trazer ao domínio público e suas instituições quando se instala uma crise de credibilidade. Em 1971, foi publicada pelo *New York Times* a reportagem “Documentos do Pentágono”, que abordava os relatórios altamente secretos do Departamento de Defesa dos Estados Unidos da América (EUA) sobre os processos de tomada de decisão ligados à Guerra do Vietnam. A matéria revelou a proliferação da mentira entre os setores civis e militares do governo americano, desde a adulteração de relatórios até a falsa contagem de corpos. Para Arendt, o aparecimento dos relatórios agravou uma crise que já se prolongava na esfera pública americana, então tomada pela discussão sobre os rumos da guerra. Como ela afirmou:

O famoso hiato de *credibilidade*, que nos acompanha há seis longos anos, de repente transformou-se num abismo. O redemoinho de declarações falsas de toda ordem, embustes e mesmo auto-embustes, está pronto a engolir qualquer leitor que pretenda pesquisar este material, o qual, infelizmente, deve ser reconhecido como tendo sido a infra-estrutura da política interna e externa norte-americana por quase uma década (Arendt, 2010, p. 14, grifo nosso).

O problema político provocado pela chegada à tona dos “Documentos do Pentágono” foi o “hiato de credibilidade” convertido em “abismo”, ter-

mos que Arendt utiliza para descrever o esvaziamento das condições objetivas de estabilidade e sustentação do espaço público, logo, para a própria ação política. Com o exemplo da oportunista propaganda totalitária, percebemos que a crise de credibilidade criada pelo aparecimento dos relatórios ocasionou as condições necessárias para a divulgação de realidades fictícias. Todavia, diferente da crise política na Alemanha, causada principalmente pela Primeira Guerra e pelas pesadas compensações financeiras impostas pelos Aliados após sua derrota, a crise de credibilidade nos EUA foi provocada por uma nova variação de mentira, praticada pelos chamados “resolvedores de problemas”.

Trazidos do alto escalão do serviço civil, universidades e *think tanks*, os “resolvedores de problemas” eram pessoas inegavelmente inteligentes que aceitaram fazer parte do jogo de embustes e falsidades durante a guerra e que acreditavam na política como uma espécie de relações públicas operadas por manipulações psicológicas. Diferente dessas operações de construção de imagem típicas, não apelavam para sentimentalismos, mas a elaborar teorias e fórmulas racionais. Como descreve Arendt:

Eles estavam ansiosos por descobrir fórmulas, de preferência expressas numa linguagem pseudomatemática, que unificassem os mais disparatados fenômenos com os quais a realidade se apresentava; ou seja, estavam ansiosos por descobrir *leis* pelas quais explicar e predizer fatos políticos e históricos, como se fossem tão precisos, e, portanto, tão seguros como os físicos acreditavam que fossem os fenômenos naturais antigamente (Arendt, 2010, p. 20).

Estabelecer uma previsibilidade para os fatos políticos e históricos, como vimos, só é possível ao custo de se ignorar a própria contingência da realidade, a menos que essa contingência e a imprevisibilidade que ela acarreta sejam ignoradas ou eliminadas. Ou seja, nada disso seria possível sem que custasse a própria realidade, o que apenas regimes totalitários já haviam ambicionado. Ainda assim, os resolvedores de problemas compartilhavam com os mentirosos o empenho em se livrarem dos fatos,

confiando que as inúmeras razões e esquemas atribuíveis à contingência lhes permitiriam ajustar a realidade às suas teorias. Atuando convictos dessa possibilidade, elaboravam *scripts* para plateias relevantes – comunistas, sul-vietnamitas, aliados e o público norte-americano –, ajustando a realidade às imagens específicas para cada uma delas. Como lembra Arendt, a divergência entre a realidade e as premissas, teorias e hipóteses era completa.

O problema dessa divergência repousa na conclusão de que “[...] quanto mais bem sucedido [*sic*] seja o mentiroso, quanto mais gente tenha convencido, mais provável é que acabe por acreditar em suas próprias mentiras” (Arendt, 2010, p. 38). Porém, a particularidade do caso “Documentos do Pentágono” reside no total fracasso dos mentirosos em criar uma plateia convencida. A revelação dos relatórios apenas confirmou que a divergência entre fatos e versões trazidas ao público – o que mantinha o hiato de credibilidade mencionado – foi deliberadamente produzida por tomadores de decisões e formulada com primor técnico pelos resolvedores de problemas. A sociedade em geral e, particularmente, a imprensa já questionavam determinados *scripts*. Mesmo assim, convictos das possibilidades ilimitadas de manipulação psicológica, os resolvedores de problemas permaneceram em um mundo desfaturizado, invertendo a relação entre o embuste – a mentira deliberada –, e o autoembuste. Nessa situação, o mentiroso já não é mais vítima do sucesso da sua própria mentira, pois é o primeiro, talvez o único, a acreditar nela.

Para Arendt, a leitura dos memorandos, opções e *scripts*, repletas de porcentagens de riscos e ganhos potenciais transmite a impressão de que os resolvedores de problemas não eram capazes de consultar a realidade. O que talvez explique sua inversão do autoembuste. Como a autora explica, o mentiroso e o impostor precisam manter clara a ideia da verdade que estão tentando esconder, situação em que a verdade não prevalece publicamente, mas ainda preserva certa primazia. A mentira baseada na plausibilidade calculável de um mundo desfaturizado não reserva qualquer lugar à primazia da verdade. E, como referimos, coube à imprensa a manutenção da objetividade, da diversidade de testemunho dos fatos na esfera pública.

Mesmo nessas circunstâncias, os resolvedores de problemas, com seus métodos e sistemas, não estariam na raiz desta trajetória de destruição da credibilidade política do governo americano, pois as gerações políticas precedentes já praticavam o menosprezo pela realidade. Sem o mesmo rigor e elaboração técnica dos resolvedores de problemas, políticos, como o próprio presidente Lyndon Johnson, são apontados por Arendt como negligentes acerca dos fatos e adeptos de teorias e analogias que os ajudavam a compreender a realidade sem ter que enfrentá-la. Segundo a autora,

Certamente, esta falha em diferenciar uma hipótese plausível do fato que deve confirmá-la, ou seja, o manejo de hipóteses e simples ‘teorias’ como se fossem fatos estabelecidos, (o que se tornou endêmico nas ciências sociais e psicológicas durante o período em questão), carece do rigor dos métodos usados pelos teóricos lúdicos e analistas de sistemas. Mas a origem de ambos – ou seja, a incapacidade ou má vontade em consultar a experiência e aprender com a realidade – é a mesma (Arendt, 2010, p. 44).

Assim, o aparecimento da figura dos “resolvedores de problemas” já era um sintoma, não a causa da fragilização da esfera pública americana. A política já havia sido reduzida a uma batalha de influência sobre os públicos interno e externo à sociedade, de modo que as sucessivas administrações durante a guerra não estavam mais empenhadas em “[...] evitar uma derrota humilhante, mas [em] descobrir meios e modos de evitar admiti-la e ‘salvar a cara’” (Arendt, 2010, p. 25). Uma situação na qual a verdade fatural do campo de batalha era menos relevante do que a opinião formada sobre as notícias e relatórios de inteligência.

Nesse conflito entre razão e contingência, imaginação e realidade, as condições modernas da propaganda totalitária e da manipulação do público com *scripts* nos levam a crer que a capacidade de rearranjo dos fatos permite a criação de uma outra realidade. O que impediria que esse rearranjo dos fatos, expressão da própria liberdade humana, seja um substituto adequado para a faturalidade? Como mencionamos anterior-

mente, a linha divisória entre essas duas possibilidades, fatos de um lado e opinião de outro, é o que Arendt denomina “objetividade”, cujo exemplo mais importante é a história grega narrada por Tucídides. Para Arendt (2011, p. 82): “as falas em que Tucídides articula as posições e interesses das partes em conflito são ainda um testemunho vivo do extraordinário grau de sua objetividade”. Afinal, a coerência absoluta dos fatos pode lhes conferir uma aura de realidade e coerência, mas sua objetividade repousa nas diferentes perspectivas estabelecidas por testemunhas e por comprovação. Trata-se aqui de dados brutalmente elementares, como o de que Heitor não sobreviveu à batalha com Aquiles ou de que tropas russas cruzaram a fronteira com Ucrânia no dia 24 de fevereiro de 2022, não o contrário. Tais fatos não são imunes ao efeito da mentira, mas, porque são brutalmente elementares, são mais facilmente lembrados e compartilhados. Para a autora: “os fatos necessitam do testemunho para serem lembrados e de testemunhas de confiança para se estabelecerem, para que possam encontrar um abrigo seguro no domínio dos assuntos humanos” (Arendt, 2010, p. 16). A existência no espaço compartilhado de testemunhas confiáveis é o que define a objetividade da verdade fatural. É claro que a mentira organizada pode destruir a memória comum, desacreditando testemunhas ou mesmo pelo assassinato delas, mas o rearranjo da realidade, por não ser brutalmente elementar, sempre será suscetível ao desmascaramento.

É por isso que Arendt relembra o papel da imprensa. Ao desmascarar rearranjos mentirosos, revelar fatos ocultos ou assegurar o testemunho de realidade mais rudimentar, a imprensa cumpriu papel determinante durante a crise de credibilidade vivida durante os anos da Guerra do Vietnam. Diz ela:

A integridade e poder da imprensa são confirmados mais vigorosamente pelo fato de que o público teve acesso durante anos a material que o governo tentou em vão ocultar, do que pelo modo como o *Times* rompeu a história. O que sempre foi sugerido agora foi demonstrado: na medida em que a imprensa é livre e idônea, ela tem uma função enormemente importante a cumprir e pode perfeitamen-

te ser chamada de quarto poder do governo. Se a Primeira Emenda será suficiente para proteger a mais essencial liberdade política, o direito à informação não-manipulada dos fatos, sem a qual a liberdade de opinião não passa de uma farsa cruel, é uma outra questão (Arendt, 2010, p. 46-47).

A autora demonstra uma crença otimista no papel da imprensa para assegurar condições indispensáveis à liberdade política, mas ressalta a necessidade de que ela seja “livre e idônea”, isto é, independente e não minta. São condições difíceis, mesmo porque os agentes de comunicação também são suscetíveis de participação na disputa política¹, o que acarreta todos os riscos da ação. A garantia da linha entre testemunho dos fatos e opinião sobre a realidade, equivalente de tensão entre mentira e liberdade, está contida na atividade da imprensa. Curiosamente, a experiência da autora com a controvérsia gerada pela publicação de *Eichmann em Jerusalém* nos traz uma elucidação dessa tensão.

Os relatos de Hannah Arendt sobre o julgamento de Adolf Eichmann surgiram inicialmente como uma série de cinco reportagens para a revista *The New Yorker* entre fevereiro e março de 1963, sendo publicados na forma de livro em maio do mesmo ano. O julgamento em si havia chamado imensa atenção da opinião pública, especialmente na comunidade judaica. Durante o período de publicação, Arendt viajava pela Europa, quando recebeu uma carta de Henry Schwarzschild, avisando que os membros da organização que fazia parte preparavam um ataque. Ele a alerta que os textos na *The New Yorker* haviam se tornado

a sensação da cena judaica de Nova York. Muito lamento e preocupação, especialmente dos judeus alemães, que sentiram atacada a sua honra e a dos seus amigos falecidos. Você pode esperar com certeza ser o objeto de um grande debate sob animosidade aqui; o assunto se espalha mais ferozmente a cada dia. Volte logo [para New York]. [...]

¹ Os jornais americanos tradicionalmente se posicionam favoráveis à determinada candidatura presidencial em seus editoriais. Sobre esse tema, ver: Perreault, Kanavovich e Hackett (2022).

Sozinho eu não posso preservá-la da defenestração acadêmica e de seu caráter (Schwartzschild, 1963).

Como ele previa, uma série de ataques ocorreram. Sigfried Moses (1963) “declarou guerra” ao livro em nome do Conselho de Judeus da Alemanha, a Liga Antidifamação escreveu à revista *The New Yorker* alertando sobre o caráter difamatório do trabalho de Arendt porque afirmava a participação de judeus no holocausto (Young-Bruehl, 2004). Tal acusação que, em linhas gerais, expressava o pensamento dos detratores da obra, baseava-se no breve momento, dez páginas entre as 260 do livro, no qual Arendt aborda a participação das lideranças regionais e da Associação Judaica de Berlin nos processos de deportação². Ao fazê-lo, juntamente com a tese de normalidade de Eichmann, Arendt teria tornado um perpetrador “esteticamente palatável” e suas vítimas “esteticamente repulsivas”³ (Abel, 1963).

Descrito como o “Absurdo de Arendt”, seu trabalho foi qualificado como banal, maligno e eloquente, mobilizando rabinos a falarem contra em suas congregações. Pelo menos uma dúzia de resenhas críticas foram publicadas em revistas como a *Dissent* e a *Commentary*, essa última sionista, nas quais Arendt publicava com frequência (Podhoretz, 1963; Syrkin, 1963; Trevor-Roper, 1963). Entre correspondências de interlocutores na academia, militantes e dirigentes de organizações judaicas e cartas pessoais, estava uma senhora de New Jersey, que declarou nunca ter lido o livro e que também “jamais leria tal lixo”, desejava apenas que Arendt fosse assombrada à noite em sua cama pelos fantasmas dos 6 milhões de mártires. Como relata a “Karl Jaspers em 20 de julho daquele ano, seu ‘apartamento estava literalmente abarrotado de cartas não abertas sobre o caso Eichmann’” (Maier-Katkin, 2011, p. 3, tradução nossa). Arendt se queixa ao seu amigo e antigo orientador que as pessoas estariam recorrendo a qualquer meio para destruir sua reputação, o que incluía voltar ao seu passado, buscando elementos que pudessem comprometê-la no pre-

² Sobre o tema, ver: Arendt (1999, p. 168-179).

³ McCarthy escreveu uma resposta a Lionel Abel (1964) na *Partisan Review*, republicado em McCarthy (1970).

sente. Como afirma o intérprete Daniel Maier-Katkin (2011, p. 5, tradução nossa):

Ninguém sabia sobre o romance de juventude que Arendt teve com Heidegger (que anos depois se tornaria um nazista); mas um quarto de século mais tarde, depois de ambos estarem mortos, críticos hostis, ainda enfurecidos com *Eichmann em Jerusalém*, usam isso para atingi-la, argumentando que seu amor por Heidegger distorceu sua compreensão da culpabilidade alemã.

Em carta a Mary McCarthy, Arendt qualifica os ataques como uma ação politicamente organizada. Para ela, havia muita dificuldade para resistir aos “construtores de imagens” (Arendt; McCarthy, 1995, p. 147), que dispunham de dinheiro, pessoal, tempo e conexões para realizar aquela campanha de descrédito. Como avalia em 1967, na nota de abertura ao seu artigo “Verdade e política”, publicado originalmente na *The New Yorker* e, depois, incorporado ao conjunto de ensaios *Entre o passado e o futuro*, ela se encontrava “[...] em meio à espantosa quantidade de mentiras utilizadas na ‘controvérsia’ – mentiras sobre o que escrevi, por um lado, e sobre os fatos que relatei por outro” (Arendt, 2011, p. 282). A controvérsia Eichmann conduziu Arendt ao centro de um redemoinho de mentiras politicamente organizadas, contra o qual ela, sozinha ou com recursos infinitamente menores, precisou se defender.

O relato arendtiano mostrou que não havia uma coerência moral na distinção entre vítimas, perpetradores e testemunhas, sendo possível que todos tivessem cumplicidade e responsabilidade no crime cometido. Sua busca pela objetividade desses fatos motivou a reação política organizada de parcela importante da comunidade judaica contra a qual a mera defesa de sua perspectiva não foi suficiente para encerrar a campanha de ataques. Como se pode observar nos desdobramentos da controvérsia, o ponto de inflexão ocorreu quando passou a também atacar a mentira ao invés de apenas se defender.

Nesse sentido, é fundamental o último texto de Arendt sobre o caso. No ano de 1966, ela publicou uma resposta ao trabalho que Jacob Robinson,

que também havia sido conselheiro da Promotoria no julgamento, lançou no ano anterior. Em *E o torto será corrigido: o julgamento de Eichmann, a catástrofe judaica, e a narrativa de Hannah Arendt* (Robinson, 1965), uma obra de 400 páginas, o trabalho de Arendt foi devassado por uma equipe de assistentes atuando em Londres, Paris, Nova York e Jerusalém, todos buscando “erros factuais” que posteriormente foram amplamente divulgados por associações e até pelos canais diplomáticos do governo israelense. Em resposta a esse trabalho e sua repercussão, Arendt publica “The Formidable Mr. Robinson”, no qual denunciava a campanha caluniosa que a acusava, além da difamação aos judeus e do elogio ao nazista, do desconhecimento de fatos elementares, como datas, locais e ocorrências do julgamento, questionando Arendt porque ela esteve presente em Jerusalém ao longo de todo processo. Dessa vez, referindo-se diretamente à operação de difamação, Arendt (2008, p. 510-511, tradução nossa) afirmou:

Eles esqueceram que são organizações de massa, usando todos os meios de comunicação de massas, tanto que cada questão abordada por eles, contrária ou favorável, era responsável por atrair a atenção das massas que eles já não poderiam mais controlar. Por isso, o que aconteceu depois de um tempo nesses debates estúpidos sem sentido foi que as pessoas começaram a pensar que todos os absurdos que os construtores de imagens me atribuíram fosse a verdade histórica.

Sua resposta ao Sr. Robinson trouxe mudanças como o aumento na procura por seus cursos, inclusive por estudantes judeus, bem como nos convites para congressos e conferências. Karl Jaspers antecipara que o arrefecimento da campanha levaria a uma ampliação do prestígio de Arendt (1992, p. 527, 549 e 632), ao que ela respondeu ter percebido que a “velha-guarda” fora incapaz de capturar a opinião das novas gerações. Sendo assim, Maier-Katkin (2011, p. 13, grifo nosso) chama atenção para o papel de Cassandra ocupado por Arendt durante o caso Eichmann. Assim como a personagem, que previu a destruição de Tróia, mas não

poderia fazer nada porque estava condenada ao descrédito, “Arendt foi dilacerada por ousar discordar do *sentimento* dominante entre seu próprio povo” (Maier-Katkin, 2011, p. 13). Todavia, sua observação da banalidade do mal perpetrado por Eichmann foi também verificada em casos políticos e estudos posteriores sobre a capacidade de pessoas ordinárias infligirem prejuízo e dor a outras. E mesmo durante sua difamação, houve quem defendesse seu livro como “um heroico desejo pela verdade” e uma “obra-prima de jornalismo histórico” (Abel *et al.*, 1964, p. 261-262, tradução nossa).

Considerações finais

O trabalho de Arendt a respeito do julgamento, assim como da imprensa americana durante o caso “Documentos do Pentágono”, mostra que a maior dificuldade imposta à verdade pela atividade da ação enquanto mentira organizada deriva do “sentimento” da “visão de mundo” que tende a repelir a objetividade dos fatos. Assim como a derrota no Vietnã, que acarretaria o desmascaramento do delírio de onipotência dos políticos e da opinião pública norte-americana, a normalidade do agente nazista, que acarretaria a falta de um monstro que encarnasse todo mal cometido, configurava uma objetividade contraposta às ideologias e “visões de mundo”. A ação, quando mobilizada apenas por “visões de mundo” apartadas da objetividade dos fatos, representa uma ameaça para o domínio público, suas testemunhas e, em casos extremos como os totalitários, para os fatos em si.

Ao contra-atacar a campanha difamatória, Arendt protegeu seu testemunho, mas foi incapaz de eliminar completamente as mentiras e difamações que ainda hoje circulam no domínio público a respeito da obra. Em seu ensaio “Verdade e política”, ela lembra que embora a verdade seja “[...] sempre perdedora em um choque frontal com poder, [ela] possui uma força que lhe é própria: o que quer que possam idear aqueles que detêm o poder, eles são incapazes de descobrir ou excogitar um substituto viável para ela” (Arendt, 2011, p. 320). O desdobramento do caso nos mostra como a linha entre fatos e opiniões tem sua fragilidade proporcio-

nalmente ampliada pela complexidade da realidade. Por essa razão, a verdade se estabelece e só pode ser defendida no campo do óbvio, do simples e do elementar

Este é o domínio próprio das instituições nas quais Arendt acredita haver a vocação para esforço exterior, e até anterior, ao domínio da política de dizer o desagradável até o indesejável: a imprensa, o judiciário e as universidades.

Referências

ABEL, Lionel. The Aesthetics of Evil: Hannah Arendt on Eichmann and the Jews. *Partisan Review*, Boston, v. 30, n. 2, p. 210-230, 1963.

ABEL, Lionel. *et al.* Arguments: More on Eichmann. *Partisan Review*, [s. l.], v. 31, n. 2, p. 253-283, 1964.

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

ARENDR, Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

ARENDR, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDR, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARENDR, Hannah; JASPERS, Karl. *Correspondence: 1926 – 1969*. Edition: Lotte Kohler and Hans Saner. Translation: Robert Kimber and Rita Kimber. New York: Harcourt Brace & Company, 1992.

ARENDR, Hannah; MCCARTHY, Mary. *Between friends: the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*. Edition: Carol Brightman. New York: Harcourt Brace & Company, 1995.

ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARENDR, Hannah. The formidable Mr. Robinson: a reply. In: KOHN, Jerome; FELDMAN, Ron H. (org.). *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2008. p. 496-511.

BENHABIB, Seyla. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, Craig (org.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. (Studies in Contemporary German Social Thought). p. 73-98.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HABERMAS, Jürgen. Hannah Arendt's communications concept of power. *Social Research*, New York, v. 44, n. 1, p. 3-24, 1977.

MCCARTHY, Mary. The Hue and the Cry. In: MCCARTHY, Mary. *The Writing on the Wall and Other Literary Essays*. New York: Harcourt, Brace & World, 1970. p. 54-71.

MCCARTHY, Mary. The Hue and the Cry. *Partisan Review*, Boston, v. 31, n. 1, p. 82-94, 1964.

MAIER-KATKIN, Daniel. The Reception of Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem in the United States 1963-2011. *HannahArendt.net*, [s. l.], v. 6, n. 1/2, p. 1-14, 2011. Disponível em: <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/64>. Acesso em: 25 out. 2022.

MOSES, Sigfried. [Letter to Arendt]. Destinatário: Hannah Arendt. New York, 7 Mar. 1963. 1 carta. Digitalizada e disponível em Arendt Archive, Library of Congress.

PERREAULT, Gregory; KANANOVICH, Volha; HACKETT, Ella. Guarding the Firewall: How Political Journalists Distance Themselves From the Editorial Endorsement Process. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, [s. l.], v. 100, n. 2, p. 1-33, Mar. 2022.

PODHORETZ, Norman. Hannah Arendt on Eichmann: a study in the Perversity of Brilliance. *Commentary*, [s. l.], v. 36, n. 3, p. 201-208, 1963.

ROBINSON, Jacob. *And the Crooked Shall Be Made Straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*. New York: The Macmillan Company, 1965.

SCHWARTZSCHILD, Henry. [Letter to Arendt]. Destinatário: Hannah Arendt. New York, 6 Mar. 1963. 1 carta. Digitalizada e disponível em Arendt Archive, Library of Congress.

SYRKIN, Marie. Hannah Arendt: the clothes of the empress, *Dissent*, [s. l.], v. 10, n. 4, p. 344-352, 1963.

TREVOR-ROPER, Hugh. How Innocent was Eichmann? *Jewish Affairs*, [s. l.], v. 19, p. 4-9, Jan. 1964.

TREVOR-ROPER, Hugh. How Innocent was Eichmann? *Sunday Times*, London, Oct. 1963.

WOLIN, Sheldon S. Hannah Arendt: democracy and the political. *Salmagundi*, [s. l.], n. 60, p. 3-19, 1983.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: for love of the world*. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2004.

CRISEDADEMOC

RACIACRISEDA

DEMOCRACIACR

ISEDADEMOCRA

CIACRISEDADEM

OCRACIACRISED

CAPÍTULO 5

Democracia, liberdade de expressão e discurso de ódio na jurisprudência brasileira

Renato Francisquini

Introdução

A livre expressão de ideias é um direito fundamental inscrito em diversos textos constitucionais. Ela é também um dos fundamentos de um regime democrático. Não pode haver democracia a menos que à cidadania sejam assegurados o direito e as condições efetivas de expressar publicamente as suas convicções morais, suas crenças religiosas ou filosóficas e as suas preferências políticas. Contudo, embora a liberdade de expressão seja essencial para a construção de uma sociedade democrática, seu exercício pode ter efeitos nocivos sobre os indivíduos e a sociedade.

Portanto, ao mesmo tempo em que existe forte presunção contra qualquer forma de censura estatal ao discurso, há também reivindicações para que as instituições democráticas desencorajem a intolerância social

através do discurso. Reconhecido como valor fundamental da sociedade democrática por oferecer as condições necessárias à formação da opinião pública e pelas implicações que têm sobre a formação de identidades coletivas e individuais, as controvérsias acerca do significado da livre expressão de ideias e das formas mais adequadas de promovê-lo na prática seguem gerando disputas teóricas e políticas de grande relevância.

Em períodos de normalidade democrática, encontramos na esfera pública debates envolvendo a constituição de um mercado livre de ideias, a distribuição de oportunidades para o livre discurso e os seus impactos para os valores da igualdade, da dignidade e da tolerância. Há, em geral, forte presunção contra a regulação que incida sobre o conteúdo e o ponto de vista dos discursos, que poderia dar ensejo ao uso político de sanções estatais, impedindo o exercício da contestação pública. Por outro lado, parte da literatura defende a dissolução de oligopólios no sistema de mediação da comunicação e a constituição de um sistema público livre das vicissitudes do mercado. Se em uma democracia relativamente consolidada o tema possui significativa importância, as controvérsias ganham ainda maior relevância quando chegam ao poder lideranças de viés autoritário. Tornam-se rotineiras as ameaças à liberdade de expressão e o uso dessas mesmas liberdades para promover a intolerância e a discriminação contra grupos vulnerabilizados.

Não é por mera coincidência que acompanhamos mundo afora renovadas controvérsias sobre o sentido e o alcance da liberdade de expressão, bem como sobre a forma como os sistemas jurídicos devem lidar com discursos ofensivos e repugnantes. O problema relacionado ao discurso de ódio ou às expressões de ódio tem longa história no debate acadêmico e nas cortes constitucionais. Pesquisadores de áreas tão diversas como o Direito, a Filosofia e a Ciência Política apresentam argumentos de indubitável potencial heurístico para sustentar posições ora mais restritivas, ora mais abertas à regulação dessas formas de expressão, com impactos significativos sobre as decisões judiciais e sobre a opinião pública. O tema vem recebendo enorme visibilidade em contextos nos quais projetos políticos antidemocráticos apelam ao direito à livre expressão para justificar o estímulo ao racismo, à homofobia e à discriminação religiosa.

Estados democráticos usualmente protegem, em abstrato, a livre expressão de ideias. Contudo, essa proteção torna-se objeto de análise quando estão em jogo expressões com potencial de ofensa ou desrespeito à igualdade e à dignidade humana, valores que estão na base do regime democrático. Este trabalho explora os limites da liberdade de expressão, examinando as justificativas legais e éticas mobilizadas pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em casos envolvendo o discurso de ódio. Especificamente, pretendo lançar luz sobre a tensão entre a liberdade de expressão e outros valores importantes, como a dignidade, a igualdade e a tolerância, e as maneiras pelas quais essa tensão aparece no debate teórico e na jurisprudência das cortes constitucionais. Ao fazer isso, espero lançar luz sobre as complexidades envolvendo a proteção da livre expressão de ideias e contribuir para uma compreensão mais adequada das implicações dos distintos juízos para a constituição de uma sociedade democrática.

Na primeira seção, serão apresentados o estado da arte da discussão teórica sobre a livre expressão de ideias e o discurso de ódio. Na segunda parte, são discutidos os dois modelos opostos de jurisprudência sobre o lugar de liberdade de expressão em uma sociedade democrática. Em um polo, se situa o modelo estadunidense, que, sustentado na Primeira Emenda à Constituição, vem estabelecendo uma doutrina fortemente contrária à regulação do discurso e à punição de crimes relacionados a expressões discriminatórias. De outro lado, encontra-se o modelo alemão, que, baseado em um esforço pelo equilíbrio entre princípios constitucionais, formou uma doutrina mais permissiva em relação à regulação de expressões de ódio. Tomando esses modelos como ponto de partida, na última seção, discute-se a postura das cortes brasileiras frente ao tema, lançando luz sobre caso recente envolvendo o discurso de ódio religioso.

Liberdade de expressão e discurso de ódio

Há ao menos três espécies de questões que poderiam enquadrar um debate político-filosófico sobre o tema da liberdade de expressão e seus limites. Em primeiro lugar, poderíamos nos indagar sobre os fundamen-

tos normativos da livre expressão de ideias. Qual seria (caso exista) o fundamento moral da liberdade de expressão? Em seguida, teríamos ainda uma discussão acerca dos contornos conceituais e práticos apropriados ao seu exercício em uma sociedade democrática. Seria a livre expressão de ideias um fim em si mesma, ou trata-se tão-somente de um instrumento para a realização de outros valores, como a igualdade, a autonomia ou a democracia? Finalmente, precisamos nos debruçar sobre a relação entre as liberdades expressivas e a configuração social, cultural e política das sociedades contemporâneas. Como o uso da liberdade de expressão pode afetar de maneiras desiguais diferentes membros e grupos da sociedade? De que maneira devemos lidar com esse impacto, considerando a livre expressão de ideias um valor fundante de uma comunidade democrática?

É óbvio que existe uma relação intrínseca entre essas questões. Podemos pensar o tema da livre expressão nos seus fundamentos normativos e a maneira pela qual esses fundamentos justificam a proteção especial que os arranjos constitucionais conferem às práticas discursivas. A literatura indaga em que medida tal proteção se coaduna ou tem potencial de entrar em conflito com outras liberdades e valores também considerados fundamentais. Desse ângulo, o foco recai sobre as maneiras distintas de se conceber os direitos individuais e coletivos. Analisar os fundamentos morais da liberdade de expressão nos permite, por exemplo, compreender o que há de errado com as diversas formas de censura e as sanções que se impõem a determinadas práticas discursivas, mas também nos permite olhar para os danos causados pela dominação discursiva, a violência simbólica e outras consequências do discurso de ódio.

Os distintos fundamentos que são conferidos à livre expressão de ideias trazem à tona, nesse sentido, o debate sobre a importância de se estabelecer limites a essa liberdade. Representa desafio crucial às teorias que se debruçam sobre o tema da liberdade de expressão encontrar os traços, via de regra tênues, entre a proteção das liberdades expressivas, de um lado, e a proteção ao *status* igual de que devemos dispor em sociedades democráticas, de outro. Além disso, como veremos a seguir, importa avaliar os limites externos à livre expressão de ideias, limites estabeleci-

dos pela necessidade de proteger outros valores fundantes de uma sociedade democrática.

Teórica e historicamente, a defesa de uma ampla área livre de interferências para as práticas discursivas acompanha o processo de formação da democracia. Não por acaso, tanto no debate filosófico quanto no discurso público observamos o desenvolvimento de argumentos contrários à intervenção do Estado sobre o conteúdo das diversas formas de expressão. A literatura apresenta inúmeros argumentos em oposição à regulação da liberdade de discurso. Boa parte das objeções à interferência do Estado se sustenta no pressuposto de que o discurso teria uma função essencialmente expressiva, não podendo ser sancionado na medida em que não causa “danos” a outros indivíduos e à sociedade (Mill, 2000)¹.

Sendo assim, haveria algo moralmente a se lamentar quando se impõem sanções contra certos discursos, com base em seu conteúdo, e se impede uma parte da sociedade de influenciar como deseja os valores que a constituem. A interferência do Estado sobre a livre expressão de ideias enfraquece a sua legitimidade na medida em que exclui determinados grupos do processo de formação da opinião pública e da vontade política. Normativamente, segundo essa posição, a legitimidade implica a existência de uma obrigação política de obedecer às normas ou a possibilidade de usar a força para fazer com que sejam cumpridas. Nesse sentido, quando uma lei é ilegítima, torna-se injusta a sua imposição e aqueles a quem ela se dirige não têm a obrigação de segui-la (Dworkin, 2010).

Dworkin (2010) sustenta que a proteção ao discurso de ódio seria o *trade-off* necessário à imposição de leis que criminalizam a discriminação e o racismo. Para que seja legítimo impor a penalização dessas ações, seria necessário permitir que elas sejam contestadas por meio do discurso público. A legitimidade seria fundamental por uma questão de equidade. Uma legislação que restringe a expressão de uma parte da sociedade –

¹ Embora não pretenda me alongar sobre a interpretação do famoso libelo de Mill a favor de uma ampla liberdade de expressão, no capítulo II de “Sobre a liberdade”, é preciso fazer uma ressalva quanto ao anacronismo que representa mobilizar os argumentos do autor para defender, no contexto presente, uma irrestrita liberdade e inimizabilidade para o discurso de ódio.

mesmo que essa parte da sociedade queira sustentar que negros são inferiores e deveriam ser mandados de volta à África – destrói a equidade que fundamenta a aplicação de leis contra a discriminação, pois impede a sociedade de conhecer as razões que a justificam (Dworkin, 2010).

Baker (1989) argumenta, por sua vez, que o respeito à personalidade, à agência e à autonomia exige que cada um possa revelar-se ao mundo como deseja. A todos deve ser conferida plena liberdade para agir e influenciar o mundo, particularmente, persuadindo os demais membros da comunidade e influenciando a constituição dos valores que regulam as normas sociais. O discurso teria, assim, um aspecto peculiar em relação às outras liberdades: quando alguém se expressa, está revelando ao mundo importantes elementos sobre si mesmo e o seu lugar na sociedade. O discurso, portanto, como ato de autorrevelação, tem forte associação com a autonomia dos sujeitos. Esse é o processo por meio do qual os indivíduos constituem a sua identidade pública e privada². Penalizar o racismo e outras formas de preconceito, restringiria um dos elementos da autonomia. No entanto, fazer o mesmo em relação ao discurso é um ataque ao seu elemento central, uma negação absoluta do valor da autonomia (Baker, 1989).

Essa posição evoca ideais importantes como os de legitimidade, autonomia e tolerância, e os vincula a uma estrita proteção do direito à livre expressão de ideias. Em prol da convivência pacífica com o pluralismo, deveríamos transigir com a expressão mesmo daquelas ideias que profundamente repudiamos, e por boas razões. Nesse sentido, embora consideremos abomináveis manifestações discursivas de preconceitos, intolerância religiosa, xenofobia etc., elas não poderiam ser penalizadas sem que limitássemos a autonomia dos indivíduos e sem que feríssemos de morte a legitimidade de leis antidiscriminatórias³.

² Baker denomina esse processo "autonomia formal", um dos elementos fundamentais da autonomia.

³ Para entender o argumento dos que se opõem às leis que penalizam certos discursos, é preciso esclarecer, antes de tudo, que as autoras e autores que defendem essa posição, como Dworkin e Baker, são favoráveis às diversas formas de legislação antidiscriminatória e mesmo às ações afirmativas que pretendem combater a desigualdade de acesso à educação, aos cargos públicos etc. Por mais que considerem as expressões de

Outra vertente, menos restritiva do que aquela, afirma que certos discursos ultrapassam a linha que separa o discurso da ação, sugerindo que determinadas formas expressivas desrespeitam o *status* igual de que todos deveríamos dispor em uma sociedade justa e democrática (Fiss, 2005; Francisquini, 2014; Sunstein, 1995). Antes de seguir adiante, é importante esclarecer quais formas de expressão poderiam ser enquadradas em controvérsias teóricas e políticas acerca da extensão da proteção ao discurso. Embora qualquer definição possa mostrar-se, em última instância, insuficiente ou desatualizada, parece-me que Brugger (2007, p. 118) nos oferece um bom ponto de partida: “[...] o discurso do ódio refere-se a palavras que tendem a insultar, intimidar ou assediar pessoas em virtude de sua raça, cor, etnicidade, nacionalidade, sexo ou religião, ou que têm a capacidade de instigar violência, ódio ou discriminação contra tais pessoas”. É interessante observar nessa definição que o discurso de ódio é pensado de modo a privilegiar não o sujeito que se expressa, mas, sim, aquele que é o alvo de uma expressão. Para Jeremy Waldron (2012), as expressões de ódio, quando observadas a partir de seus emissores ou mesmo de sujeitos que não são seu alvo preferencial, podem, de fato, soar como uma ação inofensiva. Porém, elas podem ser interpretadas de outra maneira quando pensamos nos grupos mais vulneráveis. Para os indivíduos que compõem esses grupos, o discurso de ódio afirma algo como:

Não se enganem ao pensar que vocês são bem-vindos aqui. A sociedade à sua volta pode lhes parecer não discriminatória, mas, em verdade, vocês serão excluídos, violentados e discriminados quando tivermos a chance de fazê-lo. Até o momento nos mantivemos à espreita, mas não se sintam confortáveis com a sua posição. Lembrem-se do que viveram no passado e, sobretudo, tenham medo! (Waldron, 2012, p. 2, tradução nossa).

ódio imorais, antiéticas, verdadeiramente abomináveis, no espírito da famosa sentença de Voltaire, afirmam: “Não concordo com o que dizes, mas defenderei até à morte o teu direito a dizê-lo”.

No entanto, as expressões de ódio não se dirigem apenas aos membros dos grupos historicamente marginalizados da sociedade. Há também um importante elemento desses discursos que interpela a comunidade em geral. Para Waldron (2012), à comunidade em geral esses discursos afirmam o seguinte:

Sabemos que alguns de vocês tampouco querem essas pessoas aqui. Sabemos que as consideram diferentes, inferiores. Saibam que vocês não estão sozinhos. Há bastantes de nós por aí para garantir que essas pessoas não sejam bem-vindas em nossa comunidade. Fale com seus vizinhos, fale com seus clientes e, sobretudo, não deixem que essas pessoas frequentem os mesmos lugares que vocês (Waldron, 2012, p. 2-3, tradução nossa).

Segundo o autor, as expressões de ódio teriam um impacto sobre a configuração de uma comunidade. A comunidade incorpora pessoas que são distintas em sua raça, sua aparência ou sua religiosidade. Esses indivíduos são tratados como iguais na medida em que podem viver as suas vidas com a segurança de que não serão hostilizados, discriminados ou excluídos por suas características. Quando esse senso de inclusividade é promovido pela coletividade, dificilmente ele será notado. O discurso de ódio corrompe este bem público e atinge, sobretudo, o sentido de pertencimento dos membros de grupos historicamente marginalizados. Embora seja inevitável reconhecer a importância de se proteger a livre expressão de ideias, não podemos esquecer que os atos discursivos não são apenas uma forma de autorrevelação, eles também podem ser formas de aterroizar, desencorajar e machucar. Os danos de uma expressão são constituídos pelo discurso, não são, em si, causados por ele. A autorrevelação, nesse aspecto, ainda que constitutiva da autonomia formal, pode ser danosa à dignidade dos indivíduos que pertencem aos grupos mais vulneráveis da sociedade (Waldron, 2012).

Por certo que, embora a restrição a expressões de ódio e intolerância sejam medidas que impedem certos discursos e valores de emergir à esfera pública – levando-nos, por exemplo, a desconhecer a sua existência

na esfera privada e, portanto, nos impedindo de combatê-las –, o exercício da liberdade de expressão para difundir mensagens que maculam a identidade de pessoas e grupos, sobretudo aqueles historicamente marginalizados, pode tolher-lhes o direito de participar, em pé de igualdade, da formação da opinião pública e da vontade democrática. Segundo essa posição, o senso de inclusividade é um bem público. Em uma comunidade de iguais (bem-ordenada), é um bem para o qual todos e todas contribuímos de forma quase instintiva. O discurso de ódio fomenta um ambiente de insegurança e traz à tona pesadelos do passado e situações vividas por determinados grupos sociais – torna-se um veneno de ação lenta, que vai se acumulando e torna o espaço público cada vez mais ameaçador. As expressões de ódio agem por meio da acumulação e da dissimulação de sua força (Waldron, 2012).

Para proteger a dignidade humana e a igualdade no pertencimento à comunidade, não bastaria, como sugerem Baker, Dworkin e tantos outros – ou como tem decidido a Suprema Corte estadunidense em casos envolvendo expressões de ódio –, publicar notas de repúdio ou estimular “mais discurso”. Se o discurso de ódio fomenta um ambiente em que se nega um senso de dignidade a determinados grupos sociais, por vezes, para que haja mais discurso, é necessário mesmo desencorajar certas formas expressivas (ou é necessário que haja menos de certos discursos). De acordo com essa visão, uma sociedade democrática deve se comprometer com a proteção de uma atmosfera de respeito mútuo contra formas de violência discursiva.

Recentemente, em face das manifestações de cunho discriminatório emitidas por lideranças políticas, que encorajam o mesmo comportamento por parte de seus seguidores nas ruas e nas redes sociais, mereceu larga repercussão no debate público a controvérsia envolvendo a permissibilidade de certos discursos e a conveniência de recorrer ao aparato coercitivo do Estado para restringir, desencorajar ou mesmo punir certas expressões. A todos nós, acredito, causam espécie manifestações de intolerância religiosa, racistas, lgbtfóbicas (além de atos em que lideranças autoritárias se posicionam publicamente contra a democracia e as instituições, a celebração da ditadura e da tortura).

Não existe, porém, seja na sociedade civil, no judiciário ou na literatura, consenso sobre a admissibilidade de punições penais à expressão. Experiências do passado nos alertam para os riscos de conferir ao Estado a discricionariedade para fazer essa regulação. Nesse sentido, uma das grandes questões envolvendo a liberdade de expressão é em parte a mesma que encontramos associada ao paradoxo da tolerância tal como apresentado por Popper (1974, p. 289):

A tolerância ilimitada leva necessariamente ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos uma tolerância ilimitada até mesmo para aqueles que são intolerantes, se não estivermos preparados para defender a sociedade tolerante contra a investida dos intolerantes, então os tolerantes serão destruídos, e a tolerância junto com eles. Nessa formulação, não insinuo, por exemplo, que devemos sempre suprimir a expressão de filosofias intolerantes: contanto que possamos nos opor a eles por meio de argumentos racionais e mantê-los sob controle através da opinião pública, a repressão certamente seria imprudente. Mas devemos reivindicar o direito de suprimi-los, se necessário, até pela força, pois pode facilmente ocorrer que eles não estejam preparados para nos encontrar no nível do argumento racional, mas comecem por denunciar toda argumentação; eles podem proibir seus seguidores de ouvir argumentos racionais, porque seriam enganosos, e ensiná-los a responder aos argumentos pelo uso de seus punhos ou pistolas. Devemos, portanto, reivindicar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar os intolerantes.

O problema em que toca esse paradoxo é tanto mais complexo pelo fato de que, em uma sociedade democrática e pluralista, estamos frequentemente expostos a crenças, opiniões e comportamentos que consideramos repugnantes. Ser tolerante, muitas vezes, assim como defender verdadeiramente a liberdade de expressão, implica ser tolerante justamente com essas crenças, opiniões e comportamentos, e defender o

direito de que aqueles que as professam possam fazê-lo livremente e sem sofrer sanções legais ou sociais por isso.

Dois modelos de jurisprudência

Doutrina norte-americana

O sistema estadunidense de liberdade de expressão é uma exceção em relação tanto ao direito internacional quanto à maioria dos ordenamentos jurídicos no mundo. Sustentada na Primeira Emenda à Constituição, artigo que inaugura a Carta de Direitos norte-americana, a doutrina oferece ampla proteção ao discurso, impondo obstáculos severos à regulação, pelo Estado, da livre expressão de ideias. Na interpretação predominante nas cortes, o direito à livre expressão de ideias tem prioridade em relação a princípios e valores concorrentes. Mesmo expressões que em outras estruturas institucionais poderiam ser sancionados ganham estrita proteção no país. A peculiaridade norte-americana se reproduz, portanto, em uma visão e em decisões que são mais permissivas em relação à liberdade de expressão e mais restritivas quanto às formas de regulação que poderiam ser implementadas pelo Estado (Casarin, 2009; Macedo Júnior, 2017).

Consequência de um longo e sinuoso processo deliberativo envolvendo uma diversidade de atores sociais e políticos, a doutrina estadunidense constitui importante aparato argumentativo no debate teórico sobre o emprego da coerção pública em controvérsias envolvendo a proteção e as consequências do discurso. O estudo das decisões tomadas pela Suprema Corte oferece farto material para formulações teóricas em temas envolvendo a liberdade de expressão. A metodologia empregada nessa tradição se fundamenta na enunciação e justificação de princípios que conferem sentido ao frio texto constitucional. Há, nesse aspecto, um sofisticado discurso político-filosófico sobre o significado da Constituição e a natureza da linguagem que compõe o substrato das formas expressivas. Os juízos são formados mediante sofisticado trabalho de análise concei-

tual. Segundo Macedo Júnior (2017, p. 285, tradução nossa), no sistema estadunidense,

[...] o primeiro passo necessário para analisar o livre discurso exige alguma investigação conceitual que é vinculada a algum conceito de justiça e, portanto, o seu significado também é conectado a uma rede de conceitos de crenças morais e políticas. Os estudos americanos produziram um pensamento particularmente rico e aprofundado sobre as racionalidades básicas para o livre discurso. As influências mais óbvias e diretas são o liberalismo clássico e o utilitarismo.

A base lógica que sustenta a Constituição consiste na experiência intelectual e prática acumulada ao longo de décadas. Fazem parte dessa longa tradição obras seminais, como o clássico *Sobre a liberdade*, de Mill, textos históricos, como a Declaração de Independência e os Artigos Federalistas, mas também a jurisprudência construída em momentos agudos de transformação do Estado e da sociedade. São considerados nessa investigação a cultura política da sociedade e as consequências de decisões anteriores. Esses elementos formam o arcabouço a partir do qual são formulados os princípios que justificam a ação ou – na maioria das vezes – a proteção do aparato estatal provocado a se manifestar sobre atos discursivos contestados por uma parte da sociedade (Macedo Júnior, 2017).

Tais princípios derivam dos valores que alicerçam uma ideia de democracia liberal e sustentam as liberdades consideradas fundamentais à realização de uma vida digna. A liberdade de expressão, nessa tradição, é comumente associada ao princípio e ao exercício do autogoverno e à participação dos cidadãos nas práticas deliberativas, à construção de um mercado livre de ideias e à autorrealização (ou à autonomia) dos indivíduos. Dessa forma, o sistema norte-americano pretende conferir forte proteção ao discurso que contribui para a educação cívica dos cidadãos. A livre expressão de ideias seria um instrumento imprescindível ao bom governo (Macedo Júnior, 2017). Em casos controversos (*hard cases*), as cortes recorrem a esse aparato para elaborar seus fundamentos e pro-

por “desafios” que futuramente são evocados tanto no sistema judiciário quanto na literatura da área (Casarin, 2009).

Gostaria de chamar a atenção para dois fundamentos presentes na doutrina norte-americana que têm implicações relevantes para a discussão proposta neste trabalho. Na medida em que a proteção à livre expressão pretende assegurar as condições necessárias ao autogoverno e à participação dos cidadãos no processo deliberativo democrático, o sistema estadunidense atribui valor essencial aos discursos que são parte integral do processo de deliberação pública da sociedade. Assim, conservam uma presunção especial contra a regulação do Estado as expressões que contribuem mais diretamente para formação da vontade democrática. Ao passo que expressões que não se encontram nesse núcleo do autogoverno coletivo ou que não contribuem para o aprimoramento da cidadania recebem presumivelmente uma proteção menor (Meiklejohn, 1948)⁴.

O segundo fundamento se refere a uma distinção entre formas de regulação da expressão baseadas no conteúdo – que acontecem apenas em “circunstâncias excepcionais” – e regulações neutras em relação ao conteúdo (cujo grau de exigência em termos da justificação encontra-se em nível mais baixo). Teme-se que a prerrogativa de interferir sobre o discurso público com base em seu conteúdo confira ao governo de plantão a capacidade de promover certos valores e proscrever ideias de modo a favorecer-lo politicamente. A proteção estabelecida nesse fundamento permitiria a contestação de ideias populares ao mesmo tempo em que fomentaria um contexto em que apenas a força do melhor argumento prevalecesse na formação da opinião pública (Macedo Júnior, 2017; Mill, 2000).

Nesse sentido, a Suprema Corte tende a ser sobremaneira cautelosa ao lidar com sentenças relacionadas a expressões de ódio. Até a década de 1970, em boa medida, a única exceção admissível à estrita proteção da expressão era o “desafio do perigo claro e presente”, formulado pelo Juiz Holmes, em 1919. Desde o caso *Brandenburg v. Ohio* (1969)⁵, no entanto, a corte tornou-se ainda mais exigente na consideração das razões que jus-

⁴ Na visão coletivista, tal distinção se refere menos a um direito individual de expressão do que ao direito coletivo de se constituir uma cidadania informada (Casarin, 2009).

⁵ Ver em: http://www.law.cornell.edu/supct/html/historics/USSC_CR_0395_0444_ZS.html.

tificam a sanção de atos discursivos. No episódio, Clarence Brandenburg, líder da Ku Klux Klan, fora condenado pela corte de Ohio por participação em ato do grupo racista em que houve o tradicional método de queimar uma cruz bradando palavras de ódio contra os negros e as autoridades. A decisão acabou sendo revertida pela Suprema Corte, que sustentou que expressões protegidas pela Primeira Emenda apenas poderiam ser punidas caso fossem capazes de provavelmente produzir uma ação iminente e ilegal. O foco, então, passa a recair sobre uma análise do sentido objetivo da linguagem empregada. É dizer, a questão-chave não é mais se o discurso tenderia a causar danos (como no “princípio do dano”, de Mill), mas, antes, se a expressão é apenas uma defesa da violação da lei ou se atravessa o rubicão para incitar um desafio maior em relação à legalidade. Prevalece, portanto, o princípio segundo o qual ao Estado não se permite a proscrição mesmo de expressões que defendam o uso da força ou a violação da lei, exceto quando o discurso se dirige à incitação de ações ilegais iminentes e tem a tendência a produzir essas ações. O contexto em que se profere um discurso ganha uma importância crucial (Casarin, 2009; Macedo Júnior, 2017)⁶.

Frequentemente mencionado como signo da extensão do sentido negativo (Berlin, 2002) da liberdade de expressão nos Estados Unidos da América (EUA), o caso de Skokie suscita reflexões importantes. Localizada no subúrbio de Chicago, Skokie recebeu um grande número de judeus sobreviventes do Holocausto. Em 1977, o Partido Nacional Socialista dos Estados Unidos organizou uma marcha pela comunidade em que pretendia desfilar portando bandeiras com a suástica e outros símbolos nazistas. A manifestação, que foi liberada pelo Sétimo Circuito da Justiça Federal, acabou sendo transferida para Chicago. Chama atenção de críticos e historiadores não apenas a posição fortemente contrária a qualquer restrição ao discurso por parte das cortes estadunidenses, mas, sobretudo, o que poderiam ser consideradas as consequências do evento. Não só se organizou um forte movimento de contestação política e jurídica à realização

⁶ Para uma investigação mais detalhada de *Brandenburg*, ver: Casarin (2009, p. 94-95).

da marcha, como também foi estimulada, posteriormente, uma reação ao antissemitismo na sociedade norte-americana:

muitos historiadores apontaram que os resultados do caso, em vez de ameaçar a democracia americana, serviram o propósito de fortalecê-la, provocando uma reação significativa contra o discurso público nazista, o antissemitismo e o racismo em geral. O caso estimulou a introdução da história do Holocausto no currículo do ensino médio e a construção de museus do Holocausto nos Estados Unidos e no exterior (Macedo Júnior, 2017, p. 292, tradução nossa).

A interpretação vigente em parte da literatura e no sistema judiciário estadunidense sugere, nesse sentido, que, em última instância, o resultado de uma doutrina permissiva em relação à liberdade de expressão – mesmo em casos envolvendo discurso de ódio – seria justificada pelo fortalecimento da democracia. Ganha ainda mais força o argumento segundo o qual o estímulo ao debate público demanda “mais e não menos argumentos” circulando na esfera pública. O modelo estadunidense seria, assim, um exemplo a ser seguido por outras cortes constitucionais. A urdidura do que seria um complexo e refinado aparato conceitual se contrapõe à estratégia do equilíbrio de valores, que daria ensejo a decisões pouco consistentes e fortemente dependentes dos vieses dos juízes em questão.

As consequências desse modelo, todavia, também podem depender de fatores absolutamente contingentes. Embora no contexto em que se deu o caso de Skokie e de um ponto de vista histórico menos abrangente, a decisão tenha concorrido para uma reação da sociedade contra o fascismo, seria possível afirmar que um sistema de quase absoluta proteção à liberdade de expressão pode igualmente ter contribuído para a construção, a longo prazo, da legitimidade da ação de grupos supremacistas brancos, como os que ocorreram recentemente em Charlottesville ou mesmo para a manutenção do racismo estrutural que cotidianamente se reproduz nos EUA.

Doutrina alemã

Assim como acontece em boa parte das constituições democráticas, o ordenamento jurídico alemão estabelece, em seu artigo 5º, o direito à livre disseminação de todas as formas de expressão, independentemente se são “bem fundamentados ou infundados, racionais ou movidos por paixões, de grande utilidade ou sem nenhum valor, perigosos ou inofensivos. A manifestação de uma opinião não perde a proteção por ser exprimida de maneira incisiva ou injuriosa” (*apud* Brugger, 2007, p. 120).

Contudo, tanto a estrutura legal quanto a prática jurisdicional na Alemanha se afastam do padrão encontrado no sistema norte-americano. Em oposição ao que observamos nos EUA, o exercício da interpretação constitucional se assenta em uma ponderação do princípio inscrito no artigo 5º da Lei Básica em relação a outros valores caros à democracia, com destaque para a ideia de dignidade humana e o direito à personalidade. Nesse aspecto, nas cortes alemãs, o direito à livre expressão de ideias não prevalece indistintamente nos julgamentos sobre controvérsias relacionadas ao discurso. Um ponto fundamental em que esse sistema se distancia do estadunidense é em relação ao tipo de justificação empregado nas decisões. Enquanto nos EUA as cortes buscam evidenciar princípios de justiça subjacentes à Constituição, na Alemanha, examinam a prioridade dos valores afetados no processo. O sopesamento de princípios permite ao ordenamento jurídico condenar determinadas formas de expressão com base na violação de outros elementos constitucionais também considerados essenciais (Brugger, 2007).

O Código Penal Federal apresenta uma série de dispositivos que são mobilizados para justificar a penalização de certos discursos. As expressões de ódio que se dirigem a indivíduos ou grupos podem ser enquadradas no artigo 185, que se refere às ofensas e insultos, considerados “[...] um ataque ilícito à honra de alguém, mostrando intencionalmente falta de respeito” (Brugger, 2007, p. 121). O ordenamento penal carrega ainda, em seu artigo 130, uma presunção relativa à “paz pública”, por meio da qual tornam-se passíveis de sanção expressões que incitam ao ódio ou defendem ações arbitrárias contra grupos sociais, ou quando vio-

lam a dignidade da pessoa humana. São tipificados, portanto, no próprio código penal, discursos que possam ser considerados ofensivos à honra e à dignidade de indivíduos ou coletividades (Brugger, 2007).

Para julgar casos relacionados à liberdade de expressão, a Corte Constitucional se orienta por dois critérios jurídicos complementares. O primeiro deles atribui uma distinção entre os interesses protegidos pela Constituição e, a partir dessa ponderação, estipula quais, entre eles, a violação, justificaria a interferência sobre a liberdade de expressão. Apenas “interesses públicos relevantes”, que não podem ser resguardados de outra forma, tornam legítima a regulação de discursos, sobretudo quando a regulação não é neutra em relação ao ponto de vista de uma expressão. O segundo determina que a restrição ou a sanção de um discurso só deverá ocorrer quando não houver nenhuma outra interpretação legal que possa ser utilizada naquela controvérsia. Deve ser considerado, entre demais especificidades, o contexto mais amplo em que o ato expressivo se realizou (Brugger, 2007).

Outro elemento importante que afasta o sistema alemão de seu par norte-americano é o lugar conferido às consequências presumíveis de certas formas de expressão. A doutrina estadunidense, como vimos anteriormente, vem se tornando cada vez mais exigente em relação aos possíveis danos causados pelo discurso. Naquele modelo, a mera possibilidade do dano não é suficiente para justificar a imposição de limites à liberdade de expressão. Na Alemanha, por outro lado, não é necessário que um discurso de incitamento ao ódio represente perigo iminente para que seja potencialmente sancionável. Em seu artigo 130, o Código Penal sugere que o incitamento ao ódio intensifica um “risco geral de ruptura da paz pública”, bem como de um ataque à dignidade e à honra de grupos marginalizados na sociedade (Brugger, 2007, p. 129).

Enquanto nos EUA parece haver uma presunção de supremacia da sociedade civil sobre o Estado e uma desconfiança generalizada sobre a capacidade de uma agência pública decidir o que merece ou não proteção constitucional, no modelo alemão a compreensão da esfera pública como um mercado livre de ideias é vista com excepcional desconfiança. Ao contrário do que observamos nos Estados Unidos, a virtude nem sem-

pre reside em “mais discurso” ou na crença de que prevalecerão, no discurso público, os melhores argumentos. Discursos que possam estimular crimes de ódio contra minorias e grupos marginalizados em razão de características fundamentais, como nacionalidade, etnia, raça e gênero, não são interpretados como expressões protegidas pela legislação. Não se reconhece, como no caso estadunidense, interesse público legítimo a ser resguardado em tais atos expressivos.

Evidencia esse entendimento a maneira pela qual a Corte Constitucional formou a sua convicção acerca de tema sobremaneira delicado para a sociedade alemã. As diversas formas de negação do Holocausto não encontram ponderação razoável na interpretação constitucional. Em pronunciamento realizado em 1994, a Alta Corte Federal justifica a forte restrição aos discursos que procuram desconstruir os fatos históricos relacionados às violações de direitos humanos do regime nazista:

Por si só, o fato histórico de que seres humanos eram diferenciados de acordo com os critérios dos ‘Atos de Nuremberg’ e destituídos de sua dignidade com o objetivo de serem exterminados, coloca os judeus que vivem na República Federal da Alemanha em uma relação pessoal diferenciada vis-à-vis seus concidadãos; o passado ainda está presente nessa relação hoje. É parte de sua própria percepção pessoal e de sua dignidade que eles sejam vistos como pertencentes a um grupo de pessoas que se destaca em razão de seu curso de vida, em relação ao qual todos os outros possuem uma *responsabilidade moral especial*. De fato, o respeito por essa percepção de si próprios é, para cada um deles, uma das garantias contra a repetição de tal discriminação e constitui a condição básica para a vida deles na República Federal. Quem quer que busque negar esses eventos, nega a cada um deles o valor pessoal a que eles têm direito. Para a pessoa afetada, isso significa a continuação da discriminação contra o grupo a que ela pertence, bem como contra ela própria (*apud* Brugger, 2017, p. 132, grifo nosso).

Cumprir reconhecer que o tema do Holocausto recebe tratamento excepcional mesmo em relação a outras controvérsias relacionadas à expressão. A razão constituída nesses julgamentos pensa a negação do Holocausto como indiscutível violação do valor da igualdade. A especificidade sugere que questões éticas e de moralidade pública, ao lado de considerações de natureza histórica e contextual, prevalecem sobre uma análise conceitual mais rígida. Isto é, quando estão em jogo temas sobre os quais há certo consenso popular e forte apelo social, parece legítimo recorrer a razões especiais que justifiquem a punição. No caso do Holocausto, a Corte iguala obrigações morais a obrigações legais por meio de instrumentos jurídicos cujo objetivo é proteger os princípios que organizam a convivência entre pessoas que sustentam crenças divergentes. O fato de sancionar a “negação simples do Holocausto” encontra resistência mesmo entre entusiastas do modelo alemão. Segundo Wilfried Brugger (2017, p. 133),

O problema com essas interpretações não é que elas não poderiam ser vistas como razoáveis ou plausíveis, mas sim que a Corte Constitucional Federal excluiu outras interpretações não puníveis baseadas, por exemplo, na ignorância, sem examinar outros meios menos restritivos para preservar a memória do Holocausto e assegurar a paz e a segurança dos judeus na Alemanha. Ao contrário, a Corte escolhe a variável punitiva da manifestação e o faz de forma bastante elaborada, ao passo que as alegações de liberdade de expressão em favor do manifestante quase não são desenvolvidas.

Os dois modelos apresentados seriam os polos entre os quais se situam boa parte dos sistemas de liberdade de expressão em regimes políticos democráticos – muito embora seja possível afirmar que a maioria deles se aproxima mais do modelo alemão. Resta claro tratar-se de dois modelos distintos de interpretação constitucional, que dão origem a sistemas opostos de liberdade de expressão. A discussão acima procurou evidenciar as ideias que organizam interpretações e julgamentos

acerca de controvérsias envolvendo o exercício da liberdade de expressão. Encontramos nas doutrinas estadunidense e alemã vantagens e desvantagens em termos dos princípios normativos que informam a percepção e a prática da livre expressão de ideias. Estão em disputa até mesmo os juízos formados em relação às consequências históricas de uma perspectiva mais ou menos simpática à regulação pública do discurso. A seguir, será analisada controvérsia recentemente examinada pelo STF brasileiro a fim de entender como as cortes no país vêm constituindo tradição peculiar sobre o fenômeno do discurso de ódio.

Brasil: liberdade de expressão e discurso de ódio religioso

Basta um breve exame das decisões tomadas pelas cortes superiores no Brasil para perceber que a interpretação vigente está próxima do sistema alemão de ponderação de interesses e valorização de uma ideia fundamental de dignidade humana. Há, portanto, uma presunção pelo entendimento de que, em casos envolvendo a liberdade de expressão, o papel reservado às cortes seria o de sopesamento de princípios e valores inevitavelmente concorrentes. Admite-se, portanto, que a liberdade de expressão seria um valor, entre outros, protegido pelo texto constitucional.

Podemos encontrar, contudo, aspectos em que a jurisprudência brasileira incorpora elementos que também estão presentes no sistema norte-americano. Tendo sido fruto do processo de redemocratização após a ditadura civil-militar, a Constituição de 1988 estabelece, em seu artigo 5º, inciso IX, a livre expressão de ideias como um dos pilares da construção de um regime democrático. A proteção à liberdade de expressão justifica-se por sua contribuição para a realização do autogoverno coletivo da sociedade, no escrutínio das decisões políticas e no processo de formação da opinião pública e da vontade democrática. Somente um amplo espaço livre de interferência para o intercâmbio argumentativo permitiria a experimentação e a crítica de diferentes valores e pontos de vista, de modo a aperfeiçoar as condições para o exercício da autonomia dos indivíduos.

Assim como nos Estados Unidos, o autogoverno aparece como razão subjacente para a formação de juízos em controvérsias envolvendo o livre discurso. As justificações elaboradas pelas cortes superiores no Brasil mencionam a proteção especial à expressão de ideias como instrumento fundamental à construção de uma sociedade democrática, em que o autogoverno se efetiva mediante a participação dos cidadãos e cidadãs na formulação da opinião pública e no julgamento das ações de seus representantes. O sistema brasileiro se configura, portanto, pela combinação de três elementos normativos, a saber: (a) uma relação entre liberdade de expressão e democracia; (b) o sopesamento de valores constitucionais; e (c) o reconhecimento da dignidade humana como um valor fundacional (anterior, subjacente aos próprios princípios constitucionais) (Macedo Júnior, 2017).

Parte da literatura percebe de maneira bastante negativa o sistema adotado no Brasil para o julgamento de casos acerca da liberdade de expressão. A crítica se dirige notadamente à falta de uma linha normativa mais estável e sofisticada nos julgamentos, decorrente de certa insuficiência no debate acadêmico e jurídico sobre os fundamentos da liberdade de expressão. Segundo o autor, o fato de as cortes superiores terem decidido punir o então candidato à presidência, Levy Fidelix, por proferir discurso homofóbico durante um debate entre os candidatos transmitido por televisão aberta e, ao mesmo tempo, terem permitido a realização da Marcha da Maconha, evidenciaria a falta de coerência em nossa prática jurisdicional. As decisões mais recentes se sustentariam, na visão de Macedo Júnior (2017), menos em um princípio teórico bem fundamentado, como seria o caso nos EUA, do que nas preferências ideológicas dos juízes de plantão:

A característica mais saliente a se reforçar é a falta de uma reflexão mais profunda e refinada que pudesse revelar alguma coerência teórica que estivesse por detrás destes casos. É difícil evitar a impressão de que os diferentes padrões adotados nessas decisões são, no final das contas, uma mera expressão dos vieses ideológicos que orientaram as preferências do juiz. Em outras palavras, é difícil encontrar argumentos jurídicos que possam corresponder

à exigência de integridade. Ao ler os casos, poder-se-ia facilmente concluir que as decisões foram ad hoc, ainda que algumas citações da teoria do balanceamento, apelos ao princípio da dignidade humana e doutrinas em voga pudessem servir de disfarce para uma mera discricionariedade forte (Macedo Júnior, 2017, p. 281, tradução nossa).

O paradigma que constitui o juízo do STF brasileiro acerca da liberdade de expressão é o caso *Ellwanger*, em que foi julgado *Habeas Corpus* (HC) impetrado pela defesa contra condenação pelo crime de racismo (HC nº 82.424/RS)⁷. Sigfried Ellwanger foi condenado nas cortes inferiores pela publicação e distribuição de material antissemita e apresentou recurso ao STF sustentando ser equivocado o enquadramento de sua sentença no crime de racismo, uma vez que os judeus não constituem uma “raça”. Ao decidir pela rejeição do HC, a corte argumentou que a própria ideia de raça é, em si, uma construção social e, portanto, o crime de racismo poderia ser reconhecido em casos envolvendo a distinção baseada no credo religioso – que, como a “raça”, seria uma construção político-social. Naquela ocasião, o Ministro Gilmar Mendes afirmou em seu voto que

Todos os elementos em discussão no presente processo levam-me à convicção de que o racismo, enquanto fenômeno social e histórico complexo, não pode ter o seu conceito jurídico delineado a partir do referencial raça. Cuida-se aqui de um conceito pseudo-científico, notoriamente superado. Não estão superadas, porém, as manifestações racistas aqui entendidas como aquelas manifestações discriminatórias assentes em referências de índole racial (cor, religião, aspectos étnicos, nacionalidade, etc.) (HC nº 82.424/RS).

Decidiu-se, portanto, que a promoção do discurso nazista por Ellwanger estaria em desacordo com o objetivo do legislador original,

⁷ Para além das justificações contidas no HC, pode-se aventar a hipótese de que o enquadramento do discurso antissemita como crime de racismo decorra da ausência de uma lei específica para sancionar expressões de ódio.

que estabeleceu como princípio ético-moral da letra constitucional o respeito à dignidade da pessoa humana. O ataque ao judaísmo foi considerado pelo STF como uma forma de discurso que não seria protegido pela Constituição. Ao tipificar a difusão de conteúdo antisemita como caso de discriminação racial – expresso na Lei nº 7.716/89 –, a maioria da corte entendeu que o direito à livre expressão não poderia justificar a anulação do processo. Nesse sentido, ficou estabelecido que “[...] a Liberdade de Expressão não constituiu justificativa para acobertar manifestações preconceituosas, nem incitar a violência e a intolerância contra grupos humanos” (Freitas; Castro, 2013, p. 351).

HC nº 146.303/RJ

Ministro Edson Fachin (relator)

Feitas as considerações sobre o modelo de interpretação de controvérsias relacionadas à liberdade de expressão que vem sendo construído no Brasil desde a redemocratização, passo agora à análise do pedido de HC julgado em março de 2018 pelo STF. O caso traz peculiaridades interessantes que iluminam parte dos argumentos discutidos neste trabalho. Ficam evidentes nos votos proferidos no HC nº 146.303/RJ o método de sopesamento de valores e interesses inscritos na Constituição, o esforço para a formação de uma jurisprudência coerente, bem como o desacordo acerca dos limites plausíveis ao princípio da liberdade de expressão.

A ação em tela foi impetrada pela defesa de Turiani da Hora Lores, pastor da Igreja Geração Jesus Cristo. Lores fora condenado nas instâncias inferiores pelo crime de incitação ao ódio religioso por expressar, em cultos transmitidos por diversos meios, insultos contra diversas denominações religiosas. Foram alvo das mensagens, entre outras, a Igreja Católica (“prostituta Católica”), o islamismo (“religião assassina”) e as religiões de matriz africana (“satanismo”). A defesa alegou tratar-se de discurso protegido pela liberdade de expressão e de consciência religiosa, princípios fundamentais da Constituição de 1988.

O voto do relator, ministro Edson Fachin, pela concessão do HC, foi vencido no plenário da segunda turma do tribunal. A argumentação de

Fachin segue caminho por vezes tortuoso. A primeira questão examinada é o enquadramento de expressões de ódio religioso no artigo 20 da Lei nº 7.716/89, que define a prática do racismo. São inscritos no artigo a conduta de “[...] praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional” (Brasil, 1988).

Em acordo com a jurisprudência fundamentada no caso *Ellwanger*, Fachin argumenta pela plausibilidade do enquadramento do discurso de ódio religioso como crime de racismo. Todavia, reconhece tratar-se de assunto sobremaneira delicado, na medida em que está em jogo o livre exercício da fé religiosa, outro princípio fundamental da Constituição Federal e de um Estado Democrático de Direito. Nas palavras do ministro,

[...] se, por um lado, é incontroverso que alcançar uma sociedade simultaneamente livre e tolerante constitui um dos objetivos da República, de outro, é preciso reconhecer a dificuldade da consecução dessa finalidade em um cenário permeado por dogmas intocáveis, inconciliáveis e que têm fundamentos eminentemente emocionais e dissociados de verificações racionais (Brasil, 2018, p. 9).

No clássico *Sobre a liberdade*, em seu capítulo 2, Mill (2002) afirma haver uma relação inextricável entre a liberdade de consciência e a liberdade de expressão. Nesse sentido, a realização plena da livre consciência exige concomitantemente a proteção à liberdade de expressar as crenças que orientam a conduta de indivíduos e grupos. Esse seria o caso da liberdade religiosa, que, segundo Fachin, “[...] abrange o livre exercício de consciência, crença e culto. Ou seja, alcança a escolha de convicções, de optar, ou não, por determinada religião, de empreender proselitismo e de explicitação de atos próprios de religiosidade” (Brasil, 2018, p. 11).

Tendo em vista que a liberdade religiosa aparece como fundamento constitucional basilar e a liberdade de expressão é condição de possibilidade para a sua plena efetivação, a liberdade de expressão religiosa mereceria proteção excepcional mesmo em relação a outros atos expressivos. Configura-se, assim, no voto do ministro, o tipo de colisão de interesses peculiar ao nosso sistema de controle de constitucionalidade.

Dessa consideração, emana o caráter excepcional do voto do ministro relator. Segundo Fachin, um dos elementos constitutivos de certas religiões, entre elas o cristianismo, é o caráter universalista, isto é, o exercício pleno de sua crença demanda espaço para a reprodução do proselitismo e a conversão de outros membros da comunidade à fé considerada verdadeira. Não devem sofrer interferência do Estado as estratégias necessárias a tal empreendimento, entre elas, a crítica e a desconstrução de falsas doutrinas. Portanto, “[...] tolher o proselitismo indispensável à consecução das finalidades de religiões que se pretendem universais configuraria, ao fim e ao cabo, o ataque ao núcleo essencial da liberdade de expressão religiosa” (Brasil, 2018, p. 14-15).

Recorrendo à formulação de Norberto Bobbio em *Elogio da serenidade*, o voto sustenta que a criminalização do exercício de “desigualação” só se justifica na medida em que a distinção pretendida ultrapasse a mera hierarquização e defenda o jugo e a eliminação do outro. Além das distinções de caráter cognitivo e valorativo, seria necessário comprovar que o discurso religioso legitima “[...] dominação, exploração, escravização, eliminação, supressão ou redução de direitos fundamentais do diferente que compreende inferior” (Brasil, 2018, p. 22). Os discursos pelos quais foi imputado o pastor Turiani, na interpretação do ministro relator, teriam menos o sentido de dominar ou eliminar os adeptos de outras religiões do que o de oferecer a salvação em acordo com o que estipula a palavra revelada em livro sagrado – não se configurando, assim, expressão discriminatória que possa justificar sanção de caráter penal. Conclui-se, então, que

[...] a afirmação de superioridade da crença professada pelo paciente, apesar de indiscutivelmente intolerante, pedante e prepotente, além de certamente questionável na própria ambiência em que explicitada, encontra guarida na liberdade de expressão religiosa e, em tal dimensão, não preenche o âmbito proibitivo da norma penal incriminadora (Brasil, 2018, p. 26).

Ministro Celso de Mello

Representando o voto divergente, que acabou por alcançar maioria neste julgamento, o ministro Celso de Mello inscreve em seu argumento razões presentes em diversas tradições do pensamento do político e da jurisprudência acerca da liberdade de expressão. Ao examinar o recurso apresentado ao STF, o então decano da corte expressa novamente os valores mencionados na breve revisão da jurisprudência brasileira, a saber, uma ideia de autogoverno e a dignidade da pessoa humana. Contudo, ao contrário do relator, Celso de Mello toma como ponto de partida para a formação de seu juízo a imprescindibilidade da tolerância para a constituição de uma sociedade democrática, livre e aberta ao pluralismo. O respeito à alteridade, segue o ministro, seria princípio estrutural do Estado Democrático de Direito e condição de possibilidade para a realização dos valores inscritos na carta constitucional de 1988 (Brasil, 2018, p. 61).

Sem desconsiderar a importância de se proteger a liberdade de expressão e, especialmente, a liberdade confessional, em todas as suas manifestações, da interferência do poder coercitivo do Estado, Celso de Mello lança luz sobre o valor da limitação recíproca no exercício dessas liberdades:

[...] a livre expressão de ideias, pensamentos e convicções, em sede confessional, não pode e não deve ser impedida pelo Poder Público ou por grupos antagônicos nem pode ser submetida a ilícitas interferências do Estado, de qualquer cidadão ou, ainda, de instituições da sociedade civil (Brasil, 2018, p. 62).

Ainda que não se possa exigir a renúncia às próprias convicções e nem que alguém se abstenha de defendê-las apaixonadamente – ou talvez justamente por não se poder fazer tal exigência –, uma sociedade democrática tem com um de seus pressupostos a convivência entre uma diversidade de opiniões e crenças. O reconhecimento e aceitação do pluralismo continua sendo, para o ministro, o caminho exclusivo para se evitar a marginalização e a violência contra grupos vulneráveis. Dessa maneira, não

obstante o direito à livre expressão do pensamento seja princípio fundador de nosso ordenamento jurídico e garantia democrática imprescindível, por vezes, ele entra em choque com outros valores protegidos pela Constituição, como o direito de outros indivíduos à “incolumidade de seu patrimônio moral” (Brasil, 2018, p. 65).

Celso de Mello argumenta, então, pela exclusão de expressões de incitamento ao ódio da cobertura constitucional. O Pacto de San José da Costa Rica, que inaugurou a Convenção Americana de Direitos Humanos, retirou todas as formas de apologia ao ódio racial, nacional e religioso da estrutura de proteção à livre expressão do pensamento. Tal exceção teria sido reconhecida pela magistratura brasileira, segundo o ministro, entre outros casos, na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 187/DF, que referendou a natureza não absoluta do princípio da liberdade de expressão. Em sua interpretação, portanto, o Estado poderia, legitimamente, sancionar determinadas manifestações do pensamento quando se verifica a violação de outros valores fundamentais de uma sociedade democrática. Nos diz o decano que

[...] pronunciamentos, como os de que trata este processo, que extravasam os limites da prática confessional, degradando-se ao nível primário do insulto, da ofensa e, sobretudo, do estímulo à intolerância e ao ódio público contra fiéis de outras denominações religiosas, não merecem a dignidade da proteção constitucional que assegura a liberdade de expressão do pensamento, que não pode compreender, em seu âmbito de tutela, manifestações revestidas de ilicitude penal (Brasil, 2018, p. 69).

Como sói ocorrer em nossa prática jurisdicional, o julgamento ora sob exame admite como inelutável o choque entre valores constitucionais fundamentais. O voto do relator, como vimos, sugere explicitamente que estaríamos diante de mais uma controvérsia em que caberia à corte promover certo equilíbrio entre princípios concorrentes. No entanto, para Celso de Mello, esse não seria o caso do recurso apresentado ao STF, pois à norma constitucional que protege a liberdade de expressão subjaz a exi-

gência de se preservar o princípio da dignidade humana, que seria uma limitação externa ao princípio inscrito no texto constitucional. Caberia à corte, assim, a fim mesmo de bem interpretar o direito à livre expressão, desencorajar o incitamento ao ódio religioso por meio do discurso.

Resta evidente, no voto do ministro Celso de Mello, que o STF, em sua maioria, acede à restrição de discursos cujo conteúdo pode incitar o ódio, pois estes afetariam a coexistência de liberdades fundamentais. Tal conclusão, segue o ministro, estaria referendada mesmo na tradição estadunidense, que, em *Virginia v. Black et al.*, teria acolhido na interpretação da Primeira Emenda a possibilidade de punir o ato de queimar uma cruz, “[...] um iniludível símbolo de ódio destinado a transmitir àqueles a quem se dirige tal mensagem o propósito criminoso de ameaçar” (Brasil, 2018, p. 71)⁸.

O ministro conclui seu voto exaltando o papel do Supremo de fazer prevalecer a dignidade humana, pois, de outra sorte, poderia tergiversar na defesa da civilização contra a barbárie. Para ele, o próprio respeito à liberdade religiosa exige que se imponha a tolerância à diversidade de crenças e a proteção aos grupos religiosos, sejam eles majoritários ou minoritários, mas, sobretudo, os que estão em situação de vulnerabilidade. Dessa maneira, a corte estaria sendo coerente com o precedente estabelecido no caso *Ellwanger* e com a estrutura institucional emanada pelo legislador ordinário.

Considerações finais

O trabalho examina o tema do discurso de ódio a partir de argumentos presentes na filosofia política e em jurisprudências concorrentes sobre a melhor forma de examinar conflitos envolvendo a livre expressão de ideias. A revisão da literatura que se debruça sobre o sistema brasileiro evidencia uma aproximação com a prática formulada na Alemanha – e,

⁸ Em *Virginia v. Black*, de 2003, a Suprema Corte norte-americana, em uma apertada decisão (6-3), julgou que leis que sancionassem o ato de queimar a cruz cuja intenção fosse intimidatória não violariam a Primeira Emenda. Ver em: <https://www.law.cornell.edu/supct/html/01-1107.ZO.html>.

ademais, no sistema internacional e em outros regimes democráticos. Embora certos elementos do sistema estadunidense também estejam presentes, como a associação entre a liberdade de expressão e o autogoverno, o STF incorpora a ideia de dignidade humana como valor subjacente ao texto constitucional e se vale do sopesamento de valores como método de interpretação privilegiado.

Parte da literatura tem criticado decisões recentes das cortes superiores no Brasil na medida em que faltaria aos argumentos apresentados uma reflexão teórica mais bem fundamentada, que poderia contribuir para a formulação de princípios mais coerentes e dar ensejo a uma previsibilidade maior na prática jurisdicional. Tais decisões sinalizariam o uso pouco apropriado da estratégia de sopesamento de valores e representariam, em última instância, apenas as preferências ideológicas dos juízes responsáveis. Nesse sentido, o modelo norte-americano aparece como horizonte a orientar uma transformação na formação de juízos sobre controvérsias relacionadas à liberdade de expressão. O sistema estadunidense realizaria, justamente, aquilo que carece ao modelo brasileiro, a saber, uma sofisticada fundamentação teórica e uma integridade no julgamento de *hard cases*. O resultado seria o fortalecimento da democracia mediante a constituição de um mercado livre de ideias e de uma cidadania informada e aberta a criticar os fundamentos da cooperação social (Macedo Júnior, 2017).

Embora a análise do HC nº 146.303/RJ explicita o desacordo entre os ministros da segunda turma do STF em relação à interpretação do tipo de proteção constitucional ao discurso religioso, a leitura do acórdão parece-me evidenciar um esforço para a formação de um juízo robusto e coerente em relação à jurisprudência da corte. A referência ao caso *Ellwanger* e a outras decisões do tribunal envolvendo controvérsias relativas ao discurso religioso não permitem afirmar que estamos diante de uma decisão meramente discricionária. Mesmo reconhecendo a possibilidade de maior aprofundamento teórico para a constituição de princípios e “desafios” mais exigentes acerca da regulação do discurso, as razões apresentadas no julgamento não estão, em absoluto, desprovidas de sustentação teórica. A ideia de dignidade humana, ainda que seja de complexa fundamentação, não deve ser, por isso, pura e simplesmente descartada de jul-

gamentos envolvendo a incitação ao ódio e a violação das bases sociais do autorrespeito. Nesse aspecto, o recurso ao equilíbrio de interesses aparece como estratégia profícua na medida em que reconhecemos o pluralismo de valores e a impossibilidade de uma hierarquização fixa e estável dos princípios constitucionais.

Por fim, quando pensamos nas consequências das decisões tomadas nos EUA, na Alemanha e no Brasil, não me parece apropriado considerar o modelo norte-americano superior em relação aos seus pares. Em primeiro lugar, do ponto de vista mais restrito, o resultado alcançado por uma decisão como a do caso *Skokie* é sobremaneira contingente. De certo modo, a reação contrária da sociedade demonstra haver, nos EUA, forte rejeição ao nazismo. No entanto, se pensarmos na permissibilidade conferida pela Suprema Corte a formas de expressão de cunho racista, poderíamos sugerir sua corresponsabilidade em eventos singulares da história norte-americana, como os eventos em Charlottesville e, mais recentemente, o caso George Floyd.

Ademais, as nuances presentes na jurisprudência brasileira parecem elucidativas de um tratamento até mais minucioso do que o juízo formulado na Suprema Corte, cujos “desafios” mobilizados em *hard cases* vão sendo modificados ao longo do tempo e nem sempre encontram consenso entre os membros da corte. Quando condena o então candidato à presidência, Levy Fidelix, por incitação ao ódio contra a comunidade de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, *Queers*, Intersexos, Assexuais e mais (LGBTQIA+), mas, ao mesmo tempo, permite a realização de atos como a Marcha da Maconha, a corte brasileira está reconhecendo que esses discursos têm natureza distinta e devem ser julgados dessa maneira. Enquanto Fidelix expressa, em um debate entre candidatos à presidência transmitido pela televisão aberta, discurso de preconceito contra um grupo social vulnerável, a Marcha da Maconha representa movimento de contestação a uma lei considerada injusta. No modelo norte-americano, possivelmente, os dois casos seriam examinados sob a mesma lente.

Referências

BAKER, C. Edwin. *Human Liberty and Freedom of Speech*. United Kingdom: Oxford University Press, 1989.

BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. In: HARDY, Henry (org.). *Isaiah Berlin: Liberty*. 2nd ed. United Kingdom: Oxford University Press, 2002. p. 166-217.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Ordinário em Habeas Corpus 146.303 Rio de Janeiro*. Recurso ordinário em habeas corpus. Denúncia. Princípio da correlação. Observância. Trancamento da ação penal. Descabimento. Liberdade de manifestação religiosa. Limites excedidos. Recurso ordinário não provido. Relator: Min. Edson Fachin, 6 de março de 2018. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=747868674> Acesso em: 27 set. 2020.

BRUGGER, Winfried. Proibição ou proteção do discurso do ódio? Algumas observações sobre o direito alemão e o americano. *Direito Público*, Brasília, DF, v. 4, n. 15, p. 117-136, jan.-fev.-mar. 2007.

CASARIN, Júlio Cesar. *Democracia e liberdade de expressão: contribuições para uma interpretação política da liberdade de palavra*. 2009. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. 3. ed. Tradução: Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Biblioteca jurídica WMF).

FISS, Owen. *A ironia da liberdade de expressão: estado, diversidade e regulação na esfera pública*. Tradução: Gustavo Binbenojm e Caio Mário da Silva Pereira Neto. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

FRANCISQUINI, Renato. *Democracia, liberdade de expressão e o valor equitativo das liberdades comunicativas*. 2014. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

FREITAS, Riva Sobrado de; CASTRO, Matheus Felipe de. Liberdade de expressão e discurso do ódio: um exame sobre as possíveis limitações à liberdade de expressão. *Seqüência*, Florianópolis, n. 66, p. 327-355, jul. 2013.

MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. Freedom of expression? What lessons should we learn from US experience? *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 274-302, Jan.-Abr. 2017.

MEIKLEJOHN, Alexander. *Free speech and its relation to self-government*. New York: Harper & Brothers, 1948. Disponível em: <http://digital.library.wisc.edu/1711.dl/UW.MeikFreeSp>. Acesso em: 22 set. 2020.

MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

POPPER, Sir Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução: Milton Amado. São Paulo: EdUSP, 1974.

SUNSTEIN, Cass R. *Democracy and the Problem of Free Speech*. Florence, MA: Free Press, 1995.

WALDRON, Jeremy. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

CRISEDADEMOC

RACIACRISEDA

DEMOCRACIACR

ISEDADEMOCRA

CIACRISEDADEM

OCRACIACRISED

CAPÍTULO 6

A injustiça do imperialismo cultural: o caso dos povos indígenas na América do Sul

Sebastián Rudas

As controvérsias em torno da diversidade cultural na América Latina concentram-se, em grande parte, pela possibilidade de estabelecer termos justos de associação entre os Estados e os povos indígenas. A maioria dos países já implementou direitos multiculturais para esses povos, garantindo a autodeterminação, a aplicação da lei consuetudinária, o multilinguismo e cotas étnicas para a representação política. Essas medidas multiculturais têm recebido, no entanto, avaliações variadas. Charles Hale (2002), por exemplo, argumenta que essas políticas foram uma medida *top-down* com pouco impacto benéfico para as populações indígenas, sendo apenas sinalizações superficiais de compromisso com a proteção da diversidade cultural. Segundo ele, as medidas multiculturais apaziguam as reivindicações radicais dos movimentos sociais indígenas, permitindo a implementação de políticas neoliberais, estas sim contrárias aos interesses dos povos indígenas. Em contrapartida, Donna

Lee Van Cott (2006, p. 288) afirma que “o reconhecimento estatal de um conjunto modesto de demandas culturais incentiva demandas mais radicais”, permitindo assim que movimentos sociais indígenas bloqueiem políticas neoliberais. Na Colômbia, por exemplo, a organização indígena U’wa opôs-se com sucesso a campanhas de exploração de petróleo em território indígena, realizadas em parceria pela Ecopetrol, a maior empresa estatal do país, e pela multinacional canadense Oxy¹. Da mesma forma, os Waraoni, no Equador, resistiram com sucesso à exploração de petróleo em seu território, também autorizada pelo Estado. Questões de posse, ocupação, exploração e uso da terra permanecem sem solução, e conflitos violentos envolvendo o crime organizado contra os indígenas são frequentes.

Independentemente da avaliação das medidas multiculturais promovidas na América Latina, é inegável que a aprovação e implementação de políticas multiculturais, bem como a atenção às reivindicações dos povos indígenas, tornaram-se temas fundamentais dos debates democráticos em vários países da região. A maioria dos países, governados tanto pela esquerda quanto pela direita, ratificou seu compromisso com a aprovação de políticas multiculturais. Mesmo no Chile, um dos países com maior resistência à implementação de políticas multiculturais, a assim denominada “questão indígena” ocupa um lugar central nos debates constitucionais em curso. O grande número de bandeiras Mapuche presentes nas manifestações populares de 2019, em consonância com o atual processo constituinte, é testemunha da importância que o multiculturalismo tem adquirido nesse país nos últimos anos.

É possível confirmar que o multiculturalismo faz parte central da cultura democrática da região ao observarmos qual é a oposição mais radical que esse tipo de medida recebe. Geralmente, essa oposição provém da direita autoritária, possivelmente o único movimento político que ainda insiste em defender medidas que promovem a assimilação cultural. Essa oposição serve, primeiramente, para nos lembrar que ainda existe uma força política que promove medidas de assimilação, muitas vezes sob bases exclusivamente racistas. Apesar do consenso no nível teórico

¹ Para uma análise rigorosa do caso, ver: Uribe (2005).

e da legislação existente na região, não se pode presumir que as defesas sólidas das regras multiculturais estejam garantidas no nível político. Em segundo lugar, a oposição da extrema direita às medidas multiculturais também serve para evidenciar que o consenso democrático atual pressupõe a implementação de algum tipo de medidas multiculturais. Existem desacordos, mas o fato é que, na atualidade, a ideia de uma sociedade democrática justa não pode ignorar a necessidade de reconhecer arranjos institucionais que garantam direitos multiculturais aos povos indígenas.

Neste capítulo, meu interesse é analisar uma possível objeção a uma maneira comum de conduzir debates sobre justiça em relação aos povos indígenas. A crítica pode ser formulada, em primeira instância, em termos relativamente familiares ao senso comum, a saber, que as propostas de termos para uma associação justa entre o Estado e os povos indígenas são desenvolvidas a partir da perspectiva cultural hegemônica. Consequentemente, elas são necessariamente parciais ou insuficientemente interculturais. Por exemplo, espera-se frequentemente que os povos indígenas “falem” a linguagem dos direitos econômicos individuais, do desenvolvimento capitalista, da extração de recursos, do empreendedorismo, das atividades econômicas ecoturísticas ou da integração a um *ethos* social neoliberal. Essa expectativa pode ser interpretada como uma projeção dos povos indígenas como *sujeitos* capitalistas, ou seja, como trabalhadores de baixa qualificação, ou como *objetos* capitalistas, ou seja, como destinos turísticos. A expectativa de integração a um *ethos* social neoliberal é uma instância do que chamarei neste capítulo de “imperialismo cultural”. Meu objetivo é explicar por que o imperialismo cultural é uma forma de injustiça, bem como de avaliar em que medida está presente na forma como costuma-se pensar sobre multiculturalismo no contexto da América Latina.

O capítulo tem como ponto de partida, na primeira seção, a importante definição de “imperialismo cultural” da filósofa Iris Marion Young. Mostra-se que defesas do direito de autodeterminação dos povos indígenas implicitamente pressupõem a rejeição do imperialismo cultural. Um pressuposto implícito no argumento a favor da autodeterminação dos povos indígenas é a importância de garantir que no desenvolvimento

autônomo de instituições, normas e costumes por parte dos povos indígenas não esteja pressuposto um destino comum com a consolidação de instituições e valores próprios das democracias modernas existentes na maioria dos países latino-americanos. Acredito que a noção de imperialismo cultural é útil para compreender por que é comum entre os povos indígenas reivindicar o direito de ser *diferente* e evidenciar seu ceticismo em relação à aceitação das instituições próprias das democracias constitucionais modernas – ou seja, as instituições democráticas dos Estados dos quais são cidadãos.

Na sequência, identificam-se três exemplos que ilustram como os povos indígenas na América Latina sofrem a injustiça do imperialismo cultural. Em primeiro lugar, descreve-se a crença das elites étnicas/econômicas de que os povos indígenas eventualmente se integrarão à força de trabalho do país. Em segundo lugar, descreve-se a suposição dessas mesmas elites de que a soberania legítima sobre a terra e seus recursos não reside, em última instância, nos povos indígenas, mas na nação brasileira. Em terceiro lugar, descreve-se a prática comum de “esencializar” as populações indígenas como mecanismo de condicionalidade dos direitos multiculturais. Por fim, o capítulo termina com uma descrição que identifica que a injustiça do imperialismo cultural reside na sua base anti-igualitária.

Em termos positivos, o capítulo argumenta que a defesa do direito de autodeterminação dos povos indígenas, baseada na rejeição do imperialismo cultural, implica o reconhecimento da possibilidade legítima de desenvolvimento de instituições, normas e costumes que destoam dos valores dominantes das democracias constitucionais defensáveis na América Latina. Isso significa que as expectativas que negam esse direito à diferença são exemplos da injustiça do imperialismo cultural.

O que é o imperialismo cultural

Na filosofia política contemporânea, é comum encontrar preocupações com relação às práticas e tradições culturais “não liberais” presentes em sociedades que não são liberais. Ou seja, trata-se de preocupações

em relação a práticas, tradições e normas sociais que vão contra a proteção da integridade e liberdade individuais. Como resultado, há uma crescente literatura nas teorias de justiça atuais sobre o multiculturalismo que questiona os meios legítimos para ‘liberalizar’ sociedades não liberais de maneira legítima. Frente a uma comunidade onde arbitrariedades são cometidas, questiona-se que tipo de medidas pode ser adotadas para modificar esse comportamento. Atualmente, há um certo consenso de que os Estados têm boas razões para tolerar instituições e práticas não liberais nas minorias nacionais que habitam o seu território. Por exemplo, é tolerável que, no interior das comunidades, a igualdade de oportunidades não seja um valor incondicionalmente protegido. Isso não significa, no entanto, que a obrigação moral de promover a eliminação de práticas opressivas seja dispensada. No mínimo, a obrigação de apoiar a construção de instituições justas permanece, inclusive, em contextos de opressão generalizada e de ausência institucional capaz de garantir justiça. Em contextos em que existe a obrigação de tolerância de práticas consideradas injustas ou imorais, o dever natural de ajudar a criar instituições justas quando não há ou quando são muito fracas não deixa de existir (Kymlicka, 1996; Rawls, 1999).

É possível identificar um problema com essa forma de pensar a ideia de tolerância em contextos de diversidade cultural. Expressado em termos próprios da tradição liberal, o problema consiste em que essa visão de tolerância parece incluir um requerimento normativo impossível de ser satisfeito, a saber, a tolerância do que é considerado como intolerável. Esse problema é evidenciado pelo fato de que, com frequência, dá a impressão de que o único tipo de instituições e práticas não liberais – ou seja, o tipo de instituições e práticas que seriam toleradas – são especificamente do tipo que as concepções liberais da justiça rejeitam de forma categórica. Em outras palavras, na tradição filosófica liberal, dá a impressão de que a única maneira de pensar em uma sociedade não liberal é imaginar que ela defende as assim chamadas “restrições internas”, ou seja, a restrição da autonomia individual dos integrantes do grupo em nome de valores coletivos considerados como de maior importância.

Se esse modo de descrever grupos culturais não liberais for tomado como o único possível, então estamos diante do que neste capítulo é denominado de “injustiça do imperialismo cultural”. Para os povos indígenas, deve ser possível não apenas determinar seu próprio futuro, pois isso está garantido no reconhecimento do direito à autodeterminação, mas também deve ser possível determinar o próprio futuro em uma direção que não coincide com o caminho seguido pelas democracias liberais. Não há motivos para pensar que as concepções de justiça desenvolvidas pelos povos indígenas devem coincidir exatamente com as concepções da justiça próprias da tradição filosófica do liberalismo democrático. A democracia liberal oferece apenas uma possibilidade de realizar a justiça, ou, no caso, uma família de concepções razoáveis da justiça. Ao exercer a autodeterminação, os povos indígenas podem encontrar sua própria forma de realizar um ideal objetivamente defensível de justiça. A resistência ao imperialismo cultural é tanto uma forma de expressar essa ideia quanto de criticar o universalismo liberal sobre a justiça e o bem.

No seu livro *Justice and the Politics of Difference* (1990), Iris Marion Young identifica o que ela considera como as “cinco faces da opressão”: exploração, marginalização, ausência de poder, imperialismo cultural e violência. O imperialismo cultural é definido como a “[...] universalização tanto da experiência quanto da cultura do grupo dominante, estabelecendo-se como norma” (Young, 1990, p. 59). Isso significa que os valores estéticos, morais, políticos e sociais do grupo dominante passam a ser considerados como o “senso comum”, o que sugere que se espera que orientem as crenças de todos e todas sobre o que fazer e pensar. Young afirma que os povos indígenas são vítimas do imperialismo cultural, mas ela não desenvolve um argumento explícito mostrando o porquê. Para entender melhor as razões dela para fazer tal afirmação, é útil tentar tornar explícito o que está implícito na definição de Young.

Um elemento importante na definição é a identificação de um processo de normalização e universalização de uma cultura. Uma prática comum nesses processos é o policiamento da aceitação e do respeito ao sistema de normas imposto de forma imperialista. Se uma determinada norma é considerada universal ou *normal*, então podemos nos perguntar o

que acontece quando alguém não a segue. Nesse caso, poder-se-ia pensar que não há necessidade de policiamento, pois não haveria não conformistas. No entanto, isso é evidentemente improvável, pois sempre existem pessoas que não seguem o que é considerado *normal*. Essas pessoas são, com efeito, penalizadas por não seguir as normas dominantes. Práticas religiosas não normais, práticas sexuais não normais, formalizações não normais da vida familiar, categorias de gênero não normais, formas não normais de troca econômica ou formas não normais de participação em processos de tomada de decisão coletiva são todas vulneráveis à repressão e podem ser policiadas tanto pelo direito quanto pelas normas sociais. A conformidade a valores “universais” não é independente da submissão à coerção. Essa forma de imposição da homogeneidade cultural é o que Young identifica como imperialismo cultural.

Considere o exemplo da cidade de Monguí, nos Andes colombianos. Monguí era uma população relativamente isolada, conhecida por sua arquitetura pitoresca e sua cultura típica andina. Nos últimos anos, a penetração da internet na cidade, juntamente com as condições relativamente favoráveis do país em relação ao crescimento e estabilidade econômicos, transformou o estilo de vida da população. Agora um destino turístico, a oferta cultural na cidade mudou, pois está voltada para satisfazer as expectativas dos turistas assim como a nova demanda de bens por parte dos habitantes originários de Monguí. Em um curto período, a cidade, antes relativamente remota e desconhecida, transformou-se em um destino turístico vibrante e culturalmente rico. O que, há alguns anos, era considerado *normal*, não corresponde à nova realidade de Monguí. É provável que as normas sociais e expectativas culturais também tenham mudado. Como relatado em outras regiões que passam por transformações econômicas e culturais como consequência de mudanças nos padrões migratórios, bem pode ser o caso de que as gerações mais velhas não reconheçam esse “novo normal” como a “sua” normalidade.

A transformação na cultura de Monguí pode ser considerada como um exemplo de imperialismo cultural. No entanto, essa avaliação pode ser resistida. Como mencionado anteriormente, o termo “imperialismo cultural” tem como propósito caracterizar uma injustiça. É provável que a

transformação de Monguí, embora radical, não tenha resultado em perda moral. O processo cultural pelo qual Monguí passou pode ser descrito como um processo de transformação radical, que não necessariamente deve ser entendido como uma instância de injustiça. Por que não pensar que o processo em andamento é um de troca cultural e interações cosmopolitas? Pode ser tentador descrever a mudança em Monguí como resultado de interações normais e voluntárias com a economia maior. Além disso, é ingênuo esperar que uma população como a de Monguí, a menos de 150 km da capital, não interaja com a sociedade circundante e que essas interações não tragam mudanças. É possível que a mudança cultural seja positiva, como frequentemente afirmado em contextos que destacam os benefícios dos intercâmbios culturais promovidos pelas migrações. É possível que Monguí se beneficie da inovação e experimentação com o contato com novas influências culturais. Normas sociais opressivas, porém bem consolidadas na população, podem ser contestadas por suas vítimas. O intercâmbio cultural pode promover abertura a novas formas de organização social que não dependem da subordinação de alguns setores da população. Normas sociais mais igualitárias podem ser socializadas. A interação entre grupos diferentes tem a consequência de que cada grupo influencia o outro, enriquecendo suas respectivas culturas.

Adicionalmente, é possível argumentar que a cultura de Monguí ainda é genuinamente monguineana. Esse é um ponto crucial, pois parte do fenômeno do imperialismo cultural é que o grupo receptor perde sua própria cultura. A preservação da cultura monguineana pode ser identificada no fato de que foram os membros de Monguí que lideraram o processo de abertura ao mundo². Mesmo no caso de a mudança ter sido tão radical que não é mais possível reconhecer o antigo Monguí nas práticas e tradições culturais atuais, ainda é possível argumentar que a cultura de Monguí foi preservada, na medida em que foi um processo realizado por pessoas de Monguí³. Se a mudança na composição cultural de uma comu-

² Aqui estou seguindo a explicação de Alan Patten (2014, p. 50-57) sobre o *social lineage account* para explicar como uma cultura é preservada apesar de mudanças radicais.

³ De fato, é provável que os investidores da capital e das regiões mais ricas próximas sejam os responsáveis por impulsionar a mudança em Monguí. Nesse caso, será mais

nidade é o resultado de ações livres por parte de seus integrantes, então pode ser implausível afirmar que o que ocorreu é uma imposição cultural. Nessas circunstâncias, seria possível dizer que não estamos testemunhando um caso de imperialismo cultural, mas um caso de troca ou de transformação cultural. É verdade que não foi uma troca igualitária, pois uma cultura mudou em uma extensão muito maior do que a outra, que, de fato, pode não ter sofrido nenhuma mudança. No entanto, as trocas culturais não precisam ser igualitárias para serem aceitáveis.

Por todos esses motivos, é importante explicar com maior detalhe o que faz com que casos como o de Monguí sejam exemplos do fenômeno aqui denominado de imperialismo cultural. Monguí ilustra um caso em que uma cultura dominante e hegemônica – a cultura promovida pela maior abertura econômica – é estabelecida como a norma em uma população com instituições culturais mais fracas e, conseqüentemente, uma cultura com menos *status*. Para explicar por que esse é um fenômeno de imperialismo cultural, é útil revisar novamente as ideias de Young. De acordo com essa filósofa, o *ethos* social das democracias liberais – sua cultura de civilidade, racionalização e busca individual do bem – longe de ser neutro e imparcial em relação a todas as concepções do bem das sociedades contemporâneas, constitui o *ethos* social de uma burguesia branca, masculina, sem deficiência e heterossexual (Young, 1990). A normalização desse *ethos* social consiste na universalização dos seus valores básicos. No caso de Monguí, podemos identificar que, à medida que a difusão da internet avança entre a população, também avança uma cultura hegemônica, movida pelos valores de uma sociedade capitalista. Idealmente, o processo é acompanhado por uma cultura de civilidade, racionalização e busca individual do bem que os teóricos das democracias liberais proclamam⁴. Como mencionado anteriormente, o processo pode conduzir à normalização de valores próprios de uma cultura cosmopolita, aberta a diferenças e trocas culturais. Valores tradicionais podem ser derruba-

difícil sustentar a afirmação de que a cultura de Monguí foi preservada apesar da mudança radical.

⁴ No entanto, não há motivos para pensar que a penetração da internet não irá promover valores antidemocráticos.

dos pelos valores de uma cultura cosmopolita e igualitária. Por exemplo, valores patriarcais, tão profundamente enraizados entre os habitantes de Monguí, podem ser contestados por um *ethos* potencialmente mais igualitário que vem com a interconexão mundial. A cultura provincial de Monguí agora é bastante similar à cultura de Bogotá, que, por sua vez, é bastante ocidentalizada – embora conservadora.

É importante registrar que a descrição de Young sobre o *ethos* liberal não corresponde ao que é comumente considerado como o *ethos* liberal defendido na filosofia política denominada de liberal. De acordo com essa visão, o liberalismo está profundamente relacionado com o reconhecimento da diversidade e uma atitude aberta à inovação promovida pelo pluralismo. Uma boa parte da teorização sobre o liberalismo contemporâneo consiste em caracterizar o assim chamado “fato do pluralismo razoável” e em mostrar a importância de reconhecer que uma sociedade só poderá ser justa se conseguir acomodar esse pluralismo. É por esse motivo que o liberalismo contemporâneo está necessariamente comprometido com a promoção de uma sociedade de iguais, na qual convivem equitativamente diversas raças, etnicidades, preferências sexuais, identidades de gênero, religiões, e assim por diante. Contrariamente a uma imagem comum sobre o liberalismo, as teorias normativas contemporâneas sobre esta tradição enfatizam a importância da solidariedade e, portanto, a necessidade de procurar termos de cooperação tais que conflitos de classe e relações de exploração sejam abolidos. O liberalismo contemporâneo, pelo menos em sua versão mais influente a partir da segunda metade do século XX – ou seja, na versão fortemente influenciada pela proposta de John Rawls (1999, 2005) – está fortemente comprometido com o estabelecimento de garantias para que ninguém seja impedido de participar adequadamente, e como um igual, na sociedade. Em resumo, o ideal de justiça do liberalismo definitivamente não é o que Young (1990) atribui a ele. De fato, poderíamos esperar do liberalismo a oposição à promoção de uma cultura branca, masculina, sem deficiências, heterossexual e burguesa.

Esta, parece-me, é uma resposta justa à crítica de Young. Ainda assim, vale destacar que a nova cultura de Monguí se assemelha mais à descrição do liberalismo de Young (1990) do que à descrição dos liberais de

uma sociedade ideal. Ou seja, embora a descrição do liberalismo de Young não seja precisa, ela é útil para descrever o resultado do intercâmbio cultural dessa população. A abertura econômica promoveu mudanças na cidade, mas é claro que ela está longe de ser uma utopia cosmopolita: Monguí não é um exemplo de consolidação de uma cultura liberal e não hierárquica. Pelo contrário, Monguí parece ilustrar exatamente o que Young (1990) descreve como imperialismo cultural. Sua abertura econômica, apesar de ter sido, provavelmente, promovida por membros da comunidade, é um processo amplamente liderado por suas elites, que são, em sua maioria, brancas, masculinas, com funcionalidades corporais consideradas não deficientes, heterossexuais e burguesas (ou simplesmente abastadas). Elas são as principais beneficiárias das mudanças, e sua nova visão de mundo é a que, no final das contas, será normalizada. Nesse exemplo, a transformação não é o resultado de um movimento de “baixo para cima” liderado por movimentos sociais que conseguiram ocupar posições de poder, trazendo assim transformação social que incluiu maior integração econômica com a sociedade em geral. O incremento na participação de Monguí na cultura dominante do país consiste no alinhamento cultural de suas elites com essa cultura dominante. Analisado sob essa perspectiva, a definição de imperialismo cultural de Young (1990) é adequada como uma descrição e avaliação do tipo de mudança que ocorreu em Monguí.

Podemos concluir que Monguí é um exemplo de imperialismo cultural. No entanto, há outra objeção a ser considerada: não é evidente que se trate de um caso que realmente provoque um profundo senso de injustiça. Embora a transformação na cidade tenha introduzido novas relações sociais, a objeção afirma que seria exagerado afirmar que se trata de um exemplo evidente de injustiça que, por isso mesmo, necessite de atenção urgente. A partir dessa objeção, poderíamos concluir que o imperialismo não é uma injustiça realmente séria.

Para encontrar uma resposta à objeção, é útil considerar a semelhança entre o caso de Monguí e a situação de muitas comunidades indígenas da América Latina. No Amazonas brasileiro, por exemplo, a violência letal é endêmica contra líderes – indígenas e não indígenas – que defendem economias sustentáveis em oposição às economias propostas

pela extração madeireira, pelo agronegócio e pela extração mineral. A violência letal também é comum contra líderes que defendem a formalização da demarcação de terras para uso exclusivo dos povos indígenas, o que, por sua vez, exclui essas terras do aproveitamento econômico capitalista promovido pelo governo federal. O imperialismo cultural é uma das forças motrizes dessas atividades violadoras dos direitos dos povos indígenas. Trata-se de atividades que pressupõem um destino bem definido para os povos indígenas: a assimilação ao capitalismo extrativo, não regulamentado e insustentável. Líderes políticos, tanto no nível local quanto no federal, frequentemente defendem a visão de que os povos indígenas precisam se integrar à sociedade maior, o que significa assimilação. Os menos politicamente corretos entre eles expressam em público o que muitos pensam em privado, como foi demonstrado pela fala do então presidente do Brasil: “[os povos indígenas] mudaram, eles estão evolu... aos poucos, os povos indígenas estão se tornando como nós. Então, vamos integrá-los à sociedade. Vamos fazer com que eles tenham sua terra [para que possam desenvolver projetos extrativos]. É isso o que queremos aqui” (Cada [...], 2020).

Tipos de imperialismo cultural

Introduzi o exemplo de Monguí porque ele é útil para ilustrar o conceito de imperialismo cultural. No entanto, é necessário abordar uma dificuldade que esse exemplo também ajuda a identificar. O exemplo funciona como uma instância de imperialismo cultural, na medida em que o resultado é uma cultura branca, heterossexual, burguesa, que privilegia corpos sem deficiências. No entanto, podemos nos questionar sobre casos em que o resultado é radicalmente diferente. Considere, por exemplo, um caso em que o resultado seja um *ethos* social liberal igualitário. A acusação de imperialismo cultural se aplica se o resultado de uma transformação cultural for uma nova cultura social em que os valores e princípios liberais, como autonomia individual, inclusão e igualdade nas relações sociais, sejam altamente valorizados? Em outras palavras, se o resultado da troca cultural for a liberalização, por meio não coercitivo, do

grupo menos culturalmente poderoso, isso seria permitido pela definição de imperialismo cultural esboçada até agora?

Para responder a essa pergunta, é útil estabelecer um paralelo entre imperialismo e colonialismo. Se admitirmos que essas práticas são intrinsecamente opressivas e condenáveis por padrões morais semelhantes, podemos afirmar que tanto o colonialismo benevolente (conforme defendido por Mill), quanto o imperialismo benevolente são igualmente errados⁵. O meu propósito com esta reflexão é demonstrar que as “liberalizações” não coercitivas de grupos culturais não liberais podem ser caracterizadas como instâncias de imperialismo cultural benevolente. Para sustentar essa afirmação, é preciso fornecer uma definição mais detalhada do imperialismo cultural. Dessa forma, o imperialismo cultural ocorre quando:

Um grupo nacional mais poderoso (em recursos econômicos, de status e políticos) projeta instituições que influenciam fortemente o destino das práticas e tradições culturais de um grupo nacional menos poderoso, sob o pressuposto não revisado de que este aceitará tais transformações.

A chave para entender essa definição está na sua parte final, que destaca a presença de um pressuposto não revisado de que o grupo receptor concordará com as novas práticas e tradições culturais. Acredito que essa definição de imperialismo cultural esteja implicitamente presente na reconstrução histórica de Kymlicka (1996) sobre como o liberalismo abandonou, depois da Segunda Guerra Mundial, o compromisso com a proteção das minorias nacionais. Kymlicka (1996) mostra que a tradição liberal respondeu de duas maneiras à questão de se a justiça liberal requer proteção para as minorias nacionais. A tradição que favorece a proteção

⁵ Como mostram Margaret Kohn e Kavita Reddy (2006), colonialismo e imperialismo são conceitos muito próximos. Elas os distinguem analiticamente da seguinte maneira: “Colonialismo [é entendido] como um conceito amplo que se refere ao projeto de dominação política europeia do século XVI ao século XX, que terminou com os movimentos de libertação nacional dos anos 1960 [...] imperialismo [é entendido] como um termo amplo que se refere à dominação econômica, militar e política que é alcançada sem um assentamento europeu permanente significativo”.

das minorias nacionais – comum no século XIX, no período entre guerras e na atualidade – afirma que os direitos nacionais de autogoverno são uma condição necessária para o exercício da liberdade. A tradição oposta, defendida por proeminentes figuras da tradição filosófica ocidental, como John Stuart Mill, e bastante popular após a Segunda Guerra Mundial, afirma que não é possível que uma democracia constitucional funcione se houver mais de uma nação coexistindo nela. Para essa visão, é imperativo que as minorias nacionais sejam assimiladas à cultura a partir da qual a identidade nacional comum é construída (Kymlicka, 1996). Essa tradição tem seus próprios pecados originais, baseados em uma visão supremacista que considerava algumas “grandes nações” – França, Itália, Rússia, Alemanha, Hungria, Espanha, Inglaterra, Polônia – com direitos ao autogoverno e outras “nacionalidades” de menor importância – tchecos, eslovacos, croatas, bascos, galeses, escoceses, sérvios, búlgaros, romenos, eslovenos – que deveriam se assimilar a uma das grandes nações (Kymlicka 1996, p. 53). Além disso, Kymlicka (1996, p. 54, tradução nossa) argumenta que o descaso liberal pelos direitos das minorias nacionais também foi nutrido por uma “combinação algo contraditória de imperialismo antigo (expandir o domínio da Inglaterra criando pequenas Inglaterras no exterior) e uma fé liberal universalista nos ‘direitos do homem’, que via instituições liberais nas colônias como o primeiro passo em direção à sua liberdade e independência do poder inglês”.

Não é difícil associar a segunda tradição descrita com a forma como os povos indígenas da América Latina foram tratados por séculos: como nações inferiores incapazes de proteger os direitos humanos. Os processos de construção nacional na América Latina ilustram esse fenômeno. Um exemplo claro é o discurso de mestiçagem utilizado em vários países para reivindicar a promoção de homogeneidade cultural. No Brasil, por exemplo, a ideologia de uma democracia racial foi promovida pelas elites políticas com o propósito de convencer as pessoas de que o que parecia ser uma sociedade espetacularmente diversa era, de fato, uma sociedade racial e culturalmente homogênea⁶. O sucesso dessa campanha pode ser

⁶ Para uma análise de como a ideologia da democracia racial no Brasil se desenvolveu ao longo do século XX no país, ver: Eakin (2017).

medido pela extensão em que era senso comum que o Brasil era, de fato, uma democracia racial. Hoje em dia, a porcentagem de pessoas que acreditam na ideologia da democracia racial é provavelmente bastante reduzida se comparada com a realidade de algumas décadas atrás. O fato é, no entanto, que durante o século XX, essa era uma ideologia hegemônica. Ideias semelhantes baseadas na miscigenação constituíam a ideologia da homogeneidade nacional em vários estados da América Latina.

Embora os argumentos de Kymlicka (1996) a favor das “proteções externas” pareçam funcionar para conter o imperialismo cultural, ainda pode ser questionado se sua visão geral sobre a justiça liberal pode ser criticada por reproduzir esse tipo de injustiça. Como mencionado anteriormente, é comum na tradição liberal do multiculturalismo levantar a questão de se os grupos minoritários não liberais devem ser liberalizados⁷. Esses debates são motivados por uma suposição não revisada de que os grupos minoritários não liberais devem ter a liberalização como seu único futuro disponível (ou, em outras palavras, que esses grupos devem ter a consolidação de um governo democrático igualitário como seu único destino). Em minha opinião, essa suposição revela o imperialismo cultural em ação. As reflexões sobre a liberalização tendem a ser enquadradas em termos de “nós”, que podem ou não ter o dever de promover valores liberais, e “eles”, que são uma minoria cultural cujos valores são iliberais e, portanto, problemáticos. Esse é um exemplo de imperialismo cultural, pois a crença de que os povos indígenas eventualmente chegarão a endossar valores liberais – se necessário, após influência não coercitiva ou coercitiva por “nós” – é uma suposição que não é submetida a escrutínio moral. Por que é o caso de que o único futuro moralmente aceitável para os povos indígenas é um de valores liberais? Em muitos casos é importante para os povos indígenas defenderem uma visão de mundo distinta das visões do mundo próprias da cultura ocidental, e não há motivo para não pensar que tal visão de mundo também possa ser justa. De fato, não há motivo para não pensar que tal visão de mundo contém elementos valiosos dos

⁷ Dois exemplos recentes são: Melidoro (2020) e Cohen-Almagor (2021).

quais nós – ou, na verdade, eles no mundo do Atlântico Norte – podem aprender para aperfeiçoar sua própria cultura⁸.

A reflexão sobre a liberalização de grupos minoritários não liberais é comum em debates sobre os direitos à autodeterminação coletiva dos povos indígenas em vários países da América Latina. A oposição aos arranjos institucionais que garantem direitos à autodeterminação coletiva aos povos indígenas é frequentemente expressa em termos de seu iliberalismo e práticas opressivas, presumidas como comuns em territórios autônomos indígenas. Como alternativa, é defendido um tipo especificamente liberal de multiculturalismo, no qual os povos indígenas se integram à cultura ocidental de valores liberais e democráticos ao mesmo tempo em que preservam sua identidade cultural distinta. Isso parece sugerir que há a expectativa de que uma cultura liberal indígena se consolide entre as populações indígenas. Novamente, o liberalismo é percebido como o único futuro viável para os povos indígenas. O fracasso dos povos indígenas em ver tal futuro como o próprio futuro é atribuído a uma falha de sua cultura pré-moderna. Isso representa uma forma de imperialismo cultural em ação, uma vez que as instituições funcionam sob a suposição de integração dos povos indígenas à cultura majoritária, e os líderes étnicos continuam a ignorar a crença não revisada de que os povos indígenas aceitarão esse tipo de integração.

Até agora, deve ter ficado claro por que o imperialismo cultural é errado, independentemente de quão louvável seja a cultura promovida. O imperialismo benevolente, assim como o colonialismo benevolente, deve ser rejeitado. É importante ressaltar que a acusação de imperialismo cultural feita contra o debate multiculturalista liberal sobre a liberaliza-

⁸ Dois exemplos atuais que apresentam falhas na "cultura ocidental": a crise climática, causada pela crença em um determinado conjunto de valores que concebe a natureza como um depósito de recursos a serem extraídos para o crescimento econômico; é a pandemia causada pela covid-19, que ocorreu apesar dos avisos que alertavam que um vírus respiratório era uma grande ameaça à saúde mundial. Essa falta de resposta mostra que um elemento cultural das forças motrizes da economia mundial é mais poderoso do que uma reflexão cuidadosa e pausada sobre o bem comum. Além disso, a falha em alcançar um esquema de distribuição global justa de vacinas também pode ser apontada como uma falha cultural da "cultura ocidental".

ção de minorias culturais iliberais não questiona o conteúdo da cultura promovida. O conjunto de normas, valores e práticas do liberalismo não está sob escrutínio aqui. A crítica indica, pelo contrário, o fato de que tal cultura é promovida de forma imperialista, pois se assume que o destino da cultura minoritária é ser liberal e que seus membros irão identificar esse destino como seu futuro assim que desenvolverem a capacidade de valorar a ideologia do liberalismo.

São os povos indígenas vítimas de imperialismo cultural?

A relação entre muitos estados latino-americanos e as populações indígenas que habitam o interior de suas fronteiras oferece exemplos que ilustram como o imperialismo cultural funciona. No restante deste capítulo, descreverei três deles: a crença das elites de que os povos indígenas se integrarão à força de trabalho do país; a suposição das elites de que a soberania legítima sobre a terra e seus recursos não se encontram, em última instância, nos povos indígenas, mas sim na nação; e a prática comum das elites de essencializar as populações indígenas como uma forma de condicionar os direitos multiculturais.

Considere o caso de Misael, membro da comunidade Machiguenga no Peru⁹. Procurando oportunidades para si e para seus filhos, Misael decide abandonar sua comunidade e migrar para um centro urbano próximo. Misael e seus filhos eventualmente perderão parte de sua identidade cultural. Provavelmente, seus filhos deixarão de falar sua língua nativa e a substituirão pelo espanhol, a língua da cidade em que agora vivem. Outros elementos distintivos da identidade cultural Machiguenga terão destino semelhante. A decisão difícil e provavelmente trágica de Misael de ficar ou deixar sua comunidade representa a situação de muitos membros das comunidades indígenas na América Latina. Na minha

⁹ Este exemplo é tomado do livro de Alan Patten, *Equal Recognition* (2014). Patten utiliza o exemplo várias vezes no livro para ilustrar seus argumentos. Para os interesses deste capítulo, importa ressaltar a distinção por ele feita entre a "transformação" de uma cultura e a "desaparição" dessa cultura, que passo a comentar na sequência.

visão, o fato de isso ocorrer sistematicamente com os povos indígenas pode ser considerado um sintoma de injustiça.

O tipo de injustiça que me interessa investigar na situação de Misael é a injustiça do imperialismo cultural. Com efeito, acredito que ele e sua família são vítimas dessa forma de injustiça. A razão é porque é comum que as elites étnicas esperem a integração dos povos indígenas à força de trabalho, geralmente como trabalhadores de baixa qualificação e apenas depois de venderem ou abandonarem suas terras. Os direitos multiculturais protegem a capacidade dos povos indígenas de preservar suas culturas sociais, na medida em que lhes permitem estar no comando do que são percebidas como as instituições mais importantes de socialização dentro de suas comunidades. De acordo com a teoria do *social lineage account*, defendida por Patten (2014, p. 47, tradução nossa), a justiça multicultural se concentra em garantir que a minoria possa controlar a “socialização de algum conjunto de recém-chegados (por exemplo, a próxima geração)”. No entanto, a pobreza e a falta de infraestrutura são generalizadas entre as populações indígenas, o que acaba pressionando os membros das comunidades a tomar decisões difíceis sobre migrar para centros urbanos em busca de oportunidades e de um futuro melhor para as próximas gerações. As elites étnicas do país, especialmente nos centros urbanos para onde os povos indígenas migram, recebem esse fenômeno como um indicador de progresso e desenvolvimento de alguns dos cidadãos mais pobres do país. A mão de obra barata é normalmente bem recebida pelas elites urbanas. Isso é uma instância de imperialismo cultural, porque sugere a existência de uma norma indicando como indivíduos que pertencem a comunidades indígenas devem se comportar. Se eles querem um futuro melhor, se querem acessar oportunidades justas, eles devem migrar para centros urbanos e se integrar à força de trabalho. Essa expectativa é definida em termos de uma característica da cultura da sociedade maior, ou seja, a aceitação das normas próprias de uma economia capitalista e orientada para o mercado.

Casos como o de Misael são frequentemente descritos como exemplos de migração voluntária. Entretanto, ao enquadrar sua decisão de migrar como “voluntária”, as consequências que ela traz são de sua res-

ponsabilidade. Ou seja, se a vida de Misael piorar como resultado de uma decisão que ele tomou voluntariamente, sua condição de desvantagem não seria considerada uma injustiça, e ele poderia não ter direito a compensações, como subsídios, empréstimos favoráveis ou acesso a treinamentos gratuitos¹⁰. No entanto, essa avaliação do destino de Misael perde o ponto de que ele foi vítima de imperialismo cultural, pois é esperado que pessoas na condição de Misael enfrentem situações desse tipo: essa é apenas mais uma das decisões difíceis que os adultos têm que tomar em algum momento de suas vidas. Ainda assim, a escolha difícil de Misael não se compara às escolhas difíceis que os adultos fazem em suas vidas urbanas, como, por exemplo, equilibrar vida pessoal e profissional. Os riscos são maiores no caso de Misael, e é possível identificar pelo menos três razões que explicam por que há uma diferença qualitativa entre esses dois tipos de escolhas. Em primeiro lugar, Misael está em uma situação desesperadora. Ele migra devido a profundas preocupações com seu futuro e o futuro de seus filhos. Em segundo lugar, a organização da sociedade torna mais provável que pessoas como Misael – ou seja, pessoas de ascendência indígena – enfrentem essas escolhas trágicas. E, em terceiro lugar, sua decisão envolve aceitar a subordinação: é sua cultura que tem que desaparecer se ele quiser um futuro decente.

Se aceitarmos a visão de que a cultura de Misael molda sua identidade, assim como a identidade de todos é moldada pela forma como fomos socializados, então temos que aceitar que Misael deve lidar com o fato de que ele precisa redesenhar sua identidade para ter uma vida plena. No exemplo de Patten, Misael migra porque quer um futuro melhor para seus filhos. Podemos presumir que, para Misael ter uma vida plena, ele precisa garantir que seus filhos tenham acesso a melhores oportunidades. Em outras palavras, a escolha de Misael envolve imperialismo cultural, enquanto as escolhas difíceis dos adultos urbanos não envolvem essa questão.

A segunda instância de imperialismo cultural que afeta povos indígenas em países latino-americanos refere-se a disputas sobre a legítima detenção da terra. Embora constituam uma pequena porcentagem

¹⁰ Para uma avaliação crítica desta forma de raciocínio na filosofia política chamada de "egalitarismo da sorte", ver: Anderson (1999).

da população total de vários países da América Latina, os povos indígenas defendem ser os legítimos detentores de grandes extensões de terra. Na Colômbia, país do tamanho da França e Espanha juntas, quase 27% da terra está sob controle formal de povos indígenas, que representam menos de 5% da população do país. No Brasil, um país ligeiramente menor que a Europa, os povos indígenas afirmam ser os legítimos detentores de pelo menos 13% do território, apesar de representarem menos de 1% da população do país¹¹. Em ambos os casos, a maioria das terras reivindicadas é território não urbanizado, de difícil acesso e com pouca infraestrutura. As elites étnicas em ambos os países se opõem fortemente – e violentamente – a essas reivindicações de terra. Além disso, os funcionários do Estado também são relutantes em facilitar a regularização de territórios reivindicados pelos povos indígenas. Um dos pilares do projeto autoritário do ex-presidente brasileiro Jair Bolsonaro consistia na promessa, cumprida, de não reconhecer nenhuma das iniciativas vigentes para demarcação das terras reivindicadas pelos povos indígenas. Mas por que há tanta resistência por parte de funcionários do Estado em facilitar a regularização desses territórios? Olhando para o contexto brasileiro, é possível formular duas explicações para essa questão.

A primeira questão levantada é a suposição de que o território brasileiro se destina à exploração comercial (privada) e que o controle indígena dessas terras prejudica o exercício da liberdade econômica. O desmatamento no Brasil ocorre principalmente em territórios indígenas ou em disputa por comunidades indígenas. A atividade extrativa nesses territórios beneficia os interesses de uma burguesia específica – para utilizar um termo com ressonância na proposta de Young (1990) – composta por madeireiros, mineradores e agronegócios. Todos são empreendedores que buscam lucrar com os vastos recursos naturais do Brasil¹².

¹¹ Eu digo “formal” porque, na prática, a terra é controlada por madeireiros e mineradores ilegais, que muitas vezes estão fortemente armados.

¹² De acordo com o ex-presidente do Brasil, um dos principais obstáculos para o crescimento econômico do país é uma organização que mobiliza povos indígenas contra projetos extrativos na Floresta Amazônica – um local onde os povos indígenas reivindicam direitos territoriais.

A segunda questão é a preocupação, expressa principalmente pelos militares, em preservar a unidade nacional e a soberania do Brasil. Desde a época do governo militar ditatorial, os militares foram abertamente contra as reivindicações de terras por povos indígenas. Seu motivo é às vezes expresso como uma preocupação com a soberania nacional e a unidade nacional. Os militares manifestam preocupações de que, se as reivindicações de terras forem atendidas, haverá um sério risco de secessão por povos indígenas que governam territórios na Amazônia (Soares, 2019). Ambos os casos mencionados ilustram o imperialismo cultural, pois são exemplos de crenças não questionadas sobre as normas sociais e legais que devem governar os povos indígenas. No primeiro caso, essas normas são baseadas no capitalismo desregulado e extrativo, que presume que os povos indígenas devem se conformar com seu papel e destino dentro desse sistema como trabalhadores de baixa qualificação. No segundo caso, as normas que se espera que sejam aceitas são aquelas que regulam a homogeneidade cultural de uma democracia racial. Em ambos os casos, a resistência ao imperialismo cultural é reprimida com violência letal.

Outra maneira de ilustrar o funcionamento do imperialismo cultural em relação aos povos indígenas na América Latina diz respeito à soberania sobre os recursos dentro das fronteiras do Estado. Em países como Colômbia e Brasil, por exemplo, recursos minerais e subterrâneos pertencem ao Estado, mesmo que estejam dentro de territórios indígenas reconhecidos. A consequência dessa estipulação é que os interesses legítimos das comunidades indígenas precisam ser subordinados ao “bem comum”. Frequentemente, os debates sobre a concessão de títulos de mineração dentro de territórios indígenas são moldados em termos da urgência de beneficiar toda a população. A partir desse objetivo, afirma-se que é injusto que os povos indígenas impeçam seus conacionais não indígenas de desfrutarem os benefícios da exploração de recursos.

Essa acusação é culturalmente carregada, pois pressupõe que a população do Estado constitui uma única nação. Os povos indígenas não necessariamente compõem uma única nação com o restante da população e, no entanto, espera-se que subordinem seus planos econômicos e espirituais dentro de seus territórios aos ditos interesses “nacionais”. Isso

só pode funcionar sob a pressuposição de que os povos indígenas endossem a premissa cultural implícita no dever de subordinar seu interesse comunitário ao interesse comum da nação, ou seja, que reconheçam abertamente seu pertencimento à mesma cultura nacional do Estado e, portanto, que seus interesses são idênticos aos interesses da nação. Enquanto essa premissa cultural não for questionada, mais um exemplo de imperialismo cultural será perpetuado.

É possível evitar incorrer em imperialismo cultural ao mesmo tempo que se subordinam os interesses que os povos indígenas têm no controle dos recursos dentro de seus territórios ao interesse comum. Isso é possível por meio da implementação de uma associação federal entre as comunidades indígenas – ou nações, ou entidades políticas – e o Estado. Essa solução tem duas características importantes. A primeira é que não se assume mais que o Estado é composto por uma única cultura nacional. Pelo contrário, uma relação semelhante a uma relação federal entre o Estado e os territórios indígenas é uma forma de expressar que várias nações, ou várias entidades políticas, podem ser reconhecidas dentro da união. A segunda é que torna explícito que as populações dentro dos territórios indígenas têm algum grau de soberania e que sua relação com o Estado é uma relação entre iguais. Isso é importante não apenas simbolicamente, pois uma forma de associação federal reconhece de fato que o poder soberano pode ser exercido pelo governo indígena. Embora seja comum entre os multiculturalistas liberais defender formas federalistas de associação entre povos, na América Latina, essa linguagem não é usada para descrever formas de associação entre povos indígenas e Estados. No entanto, são implementados arranjos institucionais funcionalmente equivalentes aos federalistas.

O terceiro caso é a essencialização da cultura dos povos indígenas. Isso, na minha opinião, torna aparente o imperialismo cultural em duas formas. Primeiro, existe a essencialização de um certo tipo de características consideradas como próprias dos povos indígenas. Não raramente, a verificação dessas características em alguma comunidade indígena é considerada como critério necessário para determinar se ela é elegível para reivindicações de direitos multiculturais. Na Colômbia, por exemplo, os

povos indígenas têm que demonstrar que preservaram uma cultura indígena característica para validar seu reclamo de direitos multiculturais¹³. É assim que o imperialismo cultural cria uma armadilha, pois é criado um incentivo para que as elites indígenas preservem uma cultura idealizada, romantizada e tradicionalista, ao mesmo tempo em que estereótipos negativos da população indígena são aprofundados. O segundo exemplo é o medo de teóricos políticos e analistas de que a cultura dos povos indígenas seja muito iliberal para ser tolerada e que os direitos multiculturais legitimem práticas horríveis¹⁴. Sobre isso, mais dois pontos podem ser feitos. Primeiro, é necessário analisar se essas crenças são apenas produtos de estereótipos ou se são exageros, como se a prática da clitoridectomia, por exemplo, fosse amplamente difundida e endossada entre as populações indígenas¹⁵. Segundo, as crenças sobre práticas intoleravelmente iliberais dos povos indígenas podem revelar uma atitude discriminatória em relação a eles. A acusação de iliberalismo é feita contra eles como se tais práticas iliberais fossem o que diferencia a população indígena da cultura de seus compatriotas do país. Tome o exemplo da igualdade de gênero. Não é um exagero argumentar que a desigualdade de gênero afeta a América Latina como um todo e, portanto, não é um problema exclusivo das populações indígenas. Outro exemplo é a prevalência da justiça por próprias mãos, em detrimento do império da lei. Essa é claramente uma prática iliberal, mas não é uma que afete exclusivamente as populações indígenas (que de fato podem se encontrar como vítimas dessa forma de

¹³ A Corte Constitucional Colombiana definiu um princípio em 2009 segundo o qual mais autonomia será reconhecida aos povos indígenas desde que seja possível demonstrar um alto grau de preservação cultural. Ver *Sentencia* T-903/09 em: <https://www.corte-constitucional.gov.co/relatoria/2009/T-903-09.htm>.

¹⁴ Sobre esse tema em particular, ver: Rudas (2021).

¹⁵ Em populações indígenas da América Latina, apenas uma prática a clitoridectomia. Embora não haja muitas informações a respeito, não parece ser uma prática amplamente aceita nas aldeias. A circuncisão masculina não médica em bebês também não é popular na América Latina, embora seja relatada como praticada em todos os países latino-americanos (neste aspecto, a América Latina apresenta um desempenho melhor do que os Estados Unidos e semelhante ao da Europa). Embora a primeira seja considerada uma prática bárbara, parece haver mais tolerância em relação à última. Sobre o tratamento de ambas as práticas como mutilação genital não consentida, ver: Earp (2016).

violência). Se ficar claro que há mais céticos dos direitos de autodeterminação para os povos indígenas por causa de seu iliberalismo do que para os estados latino-americanos, então podemos nos perguntar se – e por que – os padrões morais são aplicados com mais rigor quando se trata dos povos indígenas.

Há uma característica comum nos três exemplos de imperialismo cultural descritos, a saber: a presença de uma crença não revisada de que as elites étnicas são as que têm autoridade para decidir questões relacionadas ao futuro e ao destino dos povos indígenas. No primeiro exemplo, são as elites étnicas que decidem quais opções são normais estar abertas para os povos indígenas, em detrimento da perda cultural. No segundo exemplo, são as elites étnicas que têm a palavra final sobre como fazer uso dos recursos, tendo a vantagem em condicionar quais interesses os indígenas podem buscar dentro de seu território. No terceiro exemplo, são as elites étnicas que definem o que conta como “indígena” na identidade indígena.

Por que o imperialismo cultural é injusto?

Como mencionado neste texto, o imperialismo cultural é uma das cinco formas de opressão identificadas por Young (1990). Com o objetivo de esclarecer ainda mais por que é uma forma de injustiça, esta seção investiga com maior detalhe seu caráter anti-igualitário. Segundo Young (1990), a injustiça do imperialismo cultural consiste na situação problemática em que os membros de culturas não hegemônicas se encontram: eles não conseguem reconhecer suas próprias experiências e interpretações da vida social na cultura dominante, ao mesmo tempo em que se sentem pressionados a incorporar em sua interpretação da vida social as normas e significados da cultura dominante¹⁶. Em outras palavras, a população de uma comunidade indígena termina sob requisitos normativos incompatíveis: por um lado, valoriza as experiências da vida social que os cercam – sua, mas, por outro lado, espera-se a sua integração na vida social

¹⁶ Pode-se argumentar que a alienação entre a própria experiência de vida social do grupo oprimido e o sistema normalizado de regras constitui o que Miranda Fricker (2007) chama de “injustiça hermenêutica”.

e econômica de um grupo que lhes é estranho. Isso é injusto porque cria desvantagens em várias dimensões: desde a base social do autorrespeito até a disponibilidade desigual de oportunidades para desenvolver uma vida satisfatória.

A característica anti-igualitária da injustiça do imperialismo cultural é evidente no caso dos povos indígenas. Por um lado, a expectativa de que adotem os valores de uma sociedade liberal e democrática – valores que estão longe de se consolidar nas sociedades latino-americanas – é acompanhada pela impossibilidade de alcançar tais valores sem abandonar sua identidade distinta – por exemplo, tornando-se camponeses ou trabalhadores urbanos pouco qualificados. O Misael de Patten é um exemplo claro disso. Que os valores da sociedade culturalmente maioritária sejam alcançáveis depende muito das crenças que a sociedade culturalmente maioritária tem sobre os povos indígenas. Se as crenças generalizadas sobre os povos indígenas forem amplamente igualitárias, isto é, se a sociedade culturalmente maioritária, e em particular suas elites, acreditar que os povos indígenas são iguais – em *status*, em valor, em dignidade – então é possível ser otimista sobre o sucesso do processo de integração, desde que seja plausivelmente descrito como voluntário. Mas se, por outro lado, as ideias sobre os povos indígenas os conceberem como inferiores, então a integração é impossível. Se essa última alternativa for o caso, a integração propriamente dita não ocorre, mas sim o imperialismo cultural. Lamentavelmente, parece ser esse o caso. “Peruano”, “boliviano!” são insultos no Brasil, Colômbia e Argentina. Estes não são meros insultos xenófobos; são insultos porque as populações do Peru e da Bolívia são predominantemente de ascendência indígena. Portanto, o que constitui o insulto é chamar alguém de indígena, tornando essa pessoa num *outro* indesejado. A mensagem por trás desses insultos é: “você não pertence aqui; você é uma pessoa indígena; os indígenas não são bem-vindos aqui, um país de não indígenas”. Se seguíssemos a visão de Rae Langton (1993) sobre atos de fala e subordinação, chamar alguém de “peruano” ou de “boliviano” na Colômbia, no Brasil, ou na Argentina é uma forma de subordiná-lo, pois é uma maneira de situá-lo como um outro repugnante. A ideologia anti-igualitária que motiva grande parte das interações entre

os povos indígenas e a população não indígena de seus países de cidadania transforma tais relações em expressões de imperialismo cultural.

A impossibilidade de integração não é toda a história, pois isso não significa que a expectativa de que os povos indígenas se integrem seja removida. Em outras palavras, as elites étnicas da sociedade culturalmente majoritária acreditam que os povos indígenas são inferiores, no entanto, também acreditam na sua eventual integração. Pode ser o caso de que os povos indígenas estejam cientes dessa expectativa e, conseqüentemente, desenvolvam expectativas e intenções de integração. O problema, e esta é uma fonte de injustiça, é que a integração como iguais não é uma opção disponível. Tragicamente, resistir à integração também não é uma opção disponível para eles, pois suas instituições culturais não são fortes o suficiente. Como resultado, os povos indígenas acabam sendo forçados a modificar radicalmente suas identidades culturais e são destinados a ser cidadãos de segunda classe. Os mecanismos do imperialismo cultural os situam em tal condição de subordinação. Misael, no exemplo de Patten (2014), é um caso representativo da injustiça à qual seu povo está sujeito.

Agora que a noção de imperialismo cultural foi esclarecida, é possível entender por que pode ser comum que os povos indígenas defendam o que a maioria das concepções liberais-igualitárias não está pronta para conceder, ou seja, o direito incondicional à autodeterminação. Muitas vezes, comentaristas liberais igualitários condicionam os direitos de autodeterminação ao respeito aos princípios e práticas liberais e democráticos. No entanto, neste capítulo, espero ter mostrado que tal condicionalidade pode ser o reflexo do imperialismo cultural em ação. A resistência ao imperialismo cultural pode ser expressa em termos de defesa dos direitos de autodeterminação como direitos que tentam conter o avanço de uma cultura mais poderosa que ameaça as culturas vulneráveis das populações indígenas.

Referências

ANDERSON, Elizabeth S. What is the point of equality? *Ethics*, Chicago, v. 109, n. 2, p. 287–337, 1999.

‘CADA vez mais, o índio é um ser humano igual a nós’, diz Bolsonaro em transmissão nas redes sociais. *Portal G1*, São Paulo, 24 jan. 2020. Política. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml>. Acesso em: 2 jul. 2024.

COHEN-ALMAGOR, Raphael. *Just, Reasonable Multiculturalism: liberalism, culture and coercion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

EAKIN, Marshall C. *Becoming brazilians: race and national identity in twentieth-century Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. (New Approaches to the Americas).

EARP, Brian D. “Boys and girls alike”: the ethics of male and female circumcision. In: GATHMAN, Elizabeth Cabell Hawkinson. *Women, health, & healthcare: readings on social, structural, & systemic issues*. Dubuque, IA: Kendall Hunt Publishing Company, 2016. p. 113-116.

FRICKER, Miranda. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HALE, Charles R. Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 34, n. 3, p. 485–524, 2002.

KOHN, Margaret; REDDY, Kavita. Colonialism. In: STANFORD Encyclopedia of Philosophy. Stanford, CA: Stanford University, 2006. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/colonialism/>. Acesso em: 2 jul. 2024.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: The Clarendon Press, 1996.

LANGTON, Rae. Speech Acts and Unspeakable Acts. *Philosophy & Public Affairs*, New Jersey, v. 22, n. 4, p. 293–330, 1993.

MELIDORO, Domenico. *Dealing with Diversity: a study in contemporary liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

(Religion and Democracy: Reconceptualizing Religion, Culture, and Politics in a Global Context).

PATTEN, Alan. *Equal recognition: the moral foundations of minority rights*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

RAWLS, John. *Political Liberalism*. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 2005. (Columbia Classics in Philosophy).

RUDAS, Sebastián. Multiculturalismo y tolerancia a las restricciones internas. *ethic@*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 686-712, Ago. 2021.

SOARES, Leonardo Barros. *(Un)changing indigenous land claims policy: evidences from a cross-national comparison between Canada and Brazil*. 2019. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

SONG, Sarah. *Justice, gender, and the politics of multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

URIBE, Ángela. *Petróleo, economía y cultura: el caso U'wa*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2005.

VAN COTT, Donna Lee. Multiculturalism versus neoliberalism in Latin America. In: BANTING, Keith; KYMLICKA, Will (ed.). *Multiculturalism and the Welfare State: recognition and redistribution in contemporary democracies*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 272-296.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

IDEOLOGIAS

E

Parte 3

PROJETOS

CAPÍTULO 7

Racionalidade estruturalista e crítica decolonial na historiografia brasileira contemporânea

Rodrigo Perez

Introdução

Eis, portanto, uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele. Por conseguinte, eles não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Esses fatos constituem, portanto, uma espécie nova, e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de sociais (Durkheim, 2007, p. 3-4).

As possibilidades de ação dos agentes não são infinitas, ou sequer muito numerosas e diversas. Os recursos que

disputam não são abundantes. Mais significativo ainda é o fato de que as ações e as omissões humanas não podem separar-se do que está previamente feito e existe como condicionante das ações, externamente ou não da subjetividade, do conhecimento e/ou dos desejos e das intenções. Por isso, as opções, queridas ou não, conscientes ou não, para todos ou para alguns, não podem ser decididas, nem atuadas num *vacuum histórico* (Quijano, 2009, p. 80).

Em 1895, Émile Durkheim publicou o livro *As regras do método sociológico*, que seria reconhecido como o tratado de fundação da sociologia científica. Em 2009, Anibal Quijano publicou o artigo “Colonialidade do poder e classificação social”, que sintetiza as críticas à modernidade colonial que o autor vinha desenvolvendo desde a década de 1990. Durkheim é autor canônico na tradição dos estudos sociais europeus. Quijano é conhecido por ser um dos principais representantes da crítica decolonial, que denuncia, entre outras coisas, a dimensão colonizadora das ciências sociais europeias sobre a intelectualidade latino-americana. Pretendo demonstrar como a crítica decolonial desenvolvida por Quijano pertence à tradição teórica fundada por Durkheim. Minha hipótese, portanto, sugere que a crítica decolonial, hoje tão influente na historiografia brasileira, reabilita a racionalidade estruturalista que foi dominante nas ciências sociais ocidentais durante grande parte do século XX.

O objetivo de Durkheim era reivindicar um lugar para a sociologia no concerto dos saberes estabelecidos na cena científica e universitária francesa. Para isso, era necessário, na esteira da valoração epistêmica cartesiana, delinear um objeto específico sobre o qual a sociologia exerceria autoridade e um procedimento metodológico que a distinguisse das outras ciências. O objeto foi chamado de “fato social”, que diferente dos “fatos orgânicos”, não pertenceria à natureza, campo de competência das ciências biológicas ou naturais. Diferente também dos “fatos psíquicos”, da alçada da psicologia, o “fato social” não remeteria aos sentimentos individuais. Os fatos sociais, diz Durkheim (2007), existem coletivamente, são externos aos indivíduos, se impondo a eles coercitivamente e à revelia de suas consciências, limitando, assim, suas possibilidades de agência.

Já Anibal Quijano argumenta que a despeito de a independência política formal da América Latina datar da primeira metade do século XIX, a estrutura do poder colonial teria sobrevivido na longa temporalidade, sendo capaz de condicionar pensamentos e ações das pessoas nascidas e criadas no continente. As possibilidades desses sujeitos de agirem e terem consciência sobre essa estrutura seriam bastante limitadas. Tanto Durkheim como Quijano partem da premissa de que a vida social é prefigurada por estruturas cuja dinâmica se dá de forma relativamente autônoma da agência e da consciência dos indivíduos. Temos, aqui, indício que sugere como a crítica decolonial mobiliza a racionalidade estruturalista ocidental, numa espécie de giro crítico tautológico em que a perspectiva teórica eurocêntrica é acionada para desconstruir o cânone dos estudos sociais eurocêntricos. O uso decolonial dos signos estruturalistas, contudo, traz algo de subversivo, na medida em que os coloca a serviço da agenda política da reparação das violências perpetradas pela colonização europeia, o que, obviamente, não estava no horizonte do estruturalismo clássico.

Este texto está dividido em três partes. Primeiro, analiso as fontes do estruturalismo clássico dominante nos estudos sociais ocidentais durante grande parte do século XX, buscando destacar os principais signos daquilo que estou chamando de “racionalidade estruturalista”. Em seguida, examino os textos escritos por autores que se notabilizaram na formulação da crítica decolonial, com o objetivo de demonstrar como eles mobilizam os signos da racionalidade estruturalista. Por último, como conclusão, discuto com a historiografia brasileira que recentemente vem demonstrando bastante entusiasmo com a decolonialidade.

Os signos da racionalidade estruturalista nas fontes do estruturalismo clássico

A filosofia da história, mediante a qual o burguês antecipa o fim da crise, garantia que a decisão esperada expressava um juízo moral, pois ‘a razão prática reinante’, como dizia Kant, era capaz de ‘fornecer a interpretação ‘autêntica’ da história’ – uma história como processo moralmente legal (Koselleck, 1999, p. 138).

As razões desse êxito espetacular dependeram essencialmente do fato de que o estruturalismo apresentou-se como método rigoroso que podia ocasionar esperanças a respeito de certos progressos decisivos no rumo da ciência. [...] O triunfo do paradigma estruturalista resulta, em primeiro lugar, de um contexto histórico marcado, desde o século XIX, pela tendência do ocidente a uma temporalidade progressista (Dosse, 1993, p. 13).

A leitura articulada dessas duas citações nos ajuda a entender como a racionalidade estruturalista respondeu às demandas epistemológicas apresentadas pela modernidade iluminista. As reflexões de Reinhart Koselleck já são bastante conhecidas pelos historiadores brasileiros, sobretudo aquelas dedicadas à história dos conceitos. Concentro-me aqui nas contribuições do historiador alemão aos estudos dedicados à modernidade ocidental, pois, como já destacou Elias Palti (2004), Koselleck é, antes de tudo, intérprete da modernidade. A tese koselleckiana foi desenvolvida a partir da análise de textos escritos em língua alemã entre meados dos séculos XVIII e XIX, período que o autor chamou de *sattelzeit*. Em síntese, Koselleck afirma que a modernidade foi fundada por uma nova percepção de tempo na qual a “História” é vista como um processo em eterno movimento impulsionado por forças motoras e orientado para o futuro, lido como progresso. Na modernidade, então, compreender o movimento do processo histórico teria se transformado em objeto prioritário para a cognição humana. Primeiro, como disse Hans-Gadamer (2006 *apud* Koselleck, 2014, p. 17), a quem Koselleck reconhece como inspiração para sua interpretação da modernidade¹, o “[...] homem moderno passou a ter ‘consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião’”. O “privilégio e o fardo do homem moderno”, para utilizar novamente as palavras de Gadamer, seria o de perceber o tempo como

¹ O livro *Estratos do tempo*, publicado no Brasil em 2014 pela editora Contraponto, reúne uma série de textos escritos por Koselleck em diferentes momentos de sua trajetória intelectual. Destaco o ensaio intitulado “Teoria da história e linguagem: uma réplica a Hans-Georg Gadamer”, no qual Koselleck reconhece como as discussões a respeito da hermenêutica moderna foram seminais para seus estudos.

indutor de transformações totais. Nada mais seria percebido como imune à passagem do tempo. Assim, como resultado imediato da tomada de “consciência histórica”, o “homem moderno” começou a “filosofar sobre a história”, tomando a “[...] compreensão da lógica intrínseca à totalidade do processo histórico como agenda cognitiva prioritária” (Binoche, 1994, p. 22). Quando autores como Gadamer, Koselleck, Binoche e outros tantos que se dedicaram ao estudo das origens da modernidade, tais como Hannah Arendt (1998) e Hans Ulrich Gumbrecht (2010), falam em “homem moderno” estão, na verdade, se referindo ao homem europeu ocidental, sobretudo inglês, francês e alemão. Como já apontaram os críticos à modernidade colonial, essa tentativa de universalização é ideologicamente comprometida com a manutenção das estruturas do poder colonial². Na próxima seção, discuto com mais cuidado essas críticas. Por ora, é importante entender como a racionalidade estruturalista respondeu às demandas epistemológicas apresentadas pela temporalidade moderna.

Segundo François Dosse, um dos aspectos que explicam “estrondoso sucesso” do estruturalismo francês ao longo século XX foi sua ambição epistemológica, a convicção de que era possível conhecer o funcionamento total das sociedades humanas. Essa pretensão pelo “conhecimento total da história”, por sua “interpretação autêntica”, para usar as palavras de Kant citadas por Koselleck no trecho que tomo como epígrafe, teria feito da racionalidade estruturalista um dos desdobramentos mais imediatos da cultura epistemológica moderna. Portanto, como diz o próprio Dosse, a tendência do ocidente moderno à temporalidade progressiva, ela mesma eufórica e crente de que a razão era o grande motor da “História”, fez com que a racionalidade estruturalista encontrasse terreno fértil na modernidade epistemológica. A semente teria sido plantada

² No que se refere especificamente aos trabalhos de Koselleck, destaco as críticas elaboradas por Valdeci Lopes de Araujo (2011). O historiador brasileiro afirma que as teses de Koselleck não podem ser, simplesmente, transportadas para outras realidades históricas. Tratando especificamente da “dissolução” do *topos* da *historia magistra vitae* na temporalidade moderna, Araujo afirma que o argumento tem sua validade circunscrita à realidade diretamente examinada por Koselleck, não podendo ser universalizado para outras realidades. Segundo Araujo, no Brasil, o *topos* não desapareceu no século XVIII, tendo sobrevivido como modulador da escrita da história nacional até o fim do século XIX.

no final do século XIX por Émile Durkheim, no já aqui mencionado tratado de fundação da sociologia disciplinar. Naquela altura, as chamadas “ciências do espírito” já contavam com um lastro de discussões teórico-metodológicas que desde o início do século tentavam fundar uma cientificidade alternativa que, ao mesmo tempo, se aproximasse do “império metodológico cartesiano”, sem deixar de afirmar suas especificidades diante das ditas “ciências duras” (Scholtz, 2011). Os historiadores alemães se destacaram nos esforços de invenção dessa cientificidade alternativa. Podemos destacar, por exemplo, os tratados metodológicos escritos por Wilhelm Humboldt e por Leopold Ranke em, respectivamente, 1821 e 1831. Cada um a seu modo, ambos os autores localizam a ciência histórica em lugar situado entre a cientificidade cartesiana e a arte. O contraponto, o outro a ser combatido na batalha disciplinar, era a filosofia, que com seu método dedutivo seria incapaz, segundo os historiadores, de dar conta da “autenticidade da história” (Humboldt, 2010; Ranke, 2010)³. Se me remeto à ofensiva dos historiadores contra a filosofia é só para deixar claro que na altura em que Durkheim escreveu as suas “regras do método sociológico” já existia na Europa uma arena universitária atravessada por disputas entre campos disciplinares rivais, na área do conhecimento que hoje chamamos de “ciências humanas”. Com seu projeto de uma “sociologia científica”, Durkheim tomou parte nessas disputas. Estou especialmente interessado no argumento de que o autor usou para reivindicar posição epistêmica superior para a sociologia.

É preciso que nossa sociedade retome a consciência de sua unidade orgânica. Muito bem, senhores, creio que a so-

³ Tanto Ranke como Humboldt estão interessados em destronar a filosofia da posição de saber hegemônico na cientificidade alternativa que estava sendo inventada. Qualquer tutela dos filósofos sobre os estudos históricos, segundo os autores, seria equivocada por uma questão de incompatibilidade metodológica. Na medida em que os filósofos, procedendo por dedução, elaboram em abstrato a “ideia” e a impõe ao plano da facticidade histórica, acabam “falsificando a autenticidade da história” (Ranke, 2010, p. 214). Já o historiador atuaria indutivamente, submetendo a “ideia” (leia-se, abstração, imaginação) à pesquisa empírica realizada previamente nos arquivos. Dessa forma, o método histórico indutivo faria jus à singularidade das experiências, fazendo da História uma ciência com “vocaçãõ ao específico”, nas palavras do próprio Ranke.

ciologia está, mais do que qualquer outra ciência, em condições de restaurar essas ideias, sendo, portanto, a mais adequada atividade científica aos atuais rumos do progresso da humanidade (Durkheim, 2007, p. 48).

Mais “do que qualquer outra ciência”, a Sociologia seria capaz de restaurar a “unidade orgânica” da sociedade. Durkheim elabora dois signos da racionalidade estruturalista que seriam aprofundados no século XX. Primeiro, a ideia de que as sociedades possuem uma “unidade orgânica”, algo intrínseco às coletividades humanas e dotado de “força imperativa e coercitiva em virtude da qual se impõem a ele [o indivíduo], quer ele queira, quer não” (Durkheim, 2007, p. 2). Em nenhum momento, o autor usa os termos “estrutura”, “estruturalismo” ou algo que o valha. Porém, semanticamente, as ideias de “unidade” e de “leis sociais” remetem à imagem, formulada com clareza ao longo do século XX, de estruturas organizando a vida social, se impondo sobre os indivíduos a despeito de suas consciências, limitando suas possibilidades de agência (Silveira; Triana, 2006).

O sistema de signos de que me sirvo para exprimir meu pensamento, o sistema de moedas que emprego para pagar minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo em minhas relações comerciais, as práticas observadas em minha profissão, etc. funcionam independentemente do uso que faço deles. Que se tomem um a um todos os membros de que é composta a sociedade; o que precede poderá ser repetido a propósito de cada um deles. Eis aí, portanto, maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam essa notável propriedade de existirem fora das consciências individuais (Durkheim, 2007, p. 2).

A Sociologia seria uma ciência social superior por ter a capacidade de desvelar a lógica desse funcionamento estrutural. A partir de Durkheim, ganhou força a ideia de que a ciência que possui as sociedades humanas como objeto de estudo deveria ter como finalidade o conhe-

cimento das dinâmicas estruturais que configuram a vida coletiva. Em 1898, foi criada a revista *L'Année sociologique*, que sob a direção do próprio Durkheim defendia as posições teóricas da recém-fundada sociologia científica. A ambição do periódico era conduzir a unificação do conjunto das ciências humanas sob a tutela do método sociológico (Dosse, 2004). A agenda teórica durkheimiana encontrou herdeiros que a ressonaram nas décadas posteriores. Podemos lembrar, por exemplo, das contribuições de François Simiand e Maurice Halbwachs.

Escrevendo na *Revue de synthèse historique*, fundada por Henri Beer em 1900, Simiand fez diversas críticas ao “método histórico”, tal como era praticado por Charles Seignobos, chamado pejorativamente de “positivista”. No artigo “Método histórico e ciência social”, de 1903, Simiand denuncia aquilo que acreditava ser o “atraso metodológico dos historiadores”. O signo da coerção estrutural sobre as individualidades está no centro das críticas de Simiand, para quem “[...] as coexistências e as sucessões regulares dos fenômenos que a ciência observa e extrai não procedem de nós, impõem-se a nós, resultando daí o seu valor objetivo” (Simiand, 2003, p. 17). O valor heurístico do objeto a ser explorado pela ciência da sociedade estaria, justamente, na sua dimensão coletiva e coercitiva. O individual, o particular e o inédito eram, assim, destituídos de relevância pelos critérios de cientificidade que fundavam a sociologia durkheimiana. Discussão bastante semelhante foi desenvolvida por Maurice Halbwachs no livro *A memória coletiva*, publicado em 1925. Tratando a memória como fato social, Halbwachs afirma que as experiências coletivamente compartilhadas determinam as maneiras como nos relacionamos com o passado. Para que as memórias de outras pessoas interfiram em nossas memórias individuais, “[...] não é necessário que estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem” (Halbwachs, 2006, p. 30). Halbwachs evoca a premissa durkheimiana da organicidade social. As sociedades humanas, nesse sentido, não seriam o simples somatório das individualidades, mas sim um organismo estruturado organicamente de tal modo que a coletividade está sempre presente, mesmo nos momentos de aparente solidão. Por isso, continua Halbwachs, até mesmo

as memórias que nos parecem mais íntimas e pessoais são coletivas na medida em que foram construídas na vivência social compartilhada.

Quando dizemos que a recordação de certas lembranças não depende da nossa vontade, é porque a nossa vontade não é forte o suficiente. A lembrança está ali, fora de nós, talvez dispersa entre muitos ambientes. Se a reconhecemos quando reaparece inesperadamente, o que reconhecemos são as forças que a fazem reaparecer e com as quais sempre mantivemos contato (Halbwachs, 2006, p. 30).

Em Halbwachs, a memória ganha estatuto de fato social na medida em que é tratada como experiência coletiva, imposta aos indivíduos, que não tendo consciência dessa coerção tomam como suas as lembranças que pertencem ao corpo social. Interessaria, então, à abordagem científica que tem a memória como objeto de estudos, as lembranças compartilhadas por um número de pessoas suficientemente grande a ponto de ser possível defini-las como “coletividade social”.

Tanto Simiand como Halbwachs colaboraram para pavimentar o caminho teórico-metodológico que em 1929 desaguaria na fundação dos *Annales d'histoire économique et sociale*, a famosa Revista dos *Annales*, pelos então jovens historiadores medievalistas Marc Bloch e Lucien Febvre. O livro *Apologia da História ou o ofício do historiador*, escrito por Marc Bloch no cárcere de Vichy e publicado postumamente em 1949, talvez seja o mais emblemático texto da bibliografia *Annales*. Ao definir aquela que seria a natureza da ciência histórica, Bloch (2001, p. 54) afirma que

[...] o objeto da história é, por natureza, o homem. Digamos melhor: os homens. Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, convém a uma ciência da diversidade. Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, [os artefatos ou as máquinas,] por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que as criaram, são os homens que a história quer capturar.

O autor recusa definir o “homem”, enquanto sujeito individual, como objeto do conhecimento histórico. O individual, o único, não interessa ao tipo de ciência histórica que Marc Bloch, inspirado na sociologia durkheimiana, considerava adequado para a compreensão das experiências humanas no tempo. O objeto eram os homens, no coletivo, vivendo gregariamente. Na mesma época, encontramos os signos estruturalistas sendo desenvolvidos plenamente por Claude Lévi-Strauss. No livro *As estruturas elementares do parentesco*, de 1949, Strauss leva ao limite as premissas durkheimianas, afirmando existência de uma estrutura “antropológica”, no sentido de universal, capaz de organizar as relações de parentesco em coletividades humanas tão distintas como as “sociedades indígenas do Brasil central” e a “França moderna”. O incesto como tabu seria a “estrutura comum”, elemento de universalidade em meio à diversidade humana.

A proibição do incesto não é determinada instintivamente, por um imperativo da natureza. Se assim fosse, não precisaria existir a proibição como tal, pois bastaria deixar a natureza seguir seu livre curso. Trata-se de um tabu, de um constrangimento criado socialmente em tempos imemoriais que traduz o horror do homem ao casamento consanguíneo. [...] A causa profunda do horror se dá pela necessidade que a cultura encontra de dominar a natureza o que somente é possível na interação sexual, motivada por interesses recíprocos, entre grupos sanguíneos distintos (Lévi-Strauss, 1987, p. 18).

A estrutura elementar responsável por atribuir dimensão cultural e não apenas biológica à existência humana consistiria, portanto, na invenção de uma proibição social. O autor admite a impossibilidade de definir quando esse tabu teria sido inventado, o que para ele não chega a ser um grande problema. Por mais que reconhecesse a importância da cronologia para o conhecimento da “evolução histórica” das sociedades humanas, Lévi-Strauss priorizou a sincronia, relegando a diacronia a um lugar secundário no seu programa teórico, o que explica a forma desde-

nhosa com a qual tratou a ciência histórica⁴. A proibição do incesto teria sido motivada por uma necessidade pragmática de interação entre grupos sanguíneos diferentes, que possuindo interesses complementares definiram o “casamento” como estratégia de sobrevivência. Teríamos aqui a “causa profunda” daquela que é a “estrutura elementar” da sociabilidade humana, sobre a qual não há questionamentos simplesmente porque os indivíduos sequer “pensam” sobre o assunto, na medida em que já nascem condicionados, estruturados, a tratarem o incesto como o “mais vil dos crimes”. O condicionamento da conduta e do pensamento individual por estruturas estruturantes é o principal signo teórico da “antropologia estrutural” de Claude Lévi-Strauss, que não pretendia

[...] mostrar como os homens pensam as estruturas, mas sim como as estruturas se materializam entre os homens, à revelia de sua consciência. Talvez, como sugerimos, convenha ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de uma certa maneira, as estruturas se materializam entre eles (Lévi-Strauss, 1973, p. 62).

Em síntese, creio ser possível examinar a racionalidade estruturalista que se fez dominante nos estudos sociais ocidentais em grande parte do século XX a partir de seis signos fundamentais, todos relacionados entre si:

1º) a premissa de que as sociedades humanas funcionam como sistemas estruturais cuja mecânica é impulsionada por leis sociais.

⁴ Em 1952, Lévi-Strauss publicou o livro *Raça e História*, no qual tratou diretamente do método histórico, que na sua percepção seria adequado para a “reconstrução da evolução diacrônica das sociedades humanas”. Como para Strauss o estudo científico das sociedades humanas deveria priorizar o funcionamento estrutural/sincrônico das coletividades sociais, sendo a diacronia aspecto secundário. Assim, o autor definiu a História como disciplina auxiliar da Antropologia estruturalista, esta sim, a “ciência social por excelência”. A ofensiva de Lévi-Strauss foi respondida pelo historiador Fernand Braudel, que negou que o método histórico tivesse como única finalidade a “reconstrução diacrônica”. Para Braudel, a História seria a ciência social por excelência, na medida em que capaz de articular três temporalidades distintas: o tempo rápido do evento, o tempo médio da conjuntura e o tempo longo da estrutura. Sobre os embates entre Lévi-Strauss e Braudel, ver: Reis, 2012.

Caberia, então, às ciências interessadas nos estudos das sociedades trazerem à luz a dinâmica desse funcionamento estrutural. Essa abordagem científica prioriza a regularidade, a repetição, aquilo que é estatisticamente verificável;

2º) os indivíduos não são considerados em suas singularidades. Ou seja, a racionalidade estruturalista não está interessada naquilo que as pessoas têm de específico, mas sim naquilo que possuem em comum. O recorte de análise da abordagem da análise científica estruturalista é sempre macrossocial, jamais se restringindo aos indivíduos ou a grupos sociais pequenos.

3º) a ciência de ambição estruturalista é dotada de grande pretensão a respeito de sua própria capacidade cognitiva. Por isso, o estruturalismo nasce como racionalidade científica hegemônica no contexto de afirmação da modernidade iluminista que é eufórica em relação ao potencial do conhecimento científico em desvelar os mistérios do mundo e promover o progresso;

4º) a racionalidade estruturalista é orientada por um regime de temporalidade caracterizado pela noção de permanência. Ou seja, o tempo passa, a realidade se transforma, mas as estruturas se mantêm relativamente estáveis;

5º) as estruturas são consideradas como estruturadas e estruturantes. São estruturadas na medida em que existem como estruturas, construídas em um processo de longuíssima duração, cuja genealogia nem sempre é possível de ser reconstruída. São estruturantes porque capazes de condicionar o comportamento e a ação dos atores sociais, à revelia de suas consciências.

6º) A racionalidade estruturalista pressupõe a existência de algo em comum entre indivíduos diferentes e entre momentos históricos separados por longos intervalos de tempo, aquilo que Lévi-Strauss chamou de “homologia estrutural”. A analogia se torna, então, o procedimento metodológico estruturalista elementar.

Da sociologia de Durkheim à antropologia de Lévi-Strauss, passando pela linguística de Ferdinand de Saussure, pelo materialismo his-

tórico de Louis Althusser (1999), pela sociologia das “razões práticas” de Bourdieu (1996) e pela “arqueologia do saber” de Michel Foucault (2004). Não é tarefa das mais fáceis encontrar entre os cânones dos estudos sociais ocidentais desenvolvidos no século XX alguém que não tenha ao menos flertado com a racionalidade estruturalista. É o tal “estrondoso sucesso” do qual fala François Dosse. Mas a “era estruturalista” chegou ao fim na década de 1970. Não que os signos da racionalidade estruturalista tenham, simplesmente, deixado de ser acionados pelos estudiosos das sociedades humanas. Mas houve, como também mostra Dosse, um notório “refluxo”, impulsionado pelas “ilusões perdidas”. A revelação ao mundo dos gulags stalinistas, “a explosão das subjetividades” em maio de 1968, a guerra do Vietnã, o surgimento da agenda ambientalista. As promessas iluministas perderam força de encantamento. A tão louvada ciência passou a ser vista como responsável pela degradação ambiental e pela destruição em massa. “Prometeu estava desacorrentado”, na arguta imagem formulada por Hans Jonas (2006). O solo onde o estruturalismo havia florescido não existia mais. O estruturalismo passaria a ser visto como ultrapassado, tratado como um tipo de pensamento autoritário e antidemocrático que desconsiderava as agências e as subjetividades. A racionalidade estruturalista tornou-se, então, *non grata* na comunidade acadêmica internacional. Os tempos, definitivamente, eram outros. Micro-história italiana, a “nova história cultural” de Roger Chartier, antropologia simbólica de Clifford Geertz, o neo-historicismo na crítica literária de Stephen Greenblatt, o marxismo culturalista de Edward Thompson. As categorias “experiência”, “agências” e “estratégia” foram trazidas ao primeiro plano das preocupações dos estudiosos dos assuntos humanos em uma atmosfera que ficou genericamente conhecida como “pós-estruturalista”.

A partir da segunda década do século XXI, porém, as críticas à modernidade colonial que vinham sendo desenvolvidas desde o pós-Segunda Guerra Mundial ganharam prestígio, sendo acolhidas com bastante entusiasmo, especialmente por acadêmicos do Sul Global. Essas críticas reabilitaram a racionalidade estruturalista, fazendo-o de modo subversivo, direcionando-a para outras finalidades, como a denúncia das opressões estruturais e a demanda por restituição e reparação.

Os signos da racionalidade estruturalista na crítica decolonial

- Brown, o racismo é a estrutura que organiza essa p*** toda [sociedade brasileira]. Todos os brancos são privilegiados, ainda que não queiram.
- Peguei a fita, Sueli. O bagulho é doido, funciona independente da vontade e nós nem se dá conta (Sueli [...], 2022, p. 73).

26 de maio de 2022. O *rapper* Mano Brown recebeu a filósofa Sueli Carneiro nos estúdios do *podcast* “Mano a Mano” para uma entrevista que está disponível em todas as plataformas de áudio digital. Foram quase duas horas e vinte minutos de conversa sobre o Brasil. Sueli Carneiro discutiu sua biografia e os principais argumentos desenvolvidos em sua vasta obra de interpretação da realidade brasileira. Ao longo da entrevista, Carneiro mobilizou dois signos estruturalistas: o primeiro é a ideia de que a sociedade é “organizada” por uma estrutura construída em passado longínquo e que, sobrevivendo à passagem do tempo, chegou ao presente. A concepção de tempo que orienta essa percepção não é a historicista, caracterizada por aquilo que Berber Bevernage e Chris Lorenz (2013) chamam de *breaking up time*, em que o passado é tomado como realidade apartada do presente, distante o suficiente para ser tratado como objeto de estudos, segundo os primados da dualidade cartesiana sujeito *versus* objeto. É como se o passado colonial invadisse o presente como “latência sempre prestes a irromper” (Oliveira, 2022, p. 24) na forma de violências estruturais que continuariam se abatendo sobre os sujeitos vitimizados pelo poder colonial desde o século XVI: mulheres, pessoas não brancas e praticantes de comportamentos sexuais e religiosos considerados desviantes pela moralidade patriarcal e cristã. O segundo signo estruturalista mobilizado na entrevista é o da coercitividade estrutural. A estrutura herdada do passado colonial se imporia aos indivíduos, “ainda que não queiram”, ou “independente da vontade”, sem que eles se “deem conta”. Forjado nos tempos da colonização portuguesa, o racismo seria

essa “estrutura que organiza” o Brasil, condicionando absolutamente tudo, desde ação das forças de segurança pública, passando pela distribuição de oportunidades no mercado de trabalho e no sistema educacional e chegando até à produção dos cânones intelectuais e dos padrões estéticos. O corpo, a religiosidade, a inteligência e a estética negras seriam estruturalmente reprimidos em uma dinâmica social na qual os brancos são sempre privilegiados, ainda que um ou outro, dotado de alguma consciência, não o queiram. A tese não é novidade na história intelectual brasileira, já podendo ser encontrada nos textos de Clóvis Moura no final da década de 1950 e nos trabalhos de Maria Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento, na década de 1970. Lélia González e a própria Sueli Carneiro publicaram seus primeiros estudos nos anos 1980. Mais recentemente, o argumento foi revisitado nos livros de Djamila Ribeiro e de Sílvio Almeida, publicados, respectivamente, em 2017 e 2019, ambos com grande impacto no mercado editorial. Ainda que não tenha sido representada no grupo “Modernidade colonial”, que na década de 1990 institucionalizou a crítica decolonial (Ballestrin, 2013)⁵, parte da intelectualidade brasileira já vinha há algum tempo desenvolvendo aquilo que mais tarde seria conhecido como “decolonialidade”⁶.

A racionalidade estruturalista é a perspectiva teórica que orienta as críticas decoloniais. Ao formular a hipótese nesses termos, não estou querendo dizer que esses autores, simplesmente, resgataram o estrutu-

⁵ A composição original do grupo “Modernidade colonial” era formada por um intelectual peruano (Anibal Quijano), por três argentinos (Enrique Dussel, Walter Mignolo e Zulma Palermo), por dois estadunidenses (Immanuel Wallerstein e Catherine Walsh), por dois colombianos (Santiago Castro-Gomez e Arturo Escobar), por dois porto-riquenhos (Nelson Maldonado-Torres e Ramon Grosfoguel), por dois venezuelanos (Edgar Lander e Fernando Coronil) e por um português (Boaventura Santos). Como já mostram inúmeros autores que se dedicaram a examinar a história da crítica decolonial, e destaco as contribuições de Ribeiro (2011) e de Ballestrin (2013), o grupo “Modernidade colonial” surgiu de uma dissidência com os “Grupo de Estudos Subalternos”, criado na década de 1970 no sul asiático.

⁶ Nesta genealogia da crítica decolonial brasileira, podemos destacar a figura de Alberto Guerreiro Ramos, que, segundo Christian Lynch (2015), desenvolveu na década de 1950 uma “teoria pós-colonial brasileira”, em termos bastante semelhantes aos que seriam instituídos pelo grupo “Modernidade colonial”.

ralismo, tal como foi formulado por Durkheim, Lévi-Strauss, Saussure e por outros cânones dos estudos sociais europeus. Estou propondo algo bastante diferente disso: a racionalidade estruturalista foi tão poderosa na história intelectual ocidental que nem mesmo aqueles que têm a desconstrução dos cânones como agenda político/intelectual conseguem prescindir do ordenamento teórico que os formou e sem o qual a própria crítica não seria possível. Os signos analíticos herdados do estruturalismo delimitam a moldura dentro da qual os críticos se movem. Isso fica ainda mais claro quando deslocamos nossa atenção para os decoloniais *hispanohablantes* diretamente envolvidos com as atividades empreendidas pelo grupo “Modernidade colonial”.

Com a conquista das sociedades e das culturas que habitam o que hoje é nomeado como América Latina começou a formação de uma ordem mundial que culmina, 500 anos depois, em um poder global que articula todo o planeta. Este processo implicou, por um lado, a brutal concentração dos recursos do mundo, sob o controle e em benefício da reduzida minoria europeia da espécie e, especialmente, de suas classes dominantes. Mesmo que moderado por momentos frente à revolta dos dominados, isso não cessou desde então (Quijano, 1992, p. 427).

Quijano fala em “500 anos” de história de uma estrutura de dominação que, fundada pela colonização moderna, ainda não teria chegado ao fim. Seria equivocado, porém, dizer que a crítica decolonial sugere uma temporalidade estática. Há espaço para a transformação, pensada não na lógica da fratura historicista, mas sim na da reconfiguração de opressões estruturais dentro de um quadro geral de estabilidade. Por isso, Ramon Grosfoguel (2009, p. 393) propõe a noção de “heterarquia”, definida como “[...] uma enredada articulação de múltiplas hierarquias que se reconfiguram ao longo do tempo em diferentes contextos históricos”. A modernidade teria fundado, sim, uma superestrutura de poder, um “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista/colonial/patriarcal”, na formulação do próprio Grosfoguel. Essa estrutura teria

grande capacidade de acomodação às diferentes dinâmicas sociais, sendo plástica o suficiente para se adaptar, e sobreviver, ao fim da escravidão e da dominação política institucional direta, ganhando a forma, por exemplo, das contemporâneas modalidades de precarização do “trabalho livre” e da violência policial contra a juventude latino-americana não branca e pobre (Dussel, 2000). Também Boaventura de Sousa Santos destaca a estabilidade estrutural do poder colonial. O autor argumenta que a modernidade colonial está fundada numa “estrutura de pensamento abissal”, definida como “[...] um sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis” (Santos; Meneses, 2009, p. 23). Na dinâmica de um funcionamento estrutural não interrompido desde o século XVI, a colonização procederia por um constante jogo de visibilização e invisibilização, no qual a existência seria negada aos sujeitos que se localizam “do lado de lá” da linha estabelecida pelo poder colonial. O jogo seria marcado pela estabilidade estrutural, o que não significa repetição mecânica. Com essa ressalva, o autor argumenta que a passagem do tempo não provocou “mudanças estruturais” no poder colonial, que se manifestaria, “com diferentes roupagens”, em realidades afastadas no tempo e aparentemente distintas. Ao discutir as diversas violências praticadas na América-Latina contra as mulheres, Maria Lugones propõe a noção de “colonialidade de gênero” com o objetivo de examinar e denunciar a ação do poder colonial sobre as mulheres, que se daria por meio da “[...] combinação dos processos de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo” (Lugones, 2014, p. 941). Manifestada originalmente na forma da exploração sexual de mulheres indígenas na experiência da conquista e nos primeiros anos da colonização ibérica na América, a colonialidade de gênero se perpetuou na longa temporalidade, estruturando, até hoje, desigualdades e todo tipo de violência.

A colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. [...] O longo processo de subjetificação dos/as colonizados/as em direção à adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção normativa do social – uma

marca de civilização, cidadania e pertencimento à sociedade civil – foi e é constantemente renovado (Lugones, 2014, p. 940-941).

Glória Anzaldúa começa sua “carta às mulheres escritoras do terceiro mundo” dedicando o texto às mulheres latino-americanas, que, a despeito de suas singularidades, teriam algo de comum entre si.

Mulher negra, junto a uma escrivainha no quinto andar de algum prédio em Nova Iorque. Sentada em uma varanda, no sul do Texas, uma chicana abana os mosquitos e o ar quente, tentando reacender as chamas latentes da escrita. Mulher índia, caminhando para a escola ou trabalho, lamentando a falta de tempo para tecer a escrita em sua vida. Asiático-americana, lésbica, mãe solteira, arrastada em todas as direções por crianças, amante ou ex-marido, e a escrita (Anzaldúa, 2000, p. 229).

Pessoas diferentes, vivendo em territórios distintos. Anzaldúa, entretanto, não está interessada nas eventuais particularidades que as diferenciam. A mulher negra que mora em Nova Iorque, mulher indígena que vive em alguma localidade rural de um país latino-americano qualquer. Pouco importa se esposa ou amante, se tem filhos ou é lésbica. A racionalidade teórica que orienta a percepção da autora não está interessada nas especificidades porque pressupõe a existência de uma estrutura que se impõe sobre essas mulheres, fazendo com que eventuais singularidades sejam pouco relevantes diante do fator comum: a condição de subalternizadas pelo poder colonial, patriarcal, heterossexual e capitalista. Inaugurado no século XVI pela colonização europeia, o poder colonial chegaria ao tempo presente (Anzaldúa escreve na década de 1980), manifestando-se, por exemplo, nas “[...] escolas que freqüentamos, ou não freqüentamos, [que] não nos ensinaram a escrever, nem nos deram a certeza de que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia” (Anzaldúa, 2000, p. 229). Haveria relação de homologia estrutural entre pessoas aparentemente diferentes e entre períodos

históricos separados por longos intervalos de tempo. A pressuposição dessa homologia leva a crítica decolonial a fazer da analogia o seu procedimento metodológico mais fundamental. Nicole Loraux (1992) destaca como o método analógico abre a possibilidade de trazer à luz os “fenômenos de repetição no tempo cronológico”, aspecto das experiências humanas que, segundo a autora, costuma ser desconsiderado pelos historiadores. Loraux (1992, p. 57) argumenta que os valores historicistas que orientam a disciplina desde o século XIX levaram os historiadores a tratar o anacronismo como erro operacional, “[...] o pecado capital contra o método, do qual basta apenas o nome para constituir uma acusação infamante”. Isso sugeriria concepção de tempo baseada na noção da transformação total, colocando ao método histórico a atribuição de contextualizar cada evento nas especificidades do seu próprio tempo, pois só ali, em seu território cronológico original, ele teria sentido. A analogia como método permitiria, justamente, tratar o anacronismo não apenas como erro, mas como possibilidade de análise, na medida em que permitiria identificar aquilo que acontecimentos distanciados no tempo histórico possuem em comum. É esse o gesto metodológico elementar mobilizado pela crítica decolonial, que, por tratar o decurso do tempo mais na chave da permanência do que da transformação, recorre à analogia sem nenhum tipo de perturbação de consciência.

Para além da violência direta sobre corpos, os críticos decoloniais afirmam que o poder colonial também condiciona modos de pensar e perceber a realidade, incidindo, assim, sobre a intelectualidade do Sul Global. Com isso, propõem um exercício de história e crítica intelectual baseada na noção de “colonização epistêmica”. Tratando especificamente do Brasil, Christian Lynch (2013, p. 730-731) argumenta que a divisão internacional do trabalho resultante das hierarquias coloniais transnacionais prefigura a autopercepção dos intelectuais brasileiros, levando-os a tratar os seus produtos como “[...] mais ou menos inferiores àqueles desenvolvidos na Europa e nos Estados Unidos, em consequência de uma percepção mais ampla do caráter periférico do seu país”. Condicionados pela estrutura epistêmica colonial, os intelectuais periféricos teriam limitado, inconscientemente, suas ambições à produção de estudos contingentes,

sempre relativos a casos concretos de suas realidades imediatas e com o objetivo pragmático de ajudar sua sociedade a trilhar os caminhos do desenvolvimento, entendido como industrialização, urbanização e maturação das instituições democráticas liberais, valores importados do Norte Global. A pretensão a qualquer abstração teórica de teor universalizante teria sido abandonada por conta dessa “síndrome da condição periférica”, que levaria os intelectuais brasileiros a se contentarem com a produção de “pensamento social”, enquanto importam “teoria” dos Estados Unidos da América (EUA) e da Europa. A autores como Caio Prado Jr, Sérgio Buarque de Holanda, Oliveira Viana, tratados como representantes do “pensamento social brasileiro”, caberia o diagnóstico da realidade com o objetivo de colaborar para a superação do atraso nacional. Já a cânones como Hobbes, Locke, Rousseau e Marx seria resguardada a prerrogativa da teorização universal, como se seus textos também não fossem resultados de circunstâncias, e lugares, específicos.

Nem mesmo a especialização universitária instituída no Brasil a partir da década de 1970 com a formação do sistema nacional de pós-graduação teria sido capaz de emancipar os intelectuais brasileiros dos efeitos epistêmicos da estrutura do poder colonial. Tomando o caso particular da historiografia brasileira como exemplo, Ana Carolina Barbosa Pereira (2018) afirma que a “mentalidade cativa” (Alatas, 2000) se daria pela prática inconsciente de tomar como referências teóricas apenas as autoridades do Norte Global. “[...] o modo como ensinamos e desenvolvemos pesquisa em teoria da História [...] nos coloca em posição de consumidores(as) de referenciais importados, especialmente de países como Alemanha, França, Inglaterra, Estados Unidos da América” (Pereira, 2018, p. 90). Estruturados pela condição periférica imposta pelo colonialismo, os historiadores brasileiros especializados nas discussões sobre teoria do conhecimento histórico desprezariam referenciais teóricos oriundos de outras experiências subalternizadas, como aquelas protagonizadas por negros, indígenas, mulheres etc. O apagamento desses conceitos e sua redução a objetos a serem analisados nas grades dos referenciais teóricos importados configuraria aquilo que a crítica decolonial vem chamando de “epistemicídio” (Grosfoguel, 2016). Teríamos, aqui, demonstração

de como funciona na prática o “pensamento abissal” do qual tanto fala Boaventura de Sousa Santos. Ao estabelecer a hierarquia epistêmica fundada na dicotomia “teoria X empiria”, o poder colonial reservaria aos estudos contingentes produzidos nas especificidades do Norte Global a prerrogativa de produzir teorias pretensamente universais. A universalização efetiva desses conceitos contingenciais seria uma operação ideológica do próprio poder colonial. Já aos textos produzidos na contingência do Sul Global seriam sempre tratados como fontes lidas à luz dos conceitos importados, ou, no melhor dos casos, como modalidades do “pensamento local”, o que sugere que as formulações do Norte Global não sejam, também, “locais”. Essas hierarquias epistêmicas seriam tão estruturantes que até mesmo os acadêmicos do Sul Global, em tese pessoas preparadas para a compreensão aprofundada da realidade, teriam limitada consciência sobre seu próprio processo de subalternização.

Como podemos perceber, o diagnóstico da realidade social, política, econômica e intelectual latino-americana feita pelos críticos decoloniais é atravessado pela racionalidade estruturalista, o que não compromete em nada, insisto, o conteúdo político emancipatório dessas formulações. Essa dimensão emancipatória, porém, é melhor compreendida se a recepção dos textos escritos por esses autores for além da adesão imediata e do entusiasmo, levando em conta, também, seus limites teóricos, reconstruindo sua historicidade, situando-os na história dos estudos sociais ocidentais modernos. É nesse sentido que concluo com uma provocação à historiografia decolonial brasileira contemporânea.

Para concluir, uma provocação à historiografia decolonial brasileira

Com a entrada na universidade de camadas populacionais que há décadas eram sistematicamente alijadas dessa instituição, houve um profundo tensionamento dessa herança [das ciências sociais ocidentais]. Das tensões criadas emergiram as demandas de uma reelaboração crítica dos modos

como representamos e ensinamos o passado, assim como surgiram, também, reações conservadoras a esse movimento (Avila; Nicolazzi; Turin, 2019, p. 11-12).

A citação pode ser encontrada na introdução do livro *A história (in) disciplinada*, organizado por Arthur Ávila, Fernando Nicolazzi e Rodrigo Turin. O volume foi publicado em 2019 e é emblemático do entusiasmo que caracteriza recepção dominante da crítica decolonial na historiografia brasileira contemporânea. Os sete artigos que compõem a coletânea compartilham da mesma tese, que vinha sendo desenvolvida desde 2015, quando o grupo “História indisciplinada” começou suas atividades: a historiografia disciplinar, tal como foi criada no século XIX, seria incapaz de atender às demandas sociais e políticas da contemporaneidade. Entre essas demandas, estariam as reivindicações dos “novos sujeitos” que ingressaram nas universidades brasileiras ao longo das duas primeiras décadas deste século e que estariam rejeitando as heranças epistemológicas ocidentais, reivindicando legitimidade para outras formas de narrar o passado até então silenciadas. “Indisciplinar a história” significaria, entre outras coisas, abrir a disciplina a outras influências para além dos valores ocidentais. A crítica decolonial é a inspiração teórica que orienta essa reflexão. Em seu artigo, Fernando Nicolazzi afirma que a própria nomenclatura “história” já sinalizaria para a força da colonização epistêmica ocidental. O autor questiona se “[...] no âmbito mais vasto da reflexão crítica a respeito do eurocentrismo, precisaríamos, necessariamente, chamar de história estas outras concepções de se lidar com o passado?” (Nicolazzi, 2019, p. 220). A categoria “culturas do passado” consistiria, então, em formulação mais adequada, na medida em que menos marcada pelo “poder ocidental”, para nomear historicidades diversas para além daquelas que nos teriam sido impostas pelas estruturas da colonização. Mas “cultura” e “passado” também não são formulações cujo sentido foi inscrito pela semântica ocidental? Em que medida falar em “culturas do passado” seria mais emancipador para as historicidades subjugadas pelo poder colonial do que falar em “história”?

Fato é que a apropriação da crítica decolonial feita pelos historiadores envolvidos no projeto da “história indisciplinada” pode ser encontrada, também, em textos produzidos por outros estudiosos do campo historiográfico. Buscando inspiração nas referências das críticas pós-colonial e decolonial, Ana Carolina Barbosa Pereira, no artigo já aqui citado, adere à “teoria da dependência acadêmica” para examinar, e denunciar, como estudos historiográficos brasileiros são marcados pelo “epistemicídio” das elaborações conceituais produzidas a partir das experiências dos atores historicamente subalternizados. A autora não se limita a diagnosticar a situação. Propõe a noção de “lugares epistêmicos” como matriz para um tipo de intervenção política comprometida com a reparação das violências epistemológicas perpetradas pela colonização. Seria necessário “[...] ir além da menção ao compromisso com a elaboração de um conhecimento contra hegemônico [...] [sendo fundamental] definir caminhos para sua operacionalidade” (Pereira, 2018, p. 97).

Maria da Glória Oliveira, integrante do grupo “História indisciplinada”, também afirma a agenda da “descolonização do conhecimento” como um programa político que não se resume à “[...] abertura crítica das ciências humanas no sentido de uma superação das perspectivas anglo e eurocêntricas” (Oliveira, 2019, p. 65). A abertura, por si só, prossegue a autora, poderia reforçar as hierarquias estabelecidas pela assimetria colonial. A proposta é muito mais ambiciosa do que, simplesmente, acolher outras vozes e outras formas de narrar a realidade. Trata-se mesmo de romper com a estrutura disciplinar herdada da Europa, tensionando, inclusive, com a temporalidade historicista que a fundamenta, marcada na concepção de tempo como mudança e na definição do passado como realidade distante e descolada do presente. A descolonização demandaria, sobretudo, um gesto de “politização do tempo” fundado na proposição de um regime de temporalidade no qual o passado não é tratado como “distante, e, portanto, ultrapassado, mas sim como um presente em que a experiência da diferença colonial se manifesta e se perpetua sob variadas formas” (Oliveira, 2022, p. 63). Como mostrei na seção anterior, esse regime de temporalidade é constitutivo da racionalidade estruturalista, tão ocidental quanto a própria temporalidade historicista.

O problema dos cânones historiográficos é central para esse projeto de rebelião contra a disciplina. Analisando os periódicos brasileiros especializados nos estudos historiográficos, Marcelo Assunção e Rafael Trapp questionam “o cânone branco” da historiografia brasileira a partir das interrogações dos historiadores negros Clóvis Moura e Beatriz Nascimento. Os autores reconhecem importância dos recentes esforços institucionais de descolonização do pensamento historiográfico empreendidos na universidade brasileira, incluindo as atividades organizadas pelo grupo “História indisciplinada”. Entretanto, Assunção e Trapp (2021, p. 232) acreditam que esses esforços são insuficientes, pois

[...] ainda estabelecem uma noção de ‘diferença’ em nível muito abstrato, não discutindo explicitamente o papel da racialidade nesta reescrita do cânone da história da historiografia e da teoria da história, nem mesmo incorporando um debate mais profundo sobre a geopolítica do conhecimento oriunda de tradições latino-americanas/caribenhas e/ ou afrodiaspóricas (assim como suas intersecções com o pensamento feminista, queer, etc.).

Mesmo a “história indisciplinada” proposta por Rodrigo Turin, Fernando Nicolazzi, Arthur Ávila, Maria da Glória Oliveira e demais autores ainda estaria atravessada pelo poder colonial, manifestada no fato de que esses autores não radicalizaram a crítica, na medida em que deixaram de atribuir a devida centralidade à perspectiva racial em seus esforços de descolonização. Além disso, ainda de acordo com Assunção e Trapp, a descolonização plena é um movimento que, necessariamente, vem de fora da universidade, impulsionado pelas reivindicações dos “novos sujeitos” e à revelia do controle dos acadêmicos estabelecidos, como são os historiadores integrantes do grupo “História indisciplinada”. Trazendo a discussão para dentro do espaço da sala de aula, Géssica Guimarães encaminha sua reflexão em sentido semelhante. A autora também parte da premissa de que o ingresso de grupos sociais subalternizados nas universidades públicas colocou os cânones disciplinares sob suspeição. Diante disso, sua proposta consiste em

[...] interrogar sobre qual seria o lugar que nós reservamos para as experiências de opressão e subalternização, como o racismo, as desigualdades de classe e o sexismo, nas nossas aulas e narrativas historiográficas. Acredito que refletir sobre o caráter disciplinar de nossa produção intelectual seja uma abordagem razoável para nos abrir caminhos (Guimarães, 2021, p. 376).

Seria fundamental, então, a construção de uma “comunidade de escuta” na qual as “vivências dos estudantes” pudessem ser acolhidas e tratadas como indutoras de conceitos a orientarem os planejamentos dos componentes na área da teoria da história e da história da historiografia ministrados nas universidades, assim como sua efetivação como prática didático-pedagógica. Na mesma esteira, Ana Maria Veiga (2022, p. 99) também afirma que “cada vez mais o meio acadêmico se depara com desafios renovados, trazidos por sujeitos históricos não previstos ou pouco prováveis”. Veiga (2022, p. 100) propõe a noção de “práticas territorializadas” para confrontar “[...] a falácia da neutralidade, que persiste como metacientífica universal, combate e aniquila saberes populares ancestrais que demarcam territorialidades consideradas não centrais”. Entre esses saberes aniquilados estariam aqueles produzidos pelas vivências das mulheres negras, indígenas e sertanejas.

Como fica claro, no geral, os historiadores que vêm pautando a recepção da decolonialidade na historiografia brasileira compartilham a mesma hipótese: o “giro decolonial” seria resultado das demandas apresentadas pelos “sujeitos sociais não prováveis”, cujo ingresso na universidade foi potencializado por uma série de políticas públicas efetivadas na primeira década deste século. Essa hipótese ainda não foi devidamente comprovada com dados que sustentem a afirmação de que essas pessoas, de fato, trouxeram essas demandas de suas “vivências”. Não teria sido o inverso? Será que elas já não ingressaram na universidade em um momento de fortalecimento teórico e institucional da crítica decolonial, que, como já sabemos, vinha se consolidando desde a década de 1990 a partir dos trabalhos do grupo “Modernidade colonial”? Definitivamente, precisamos de pesquisas quantitativas e qualitativas que ajudem a iluminar a questão.

Outro aspecto importante a se destacar nessa recepção da decolonialidade na historiografia brasileira contemporânea é o entusiasmo. Os textos escritos pelos críticos decoloniais são lidos e citados sempre como inspiradores de uma agenda político-intelectual emancipatória. Não há apreciação analítica a respeito de eventuais limites e contradições que certamente podem ser identificados nos trabalhos desses autores, assim como podem ser identificados no trabalho de qualquer autor. É nesse sentido que pretendo contribuir com essa bibliografia, propondo uma leitura da decolonialidade que vá para além do entusiasmo e da adesão política, que recupere sua historicidade e aponte os limites de sua subversão epistemológica, mostrando seu pertencimento à tradição estruturalista dos estudos sociais ocidentais modernos. É que acredito ser importante preservar aquilo que nos define como comunidade do conhecimento: a constante vigilância crítica.

Referências

ALATAS, Syed Hussein. Intellectual imperialism: definition, traits, and problems. *Southeast Asian Journal of Social Science*, Leiden, v. 28, n. 1, p. 23-45, 2000.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Polén, 2019.

ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Tradução: Guilherme João de Freitas. Petrópolis: Vozes, 1999.

ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos feministas*, Florianópolis, ano 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

ARAUJO, Valdei Lopes de. Sobre a permanência da expressão *historia magistra vitae* no século XIX brasileiro. In: NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena Miranda; ARAUJO, Valdei Lopes de (org.). *Aprender com a história? O passado e o futuro de uma questão*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2011. p. 134-165.

ARENDRT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução Fernando Dídimo Vieira e Caio Navarro de Toledo. São Paulo: Ática, 1988. (Serie Temas, v. 5: Estudos políticos).

ASSUNÇÃO, Marcelo Felisberto Morais de; TRAPP, Rafael Petry. É possível indisciplinar o cânone da história da historiografia brasileira? Pensamento afrodiaspórico e (re)escrita da história em Beatriz Nascimento e Clóvis Moura. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 41, n. 88, p. 229-252, 2021.

AVILA, Arthur Lima de; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo (org.). *A história (in)disciplinada*. Vitória: Mill Fontes, 2019.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, maio-ago. 2013.

BEVERNAGE, Berber; LORENZ, Chris. Breaking up Time: Negotiating the Borders Between Present, Past and Future. *Storia della Storiogra*, Pisa, n. 63, p. 31-50, July 2013.

BINOCHÉ, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris: PUF, 1994. (Pratiques théoriques).

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução: Mariza Correa. Campinas: Papyrus, 1996.

CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Thereza. *Mulher negra*. São Paulo: Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985. (Década da mulher).

DOSSE, François. *A história do estruturalismo*. Tradução: Álvaro Cabral. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

DOSSE, François. *História em Migalhas: dos Annales à nova história*. Tradução: Dulce Oliveira Amarante dos Santos. São Paulo: Ed. Unicamp, 2004.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Tradução: Paulo Neves e Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 58-86.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Campo teórico).

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antônio Machado *et al.* *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília, DF: ANPOCS, 1983. (Ciências Sociais Hoje, 2). p. 223-244.

GROSFUGUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016.

GROSFUGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: CES, 2009. p. 383-418.

GUIMARÃES, Gêssica. Disciplina e experiência: construindo uma comunidade de escuta na teoria e no ensino de história. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 14, n. 36, p. 373-401, 2021.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. Tradução Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Ed. 34, 2010.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HANS, Jonas. *Princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Ed PUC-Rio, 2006.

HUMBOLDT, Wilhelm von. Wilhelm von Humboldt (1767-1835): Apresentação – Pedro Caldas: Sobre a tarefa do historiador (1821). In: MARTINS, Estevão C. de Rezende. *A história repensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 71-100.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução: Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução: Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973. (Biblioteca Tempo Universitário, 7).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1987.

LORAUX, Nicole. O elogio do anacronismo. In: NOVAES, Adauto. *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 57-71.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Por que pensamento e não teoria? A imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). *Dados: revista de ciências sociais*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 4, p. 727-767, dez. 2013.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico (1953-1955). *Caderno CRH*, Salvador, v. 28, n. 73, p. 27-45, jan./abr. 2015.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: LECH, 1981.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NICOLAZZI, Fernando. Culturas de passado e eurocentrismo: o périplo de tláloc. In: AVILA, Arthur Lima de; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo (org.). *A história (in) disciplinada*. Vitória: Mill Fontes, 2019. p. 211-243.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. A história disciplinada e seus outros: reflexões sobre as (in)utilidades de uma categoria. In: AVILA, Arthur Lima de; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo (org.). *A história (in) disciplinada*. Vitória: Mill Fontes, 2019. p. 53-71.

OLIVEIRA, Maria da Glória de. Quando será o decolonial? Colonialidade, reparação histórica e politização do tempo. *Caminhos da História*, Montes Claros, v. 27, n. 2, p. 58-78, jul./dez. 2022.

PALTI, Elías José. Koselleck y la idea de Sattelzeit: un debate sobre modernidad y temporalidade. *Ayer*, Valencia, n. 53, p. 63-74, 2004.

PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88-114, abr./jun. 2018.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: CES, 2009. p. 73-118.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade, modernidade e racionalidade. *In*: BONILLO, Heraclio (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Bogotá: Mundo Ediciones, 1992. p. 437-449.

RANKE, Leopold. Leopold von Ranke (1795-1886): Apresentação – Sérgio da Mata: o conceito de história universal (1831). *In*: MARTINS, Estevão C. de Rezende. *A história repensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010. p. 187-216.

REIS, José Carlos. *Teoria & história: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2012.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017. (Feminismos Plurais).

RIBEIRO, Gustavo Lins. Why (post)colonialism and (de)coloniality are not enough: a post-imperialist perspective. *Postcolonial Studies*, London, v. 14, n. 3, p. 285-297, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: CES, 2009.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. Tradução: Marcos Bagno. São Paulo: EdUSP, 1993.

SCHOLTZ, Gunter. O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 4, n. 6, p. 42-63, 2011. Disponível em: <https://historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/239>. Acesso em: 26 jul. 2022.

SILVEIRA, Gabriel E.; TRIANA, Yago Quiñonez. A herança estruturalista de Durkheim nas ciências sociais. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, v. 42, n. 3, p. 170-176, set./dez. 2006.

SIMIAND, François. *Método histórico e ciência social*. Tradução: José Leonardo do Nascimento. Bauru: Edusc, 2003.

SUELI Carneiro. Entrevistador: Mano Brown.
Entrevistada: Sueli Carneiro. [S. l.]: Spotify, maio 2022.
Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2eTloWb3Nrlmog0RkUnCPr?si=KfZ7qkqdTnyh2LVON48x-A>.
Acesso em: 25 jun. 2024.

VEIGA, Ana Maria. Entre linhas de confronto teórico e linhas de confronto subjetivo: descolonizar a partir das sertanidades. *In*: VEIGA, Ana Maria; VASCONCELOS, Vânia Mara Pereira; BANDEIRA, Andréa (org.). *Das margens, lugares de rebeldia, saberes e afetos*. Salvador: Edufba, 2022. p. 90-116.

CAPÍTULO 8

Desenvolvimento como progresso histórico e ideologia na República de 1946: os casos de Hélio Jaguaribe, Nelson Werneck Sodr e e Golbery do Couto e Silva

Helio Cannone

Introdu o

Este texto pretende apontar como, durante o período da República de 1946, a concep o que distintos intelectuais e atores políticos tinham do processo de desenvolvimento variava de acordo com suas ideologias políticas. A escolha do período se deu por tratar-se de momento em que o Brasil se democratizava, após o fim do Estado Novo de Getúlio Vargas (Guimarães, 2001). Ao mesmo tempo, a experiência dos anos anteriores de crescimento econômico via planejamento estatal, industrializa o e fortalecimento do mercado interno fez com que houvesse uma crença

coletiva de que esse era o caminho para superar o desenvolvimento do país (Fonseca, 2015). Para os pensadores brasileiros do período, aquela era uma oportunidade de superar a sensação de atraso e de descompasso histórico que eles tinham em relação ao país (Koselleck, 2006; Lynch, 2016). Para eles, a história havia legado essa condição, ao mesmo tempo que abria a oportunidade de sair dela. Entretanto, os objetivos desse desenvolvimento – tal qual a substância do progresso – se associava à visão de mundo dos atores que o defendiam. Como estudo de caso, escolhemos como autor liberal Hélio Jaguaribe, como socialista o teórico do Partido Comunista do Brasil (PCB) Nelson Werneck Sodré, e como conservador, o quadro da Escola Superior de Guerra (ESG) Golbery do Couto e Silva.

O desenvolvimentismo liberal de Hélio Jaguaribe: a burguesia como classe portadora do progresso

Segundo a análise de *O problema do desenvolvimento econômico e a burguesia nacional* (Jaguaribe, 1958a), o processo de desenvolvimento que o Brasil passou desde 1930 teria sido responsável por gerar uma mudança na sua estrutura social. De uma classe dirigente de latifundiários com relação predatória e especulativa com a terra, passou-se a uma burguesia diversificada, com setores industriais e preocupados com o mercado interno. Formou-se também o proletariado e uma classe média diversificada. Essa última teria deixado de se empregar apenas no funcionalismo público para ocupar também cargos técnicos e administrativos nos novos empreendimentos que surgiram.

No entanto, esse processo econômico e social não teria evolução política correspondente. A estrutura do Estado brasileiro seria basicamente a mesma de antes de 1930, o que dele faria um “Estado Cartorial” (Jaguaribe, 1958a, p. 51). O autor define tal conceito da seguinte maneira:

Estado Cartorial é o Estado que resulta de uma situação em que o jogo do poder se faz em termo de política de clientela. A política de clientela, por sua vez, consiste no processo pelo qual se constitui o poder, uma comunidade em que

existe um grupo detentor dos meios de produção rural, que são os latifundiários, apoiado por um grupo mercantil dos centros urbanos e em torno dos quais gira necessariamente toda a possibilidade de emprego, toda a possibilidade de concessão de favores, de sorte que as clientelas se organizam em forma piramidal, através de contratos tácitos ou relações semelhantes, para assegurar uma composição política correspondente a essa mesma composição econômica (Jaguaribe, 1958a, p. 51).

Nessa fase do Brasil, haveria um desarranjo entre o econômico-social e a estrutura do Estado-nacional. Este seria responsável por conservar uma contradição: a classe industrial teria a propensão de assumir o comando do processo econômico e social, mas o Estado brasileiro era de tipo agrário, dominado por coronéis que conservavam um poder excessivo.

A manutenção do Estado Cartorial se deveria, em partes, ao fato de que as classes no Brasil seriam vítimas de uma confusão ideológica geral. O proletariado seria vítima de equívocos que o levariam ao assistencialismo e o culto de um líder carismático. No entanto, o que ele necessitaria de fato seria a expansão do desenvolvimento econômico, pois é a baixa produtividade que não permite a remuneração adequada da classe.

Já a classe média era seduzida por movimentos moralistas como o lacerdismo¹. Para Jaguaribe, esse tipo de norma de conduta cultivada pela classe média seria próprio do meio rural, devendo tornar-se ultrapassado na fase em que o Brasil estaria. O autor compreendia que a classe média não queria perder privilégios e nem símbolos de diferenciação social que permitissem seu contraste em relação aos proletários. Nas palavras do autor:

E cultiva preconceitos anti-industriais e anti-proletários, parcialmente motivados pelo fato de que na evolução de uma sociedade agro-pastoril para uma sociedade industrial, tendem a desaparecer as pequenas sutilezas da hie-

¹ O termo faz referência ao político Carlos Lacerda, que na época era da União Democrática Nacional.

rarquia social, em torno do qual tanto se aferra a classe média (Jaguaribe, 1958a, p. 54).

O que de fato a classe média necessitaria é do desenvolvimento. Com o incremento de parques industriais, ela seria empregada em cargos técnicos e administrativos, o que permitiria, inclusive, o acesso de mais pessoas ao lugar da pequena burguesia. Isso também retiraria a classe média do lugar marginal que teria em seu país. Com a industrialização, a classe média poderia se inserir de fato no processo produtivo, enquanto em uma sociedade agrária permaneceria sem lugar.

A burguesia recebeu atenção especial do autor. Seu problema estaria no fato de que seu setor mercantil continuaria na liderança. Quando o interesse da burguesia industrial fosse atendido, o de todas as demais classes também seriam. Hélio Jaguaribe era leitor de Joseph Schumpeter (1961). Desse autor, ele retirou sua compressão de que o empresário capitalista é o ator responsável por trazer a inovação. Nas palavras de Schumpeter:

A ordem capitalista, da maneira como está materializada na instituição da empresa privada, prende eficientemente o capitalista ao seu trabalho [...] O mesmo sistema que, em uma determinada época, condiciona os indivíduos e as famílias que formam a classe burguesa, seleciona também, ipso facto, os indivíduos e famílias que ascenderão nesta classe ou dela serão excluídos. Esta combinação de função estimuladora com função selecionadora não é absolutamente coisa simples. [...] O homem que ascende, em primeiro lugar, à classe dos homens de negócio e, depois, dentro dela se mostra indivíduo capaz, ascenderá com toda a probabilidade até onde o puder levar sua capacidade, simplesmente porque, neste esquema, ascender a uma posição e nela atuar bem é, ou sempre foi, de maneira geral a mesma coisa. Este fato, tão frequentemente obscurecido pela tentativa autoterapêutica dos fracassados para negá-lo, é muito mais importante para a apreciação da sociedade capitalista e da civilização que ela cria do que tudo

que se possa recolher da teoria pura do sistema capitalista (Schumpeter, 1961, p. 95).

Tanto Schumpeter quanto Jaguaribe compreendem uma divisão social entre classes dirigentes e dirigidas na qual cabe à primeira empreender para levar o desenvolvimento para as demais. Em ambos os autores, quem cumpre esse papel é o empresário capitalista, durante o processo de desenvolvimento, a relação entre as classes sociais precisaria ser de cooperação. O autor austríaco apresenta esta conclusão a partir de crítica que faz ao conceito de luta de classes de Karl Marx:

Para qualquer mente não deformada pelo hábito de orar pelo rosário marxista, deve ser evidente que a relação entre as classes, em tempos normais, é, principalmente, de cooperação e que qualquer teoria contrária deve basear-se, em grande parte, para verificação, em casos patológicos. Na vida social, antagonismo e colaboração apresentam-se juntos e são, de fato, inseparáveis, exceto em casos muito raros (Schumpeter, 1961, p. 29).

Jaguaribe (1958c, p. 55) recepcionou essas ideias para o Brasil, adequando-as à situação nacional. Para ele, haveria uma “missão da indústria nacional”. Partindo do conceito de ideologia tal como pensado por Karl Mannheim, Jaguaribe concluiu que a burguesia apresentaria as linhas de representatividade e de autenticidade de tal conceito:

Pode-se chamar como representativa uma ideologia que efetivamente corresponde aos interesses situacionais do grupo de que ela é a expressão; pode-se chamar de autêntica a ideologia que realmente corresponde às necessidades da comunidade no momento dado. Ora, neste momento, aquilo de que realmente o país tem necessidade, que é a promoção do seu desenvolvimento econômico em termos de mobilização ótima dos fatores disponíveis no país, em função deste, é exatamente o que corresponde ao interesse da burguesia nacional (Jaguaribe, 1958a, p. 55-56).

O interesse da burguesia industrial representaria, portanto, o interesse de todas as classes: o desenvolvimento. Caberia a essa burguesia cumprir seu papel histórico de promovê-lo. Isso deveria ser feito a partir da formulação de uma ideologia não só representativa da burguesia, mas autêntica do Brasil, uma vez que estaria em harmonia com o interesse de todas as classes sociais. Angélica Lovatto (2010, p. 104) elucida melhor esse ponto:

No decorrer da análise do pensamento de Hélio Jaguaribe percebe-se claramente a reafirmação de que a representatividade e a autenticidade ideológica estavam presentes na burguesia industrial brasileira. Isso porque ela representaria o dinamismo econômico daquele momento, ou seja, a base moderna sobre a qual deveria se processar a reforma do Estado. Esta classe congregava todos os interesses situacionais e seria, por isso mesmo, a mais autêntica para conduzir, enquanto força dirigente, o desenvolvimento nacional.

Hélio Jaguaribe acreditava que o desenvolvimento econômico, social, político e cultural do país seria alcançado via um processo de industrialização liderado pela burguesia. O resultado disso seria a ruptura do Brasil com todos os resquícios coloniais que o prenderiam, tornando-se autônomo em todos os campos. Recepcionando a obra de Ortega y Gasset (2001), Jaguaribe passou a enxergar não só o indivíduo, mas a própria nação como algo que se faz dentro de sua própria história.

Assim como propõe o filósofo espanhol, é tomando consciência das circunstâncias que a condicionam historicamente que é possível dar sentido para a vida. Mas, para o brasileiro, trata-se da vida do país e como o seu processo histórico o condiciona em determinado sentido no qual ele mesmo deve ser agente de sua mudança. A razão histórica passa a ter com Hélio Jaguaribe enquadramento nacional, fornecendo junto com a sociologia do conhecimento de Karl Mannheim aparato teórico-metodológico que pretendeu compreender o passado histórico do Brasil para lhe formular um projeto político adequado para o seu desenvolvimento e, conseqüentemente, sua emancipação.

Tal como o próprio nome de um de seus livros propõe, o autor entende que, para atingir o desenvolvimento, seria preciso antes garantir certas condições institucionais para ele. Essas ideias são fruto de recepção de outro trabalho de Karl Mannheim, desta vez *Liberdade, poder e planificação democrática* (1972). O sociólogo húngaro pretendeu propor nessa obra um modelo de planificação que fosse o mesmo tempo democrático. Sua intenção era superar os excessos cometidos tanto pelo capitalismo dos Estados Unidos da América (EUA) quanto pelo comunismo da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Para tal, Mannheim julgava ser importante não só modificar as estruturas econômicas de uma sociedade, mas também as políticas e culturais. Segundo ele:

Sem menosprezar a significação da estrutura econômica, salientaremos que, sem as modificações correspondentes no plano político e cultural não há reformas satisfatórias. Cada vez mais se reconhece que a verdadeira planificação consiste na coordenação das instituições, da educação, dos valores e da psicologia. Só quem puder ver as importantes ramificações de cada passo isolado, poderá atuar com a responsabilidade exigida pela complexidade da época moderna. Nestas circunstâncias, um livro sobre a essência da planificação democrática deve tomar como tema a vida social em sua totalidade: novas instituições, homens novos, valores novos (Mannheim, 1972, p. 17-18).

Partindo da inspiração mannheimiana de compreender e resolver os problemas de uma comunidade a partir da compreensão de todos os seus componentes, Hélio Jaguaribe propôs soluções para o caso brasileiro. O autor formulou então seu conceito de “institucional” com dois sentidos. No sentido amplo, ele seria o próprio processo social. Nessa definição, seria institucional tudo que fosse construção social humana. Já no sentido restrito,

[...] porém, o institucional se distingue do processo social global como o ato pelo qual, no processo global, a comuni-

dade erige determinados valores como fins, determinadas normas como processo, e assim organiza entidades operativas para a consecução dos seus fins (Jaguaribe, 1958b, p. 39).

Haveria comprovação histórica da influência de ambos os sentidos do conceito de institucional nos processos de desenvolvimento. O amplo se verificaria pela relação entre o protestantismo calvinista e a formação do capitalismo. Já no sentido de instituições como normas que ordenam o processo social, a principal seria o Estado moderno, tanto como agente quanto como norma.

Para o autor, a diferença entre os dois conceitos de instituição derivaria politicamente de duas concepções distintas do processo de desenvolvimento. Elas, por sua vez, seriam representadas por ideologias políticas que buscariam lhes dar sentido teórico. O conceito de institucional no sentido amplo seria representado pelo liberalismo, concebendo então o desenvolvimento como decorrente da livre espontaneidade do meio social. Já o conceito estrito entenderia o desenvolvimento como fruto de ação diretora e configuradora do processo. As teorias que buscariam dar sentido a essa forma de compreender o processo de desenvolvimento seriam representadas pelas concepções de Estado interventor e diretor.

Para resolver esse conflito entre opostos, Hélio Jaguaribe aplicou em *Condições institucionais do desenvolvimento* (1958a) o mesmo procedimento dialético que depois organizou *O nacionalismo na atualidade brasileira* (1958b) como um todo. Apresentando ideias contrárias, ele as organizou enquanto tese e antítese e procurou superá-las a partir de uma síntese. Esta, por sua vez, incorporaria características das duas ao mesmo tempo em que avançaria para além delas. Assim como Mannheim (1972), Jaguaribe se esforçou nesse procedimento por oferecer uma terceira via para a resolução dos conflitos que marcavam o seu tempo, dando a esta o sentido de um caminhar histórico-dialético. Nas palavras do autor:

Vale a pena, porém, observar que, historicamente, a controvérsia tende a ser superada, quer no nível teórico, quer no nível prático. Verificamos que diminui cada vez mais o número dos autores que propendem a defender uma posi-

ção liberal estrita, e paralelamente os que tendem a defender o dirigismo total (Jaguaribe, 1958a, p. 40).

A crítica de Hélio Jaguaribe ao liberalismo tem por base a percepção de tal corrente do pensamento como teoria abstrata, que pressuporia um *homo economicus* racional inexistente. Todavia, sua antítese – o dirigismo – também seria problemática, pois visaria esgotar o real pelo conceito (Jaguaribe, 1958a, p. 41), impondo de cima para baixo políticas concebidas no plano intelectual. A solução do autor foi conciliar esses contrários, dando à síntese produzida o sentido de um caminhar histórico para determinada direção. Para Jaguaribe, seria o planejamento democrático que resolveria tal conflito, a partir da criação de uma teoria que correspondesse às exigências da história. Eis, para o autor, a principal condição institucional para o desenvolvimento:

Essa propensão a realizar, tanto na prática como na teoria, uma conciliação entre os princípios da espontaneidade e do dirigismo, quebrando o radicalismo anterior, representa a tendência, em nosso tempo, a conceber as condições institucionais do desenvolvimento, como algo que deve ser organizado na forma de um planejamento democrático. Planejamento que não só induza os cidadãos a se autodeterminarem – reservando-lhes certa área de privacidade no âmbito da qual funcionem, com a espontaneidade, os móveis psicológicos e sociais correntes –, mas também organize condições e estímulos diretos e indiretos que levem ao desenvolvimento a se processar de acordo com a expectativa contida no plano (Jaguaribe, 1958a, p. 42).

Consequência da análise feita pelo autor das estruturas-tipo do Brasil, o país estaria em uma fase histórica na qual o desenvolvimento começaria a ter condições materiais para ocorrer. Os principais fatores endógenos que permitiriam isso seriam o aumento do mercado, determinado pelo crescimento da população, e o enriquecimento per capita, responsável por expandir para o interior hábitos de consumo que antes

estavam só em regiões litorâneas. Já os principais fatores exógenos seriam as crises cambiais dos anos 1920 e dos anos 1940. A primeira teria forçado o abandono do antigo sistema produtivo agrário-exportador, e a segunda teria forçado a produção de equipamentos para compensar as carências cambiais.

Contudo, todo o esforço econômico teria sido em vão se não ocorresse também a superação dos “pontos de estrangulamento” (Jaguaribe, 1958a), a serem ultrapassados por marcos institucionais. Estes existiriam em quatro níveis: econômico, social, cultural e político. No nível econômico, o ponto de estrangulamento seria o fato de que formação de poupança e de investimento não coincidiria com as necessidades da população, gerando desequilíbrio na oferta de serviços de bens e de infraestrutura. Para Jaguaribe, esse problema não é tão grave, pois tenderia a ser superado no longo prazo. Inclusive, o uso de capital estrangeiro não seria dispensável para tal.

No nível social, os pontos de estrangulamento seriam a tendência de manutenção de privilégios de classe e parasitismo social. Eles impediriam que a sociedade ganhasse sentido democratizante. Todas as classes – proletários, classe média e burgueses – sofreriam com o parasitismo. Proletários seriam reféns de um sistema político-jurídico que não era moderno e a classe média ficaria ociosa. Por sua vez, a burguesia continuaria com empreendimentos menos produtivos, exemplificado pelo autor com o açúcar do Nordeste, que só seria capaz de competir com o do Sul por ser subsidiado. Hélio Jaguaribe defende a democratização como necessária, sua ausência seria fator de estrangulamento social. O planejamento que deve ser feito na fase histórica que se abria para o Brasil deveria ser democrático, como o de Mannheim (1972). Apenas democratizando o país seria possível modernizá-lo:

No plano das nossas relações sociais, esses fenômenos de estrangulamento se apresentam em termos de permanência, além do período em que historicamente ainda eram compreensíveis, dos privilégios de classe, que tendem a enquistar-se em determinados sistemas de resistência e dificultam a horizontalização da democracia brasileira, sus-

citando, ademais, um fenômeno extremamente grave, que é o parasitismo social (Jaguaribe, 1958a, p. 17).

Existiriam dois estrangulamentos da cultura, ambos criticados pelo autor por seus excessos. Como lhe é característico, Jaguaribe almejava sua síntese. Estes pontos seriam a alienação colonial, responsável por produzir a implantação mecânica de lógicas exógenas, e o nativismo primário, que engessaria a cultura brasileira. O problema do último é que as características brasileiras mantidas pelo subdesenvolvimento são postas como inalteráveis. O que é alvo da crítica de Jaguaribe é que coexistiriam duas mentalidades. Uma, de origem colonial perceberia tudo no Brasil como inferior ao que vem de fora. Outra teria como pressuposto um conceito de nação e de cultura essencialistas e conservadores, sem pensá-los como inseridos em uma dinâmica histórica que os modificaria. Jaguaribe compreende que se afirmar como brasileiro é afirmar sua Nação como uma igual às demais, entendendo que, como sua história é diferente e sua estrutura-tipo única, as ideias que teriam determinado sentido em outros países, no Brasil, seriam recepcionadas e dialogariam com a realidade tal como aqui ela se encontra. Os problemas de uma mentalidade alienada são expostos pelo autor na passagem a seguir:

A alienação leva o brasileiro a pensar como se fosse inglês, francês, ou americano, esquecido de que, se os instrumentos teóricos da cultura ocidental se caracterizam por sua 'transferibilidade', nunca é transferível a perspectiva, sempre própria de cada pessoa, de cada povo e de cada momento, e que, portanto, toda transplantação cultural que consigo acarrete a transferência de perspectiva, falseia a possibilidade de utilização dessa cultura, desse instrumento teórico, por contrabandear uma perspectiva que a torna inautêntica (Jaguaribe, 1958a, p. 45)

O desenvolvimento só seria viável após a superação dos seus pontos de estrangulamento. Esta deveria vir através de planejamento, produzido como síntese dialética da controvérsia entre liberalismo e dirigismo.

Hélio Jaguaribe faz breve levantamento das tentativas de planejamento da história do Brasil, compreendendo o Plano SALTE do ex-presidente Eurico Gaspar Dutra como insuficiente, pois era apenas aplicação de recursos a atender obras consideradas essenciais. Já a Comissão Mista, depois incorporada ao Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico (BNDE), era para Jaguaribe a principal agência de planificação do Brasil. Ela teria sido responsável por organizar o Plano de Metas de Juscelino Kubitschek, ao qual o autor atribui a potencialidade de modificar os setores básicos, como transporte, energia e indústria de base.

Jaguaribe acreditava que as condições necessárias para atingir o desenvolvimento ainda não tinham sido alcançadas. O Brasil já teria atingido nível razoável de conhecimento sobre si e de seus problemas e despoaria de categorias e instrumentos para organizar sua economia, mas, para o autor, é “[...] completamente inútil organizar planos, se não houver as condições institucionais que permitam a sua execução” (Jaguaribe, 1958a, p. 48).

Para que as condições institucionais do desenvolvimento fossem atingidas, seria necessária a agência de setores esclarecidos, capazes de instruir a burguesia sobre o processo que o Brasil estaria passando, tornando-a ciente de seu papel histórico de encabeçar o desenvolvimento. Mannheim (1972) nomeia esse tipo de elite de *intelligentsia*. Hélio Jaguaribe concorda com o sociólogo húngaro que sem este setor e sem ideologia não há condições institucionais para o desenvolvimento:

Para poder instaurar as condições institucionais que tornarão possível a aplicação dos planos e farão do planejamento a função precípua do Estado, é indispensável a mobilização ideológica, em virtude da qual os diversos setores que compõem a sociedade brasileira conciliem o seu próprio interesse com os objetivos do plano (Jaguaribe, 1958a, p. 49).

A partir de recepção da obra *Ideologia e utopia*, de Mannheim (1987), Jaguaribe (1958a, p. 49) compreende ideologia como “[...] uma racionalização de expectativas de organização da sociedade, decorrente da posição situacional dos membros dessa sociedade”. Na fase em que o Brasil

se encontraria, haveria correspondência dos interesses das classes com as condições institucionais necessárias para o desenvolvimento, ambos se beneficiariam do aumento de produtividade. Portanto, uma ideologia voltada a instruir a burguesia industrial seria mais representativa e a mais autêntica para o Brasil, uma vez que teria conexão lógica e factual entre suas formulações e a classe que representa as exigências de sua comunidade na fase em que se encontraria o país.

A educação ideológica faria a burguesia brasileira ter consciência de seu papel no desenvolvimento, se convertendo de burguesia latifundiária e agrário-exportadora para “[...] burguesia nacional e progressista” (Jaguaribe, 1958a, p. 52). Do mesmo modo, o problema de reorganizar o Estado para deixar de ser cartorial e parasitário, tornando-se funcional, seria “[...] um problema de educação e organização ideológica” (Jaguaribe, 1958a, p. 53). Tal como propõe Angélica Lovatto (2010, p. 109):

Construir uma ideologia desenvolvimentista significava, para Jaguaribe, construir uma ideologia nacionalista. Esta construção implicava na ‘criação de uma sociedade desenvolvimentista e o desencadeamento de condições’ que propiciassem ‘a superação do subdesenvolvimento econômico’ e estivessem ‘essencialmente vinculados à ideia de planejamento’.

Os outros pontos de estrangulamento verificados estariam no nível político, representados pelo Estado Cartorial e pela política de clientela. As duas estruturas existiriam em simbiose, uma alimentando a outra e impedindo igualmente que se tenha um Estado hábil, independente de classes improdutivas. Foi também a partir da ideologia que Hélio Jaguaribe tentou propor uma superação dos pontos de estrangulamento políticos, afirmando que as mudanças estruturais precisam ser também democratizantes. Seria do interior de um regime democrático ajustado aos valores culturais brasileiros que sairia a fórmula que reajustaria o Estado às forças dinâmicas capazes de conduzir o processo social.

Desenvolvimentos como revolução brasileira: o projeto do PCB em Nelson Werneck Sodré

Apesar de nos anos 1950 se ter convencionado o termo de “revolução brasileira” para dar conta do conjunto de transformações almejadas, seu conteúdo era reformista e não implicava uso necessário da violência e nem ruptura institucional. Mesmo no comunismo, o sentido geral era esse. Tanto na estratégia nacional quanto internacional, o que se apostava para países tidos como subdesenvolvidos era em um modelo chamado de democrático-burguês, que no Brasil se dava pela defesa de uma frente ampla nacionalista composta por distintos setores e classes sociais (Kaysel, 2018). Mas, de fato, essa tese não era presente em toda a trajetória da agremiação política. Segundo Raimundo Santos (1991), foi a partir do suicídio de Getúlio Vargas que o PCB se viu obrigado a diferenciar as forças não comunistas internas e compor com os setores que eles avaliavam como progressistas. Antes disso, ele teria posição sectária, contrária a Getúlio Vargas e de fundo cosmopolita, considerando pouco importantes as análises das questões internas para fazer a revolução no país.

Para João Quartim de Moraes (1998), o documento que demonstraria a passagem do comunismo brasileiro para o nacionalismo e para a defesa de teses reformistas foi um discurso de Luiz Carlos Prestes proferido em 23 de maio de 1945. Nele, o dirigente deixava de defender a derubada do Estado para defender reformas nas quais o interesse do povo e da nação se encontrassem. Segundo o autor, teria surgido aí pela primeira vez a concepção de revolução brasileira como processo de caráter social-democrático e nacional. Entretanto, a mudança no contexto histórico nos anos seguintes teria sido responsável por uma “guinada à esquerda” (Moraes, 1998, p. 219) por parte do PCB. Explica o autor:

Tanto o agravamento do confronto entre a União Soviética e os Estados Unidos quanto o triunfal avanço das forças revolucionárias na imensa China, botando para correr o sanguinário ditador Chang Kai-Chek, contribuía decisivamente para reforçar a desafeição dos comunistas brasileiros pelas instituições liberais burguesas. De nada lhes

valera haver respeitado escrupulosamente as regras. Elas haviam sido mudadas para excluí-los. O exemplo de Mao Tsé-Tung, de outro lado, trazia um exaltante convite à ação: na ponta do fusil, os camponeses estavam realizando a reforma agrária e completando o ‘cerco das cidades pelo campo’ (1947-1948) (Moraes, 1998, p. 219).

A carta de janeiro e o Manifesto de agosto de 1948 se caracterizariam por uma visão do Estado como superestrutural e, logo, expressão dos interesses das classes dominantes. Getúlio Vargas era criticado por não ter rompido com a lógica colonial do Brasil e nem com as relações análogas às feudais existentes no campo. Defendia-se a tomada de poder via ruptura institucional para pôr fim à democracia burguesa e encaminhar o país para o comunismo. A concepção democrática presente no discurso de Prestes em 1945 só retornaria após o suicídio de Getúlio Vargas. Segundo André Kaysel (2018), a partir daquele evento, os comunistas teriam passado de vez a ver a possibilidade de aliança com o trabalhismo em nome de uma frente ampla reformista.

No XX Congresso do Partido Comunista Soviético, essa reorientação do PCB foi petrificada em documento oficial. Em documento conhecido como a “Carta de 1958”, o PCB passou a defender explicitamente uma via não sectária e pacífica de revolução. As pautas principais do PCB passaram a ser a luta contra o imperialismo dos EUA e a defesa do desenvolvimento econômico por moldes nacionalistas e democráticos. Antes de uma revolução socialista, o Brasil precisaria de uma revolução nacional-democrática e antifeudal². Nesta leitura, o desenvolvimento capitalista foi percebido como interesse do povo e do proletariado como um todo³. Lê-se no documento:

² “A revolução no Brasil, por conseguinte, não é ainda socialista, mas anti-imperialista e antifeudal, nacional e democrática” (Löwy, 2006, p. 226).

³ “O proletariado e a burguesia se aliam em torno do objetivo comum de lutar por um desenvolvimento independente e progressista contra o imperialismo norte-americano” (Löwy, 2006, p. 228).

As tarefas impostas pela necessidade do desenvolvimento independente e progressista do país não podem ser resolvidas por nenhuma força social isoladamente. Disto decorre a exigência objetiva da aliança entre todas as forças interessadas na luta contra a política de submissão ao imperialismo norte-americano. A experiência da vida política brasileira tem demonstrado que as vitórias anti-imperialistas e democráticas só puderam ser obtidas pela atuação em frente única daquelas forças (Löwy, 2006, p. 227).

É nessa fase da história do PCB que Nelson Werneck Sodré apareceu como intelectual importante do partido. João Quartim de Moraes (2000, p. 162), ao tratar do Programa Nacional Democrático do PCB, coloca o historiador como a “[...] expressão teórica mais completa do programa”.

Na obra de Nelson Werneck Sodré, a tese do feudalismo brasileiro certamente estava associada a seu projeto político partidário, tal como assinalado por Jorge Grespan (2006) e por Gildo Marçal Brandão (1997), a Declaração sobre política do PCB em 1958 expressa a mudança de orientação do partido, que passava então a defender o desenvolvimento capitalista no Brasil como forma de acabar com as relações de produção semifeudais que existiriam no campo. Nelson Werneck Sodré agregou a defesa feita pelo seu partido à discussão já existente sobre o latifúndio no pensamento político brasileiro e produziu uma interpretação histórica com finalidades políticas a partir dessa junção.

De acordo com o historiador (Sodré, 1967), o avanço das forças produtivas no Brasil não teria se seguido como na Europa, onde teria havido uma sequência evolutiva de modos de produção com maior nível de produtividade. O nosso país teria regredido a um modo de produção escravista, menos produtivo. Isso teria se dado por imposição do grande comércio, controlado pela metrópole. Com o advento da Revolução Industrial, a escravidão teria se tornado inadequada ao comércio mundial, que exigiria a ampliação de um mercado consumidor. Então, no final do Império, o fim do regime escravista teria representado a passagem para um regime feudal, pois a perda do mercado externo, causada pela pouca competitividade dos produtos agrícolas, teria levado ao isolamento comercial e

condenado os produtores à atividade de subsistência. Para Sodré, o Brasil teria se tornado feudal na Primeira República, uma vez que o regime teria favorecido a divisão do país em feudos. Somente após a Revolução de 1930 que viria a se iniciar um processo de ruptura que levaria pessoas dominadas por relações de semisservidão à vida política. Nelson Werneck advogava que para o desenvolvimento capitalista e industrial ocorrer, seria preciso remover os resquícios do atraso conservador. Em termos marxistas, o Brasil precisaria de uma revolução burguesa.

Sodré desenvolveu o tema do feudalismo no Brasil em *Raízes históricas do nacionalismo brasileiro*⁴ (1963). Partindo do pressuposto de que as ideias estariam condicionadas ao avanço das forças produtivas em determinado momento histórico, o autor conclui que o Brasil estaria finalmente na fase em que o nacionalismo se tornaria possível politicamente. Sodré apresenta três cortes para a História do Brasil⁵: Independência, República e Revolução brasileira. Na elaboração intelectual do autor, a história político-institucional brasileira seria expressão da etapa do desenvolvimento econômico em que o país se encontraria. A colônia estaria ligada à revolução comercial, na qual toda produção seria para mercados externos. A Independência, por sua vez, seria reflexo da Revolução Industrial, que exigiria a ruptura do monopólio do comércio pela abertura de novos mercados proporcionada por essa mudança no modelo produtivo internacional.

Do Império até a República, a classe dominante continuaria sendo o senhor de terras. Na alteração de regime, o modo de produção teria deixado de ser escravista para ser feudal. O pequeno produtor estaria preso ao latifundiário e a política dos governadores seria o arranjo institucional que garantiria o poder dos senhores feudais brasileiros. A fase em cursos era a da Revolução brasileira, iniciada com a Revolução de 1930. Nela, a classe dominante teria se enfraquecido, a classe média teria se tornado forte, e a classe trabalhadora estaria entrando na vida política.

No entanto, essa última fase ainda teria uma contradição fundamental a resolver. Para Nelson Werneck, os produtores de café seriam

⁴ O texto é reprodução da aula inaugural dada no ISEB em 1958.

⁵ O recorte é o mesmo presente no livro publicado em 1967 *Formação histórica do Brasil*, que é resultado do curso de História do Brasil que o autor lecionava no ISEB.

senhores feudais, representantes do arcaísmo que precisaria ser eliminado. Para tal, o nacionalismo deveria ser utilizado como ferramenta de libertação. Ele teria o papel de pôr fim às reminiscências do feudalismo neste país, tal como teria feito nos países europeus durante a Idade Moderna. A missão do nacionalismo no Brasil seria a de formar um arranjo de classes a partir do interesse comum de encerrar o jugo colonial imposto ao Brasil. Os inimigos dessa coalizão seriam aqueles que acreditavam que o Brasil só poderia se desenvolver com ajuda alheia, e, por isso, defenderiam a manutenção do quadro de relações feudais ou semif feudais. Em sintonia com o projeto defendido pelos demais intelectuais do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), Nelson Werneck pleiteava uma “[...] composição nacional que inclui uma burguesia capaz de realizar-se como classe” (Sodré, 1963, p. 182), para que o Brasil pudesse atingir o seu desenvolvimento.

Texto que demonstra isso é “Quem é o povo no Brasil?”⁶. Nele, Sodré dedicou-se à compreensão do povo e seu papel na revolução brasileira e no desenvolvimento nacional. No artigo, o militante comunista não equívale povo a um sinônimo de população. O segundo consistira na massa dos habitantes de um território. O primeiro, por outro lado, é conceituado por Nelson Werneck como “[...] o conjunto das classes, camadas e grupos sociais empenhados na solução objetiva das tarefas do desenvolvimento progressista e revolucionário na área em que vive” (Sodré, 1963, p. 191). O povo seria um agrupamento de classes em que o arranjo dependeria do momento histórico vivenciado. Ele também não deixa de afirmar que “[...] só é nacional o que é popular” para enfatizar que em sua concepção os interesses do que ele define como povo seriam os próprios interesses da nação em determinado momento da história. Partindo dessa conceituação geral, ele advoga que a etapa vivenciada naquela conjuntura era a da Revolução brasileira. Nela, o povo seria composto pelo campesinato, pelo proletariado e por setores da burguesia comprometidos com o interesse nacional, cuja tarefa era liquidar a classe latifundiária e suas relações com

⁶ O texto foi publicado originalmente em 1962 como a segunda edição dos Cadernos do Povo Brasileiro e depois republicado em *Introdução à Revolução brasileira*, como a parte referente à Revolução popular.

o imperialismo. O autor deixa claro no texto que o uso da violência não seria algo necessário nesse processo. O uso desse recurso dependeria de as classes dominantes deixarem a revolução se cumprir por um caminho político institucional ou não. Com essa revolução, haveria uma substituição da classe dominante: os defensores do atraso na sociedade brasileira seriam derrotados e as forças nacionais sairiam vitoriosas. O país poderia, então, se libertar do feudalismo representado pelos latifundiários e do jugo imperialista que lhes interessava. No final da segunda parte de seu texto, Sodré (1963, p. 210) define o conteúdo da revolução:

Em termos políticos: trata-se de uma revolução democrático-burguesa, mas de tipo novo, em que a componente burguesa não terá condições para monopolizar os proventos da revolução. As possibilidades de operar o desenvolvimento material e cultural do Brasil para proveito apenas da burguesia estão encerradas.

Desenvolvimento como questão de Segurança Nacional: o projeto da Escola Superior de Guerra a partir de Golbery do Couto e Silva

A obra *Geopolítica do Brasil* (Silva, 1981) é composta por textos e palestras de Golbery que datam entre os anos de 1952 e 1960⁷. Inserido em contexto linguístico desenvolvimentista, o desenvolvimento é para ele conceito periférico, que serve tanto como meio para enaltecimento da nação quanto para impedir o avanço de ideias tidas como “alienígenas” à cultura brasileira e que, por isso, ameaçariam sua estabilidade. O autor parte de um diagnóstico de uma mudança radical de valores e conceitos

⁷ A primeira parte da obra, de título “Aspectos geopolíticos do Brasil”, já havia sido publicada anteriormente como um livro à parte em 1957. A dedicatória dessa publicação é datada de 1952 e em seu final o autor a data como sendo de 1955. Em cotejo feito por nós, percebemos que o texto foi republicado em *Geopolítica do Brasil* sem alteração alguma. Portanto, mantivemos o esquema de citação como sendo parte dessa última obra, para facilitar a consulta do leitor. No entanto, o texto pode ser considerado como uma publicação à parte e que data de período anterior ao restante do livro.

tradicionais em sua época. Tal como característico da emergência de um paradigma nacionalista nos anos 1930 diagnosticado por Santos (1970) e Lynch (2013), Golbery do Couto e Silva considera estas novas reivindicações como resposta das massas cansadas das promessas do liberalismo.

Tendo como ponto de partida essa análise realista das relações internacionais, o intelectual da ESG afirma que o progresso da técnica e da industrialização estaria acentuando as diferenças entre os países, criando uma relação análoga à feudal, com Estados-barões e seus vassallos. A disputa se daria a partir daí por um conceito ampliado de guerra, que para além de seu sentido militar agora também seria econômica, política e científica. A esse conceito seria preciso responder com um outro, de estratégia, igualmente total. Dentro desse cenário, os Estados subdesenvolvidos deveriam reconhecer as imposições externas como base do seu planejamento, a fim de explorar as potencialidades de seus territórios. Do contrário, sua liberdade e sua segurança estariam ameaçadas. A chave para o modelo de desenvolvimento do Brasil deveria ser, então, o conceito de Segurança Nacional:

Resulta daí haver o conceito de Segurança Nacional, entendido – é claro – na sua mais ampla e ativa acepção, permeado aos poucos o domínio todo da política estatal, condicionando quando não promovendo ou determinando todo e qualquer planejamento, seja de ordem econômica, seja de natureza social ou política, para não falar dos planos propriamente militares, tanto de guerra quanto de paz (Silva, 1981, p. 23).

Uma vez que o Brasil deveria buscar a realização de seus objetivos nacionais frente a essa guerra, um conceito de geopolítica se faria necessário. Contudo, enfatiza o estrategista: “mas só vale, realmente, a Geopolítica por sua contribuição se, como a Estratégia, souber assentar-se em Objetivos Permanentes que traduzam as aspirações e os anseios da consciência nacional” (Silva, 1981, p. 33).

Seguindo tradição narrativa de Euclides da Cunha e Oliveira Viana, Golbery Silva continua no texto com uma longa descrição da geografia

natural do território brasileiro. As conclusões que ele chegou também não diferem tanto desses dois outros nacionalistas. Os três compartilham visão dualista na qual o Brasil teria conflito entre regiões atrasadas e evoluídas. Para o autor desenvolvimentista, se faria necessário conectar o Sudeste – região economicamente mais rica e com maior densidade populacional – com as demais regiões do Brasil. Essa tarefa se impunha porque era preciso garantir a integração do território nacional via ocupação dos territórios “ociosos” e conter o êxodo rural descontrolado. Vincular o homem à terra pela pequena propriedade reduziria a diferença cultural entre campo e cidade e diversificaria a economia.

Variáveis geopolíticas – posição do Nordeste de quase monopólio do Atlântico Sul, reservas de manganês e embocadura amazônica – fazem o autor concluir a necessidade de alinhamento com os EUA. Ele também justifica esta política externa se baseando numa suposta tradição histórica de amizade entre os países e pelo fato de que ambos estariam comprometidos na defesa dos ideais da civilização cristã. Ponto benéfico deste alinhamento seria ter a potência do Norte como aliado contra a possível invasão da União Soviética pelo Atlântico Sul, deixando o Brasil refém de um “[...] imperialismo de origem exótica” (Silva, 1981, p. 52).

Ao tratar das linhas tradicionais da geopolítica brasileira, o autor destaca uma tradição brasileira que demonstra o seu culturalismo conservador. Desde a colônia, graças ao realismo na ação política da Coroa portuguesa, o Brasil manteve sua unidade territorial. A partir daí, começaria a ter se estabelecido “[...] uma identidade luso-brasileira, que carregaria um ‘sentimento de uma genuína identidade cultural com o mundo latino e católico além-mar’” (Silva, 1981, p. 70). Também surgiria daí um espírito panamericano, baseado em uma unidade continental ameaçada constantemente por perigos externos.

Partindo também de distinção presente nas análises de Michael Freedon (2006), advogamos que Golbery do Couto e Silva é conservador, mas não reacionário. Essa diferença está no fato de que ele aceita a mudança, mas quer dirigi-la, preservando o que julga fundamental para a manutenção das tradições enraizadas no ordenamento social. Existe na obra certa concepção de progresso que é valorizada. Para ele, a industria-

lização teria quebrado com o padrão percebido desde Oliveira Viana de um tipo organização social derivada do estabelecimento dos latifúndios. A ruptura com essas estruturas precisaria ser levada em frente para libertar o país:

Mas, no que mais importa, esse desenvolvimento pela industrialização faz preannunciar, afinal, uma libertação mais efetiva em relação aos grandes centros externos, motores do dinamismo econômico mundial, e implicará, em benefício da unidade e da coesão nacionais, na articulação cada vez mais sólida das diversas porções do amplo domínio, mesmo as mais distantes ou mais excêntricas, a núcleos propulsores radicados no próprio território e, sobretudo, orientados por genuínos propósitos nacionais (Silva, 1981, p. 72).

O autor enxergou algo equivalente a um processo de revolução burguesa, com tomada de consciência política das massas e substituição da classe dominante do senhor de engenho para a burguesia industrial. O crescimento de ideias nacionalistas, mesmo que com distorções, demonstraria um “enrijecimento benéfico da estrutura psicossocial da Nação” (Silva, 1981, p. 73). Para dar sentido a esse movimento e mantê-lo de forma ordenada, seria preciso fixar, a partir de nossa História, os objetivos nacionais permanentes do Brasil. Os principais deles seriam a manutenção da unidade política do país, cooperação com os EUA e com a América Latina, manutenção de valores cristãos e projeção do país no cenário internacional.

A maior ameaça para concretização desses objetivos se daria pela invasão do eixo comunista Moscou-Pequim pelo Atlântico-Sul. Para impedir esse suposto atentado, o Brasil precisaria cooperar para impedir o avanço comunista na África, pois ela seria fronteira via Oceano. No capítulo sobre “Aspectos geopolíticos do Brasil” que data de 1960, o geopolítico parece ainda mais radicalizado sobre esse tema.

O autor inicia o discurso afirmando que a lealdade seria fator ontológico do ser humano. A nação seria o alvo máximo de lealdade que o

homem atingiu historicamente, dando-lhe “vontade de engrandecer cada vez mais a nação” (Silva, 1981, p. 98). O marxismo é então criticado como doutrina que disputa a lealdade do homem com a nação. Em passagem seguinte, ele defende um ideal de nacionalismo que o contrasta com o nacional-desenvolvimentismo progressista do ISEB. Apesar de tal perspectiva ter sido encabeçada por Helio Jaguaribe, ela foi levada a frente por outros membros do instituto, como o trabalhista Alberto Guerreiro Ramos e o comunista Nelson Werneck Sodré. Na definição do primeiro: “o nacionalismo, como se viu, não é imposição de nossas peculiaridades, nem simples expressão de características nacionais. É, ao contrário, um meio para atingir um fim: o desenvolvimento” (Jaguaribe, 1958, p. 52). O nacionalismo do instituto tinha viés pragmático, de ser um método para atingir o desenvolvimento. Golbery inverte a relação de causalidade e, com isso, diverge ao mesmo tempo da concepção comunista e da isebiana em geral:

O nacionalismo é, portanto, deve ser, só pode ser um absoluto em si mesmo um fim último – pelo menos enquanto perdurar a nação como tal. Lugar não há, nem deve haver, nem poderá haver para o nacionalismo como simples instrumento de um fim que o transcenda, como degrau, apenas numa escala que o transmonte. Isso nunca será nacionalismo – será engano, será burla, será até mesmo chantagem (Silva, 1981, p. 99).

Embora os dois mobilizem o conceito de nação e de desenvolvimento na concepção de nosso autor, é o desenvolvimento que está submetido ao nacionalismo e não o contrário. Esse ponto é uma divergência fundamental entre o seu nacional-desenvolvimentismo e o do ISEB. O nacionalismo como meio seria, para o ideólogo da ESG, um ideal comunista que na verdade só disfarçaria o internacionalismo imanente à doutrina. Eles seriam inimigos da soberania nacional e do Ocidente como um todo.

Se nos textos anteriores do livro, de 1952 até 1959, Golbery via positivamente os nacionalismos de países em luta anticolonialista na África e na Ásia, no ano seguinte ele já os considerava-os românticos, com “confusas credences” (Silva, 1981, p. 100). Mais preocupado em fazer uma

espécie de separação entre o joio e o trigo do conceito de nacionalismo, ele descreve a definição correta a partir da síntese dos objetivos nacionais permanentes da Nação: “Sobrevivência da nação como nação e, pois, soberania, integração crescente, prosperidade, bem-estar e prestígio são as categorias intemporais em que tais interesses e aspirações necessariamente se inscrevem” (Silva, 1981, p. 101).

Nas partes finais do livro, o medo da ameaça comunista é ainda mais latente. No capítulo intitulado “O Ocidente ameaçado”, Golbery parte de que existiria uma oposição mundial entre um bloco ocidental e cristão e um bloco oriental comunista e materialista. Essa doutrina é posta como toxina criada por Marx e Engels pela conjunção de ideais socialistas ingênuos de Fourier e Saint Simmon, teorias econômicas rudimentares de David Ricardo e a súpil dialética de Hegel (Silva, 1981, p. 228).

A adesão por parte da Rússia e da China dessa doutrina, conjugada com o avanço tecnológico por eles empreendido, ameaçaria a cultura Ocidental. O autor teme que a América Latina, exposta a baixíssimo padrão de vida e instabilidade econômica, poderia se deixar seduzir pelas promessas do comunismo. Ele se aproveitaria do fato de o Ocidente ser constituído por valores democráticos para infiltrar-se com seus discursos e propagandas. As estratégias do comunismo mundial para se expandir seria a de atrair povos não ocidentais para sua órbita ao mesmo tempo em que se infiltraria ideologicamente nos povos ocidentais (incluindo América Latina), “[...] com a sua pregação antiamericanista, anticapitalista, anticristã, materialista e demagógica” (Silva, 1981, p. 238).

Para combater esse avanço, seria necessária uma estratégia coordenada dos Estados, cada um de acordo com suas capacidades e com seus objetivos nacionais. Qualquer postura neutra nesse conflito significaria não entender que a ameaça é contra o mundo Ocidental como um todo, portanto também seria contra a Europa e a América Latina. A América do Sul seria região pela qual o comunismo poderia se expandir e os EUA, como líder do Ocidente, precisaria cooperar e prestar assistência a essa região.

A relação da potência do Norte com o Brasil deveria se dar pela conjugação dos interesses nacionais dos dois países. O segundo ocuparia situação de prestígio, pelo seu potencial de riquezas naturais, capi-

tal humano e pela posição geopolítica. Contudo, o baixo nível cultural e a fraqueza econômica do Brasil o exporiam à agressão comunista. Parte da estratégia de contenção deveria vir então por assistência econômica dos EUA para o seu desenvolvimento. Por sua vez, o Brasil dependeria dos EUA para o seu desenvolvimento econômico, progresso técnico, cultural e para a manutenção de sua segurança. A aposta no alinhamento com o Ocidente é uma aposta em uma via de desenvolvimento para a Nação, afim de que ela seja capaz de se realizar como tal:

O que realmente importaria, no caso, seria uma grande e inconcussa demonstração de vitalidade e poder de criação do próprio regime democrático, no rápido soerguimento de povos subdesenvolvidos a um nível elevado de bem-estar, de riqueza e de progresso. Seria patentear, aos olhos do mundo, através de uma experiência em vasta escala, indiscutível e inspiradora, que nesse regime, sem sacrifício das liberdades públicas, sem opressão da personalidade humana, sem escravização nem trabalho, forçado romper o ciclo deprimente do subdesenvolvimento econômico e levar um povo à plena realização de seus destinos históricos (Silva, 1981, p. 248).

Golbery do Couto e Silva não compreende apenas que o Brasil precisaria cooperar com o Ocidente, mas que ele faz parte dessa cultura, centrada na razão, no homem e no aprimoramento cultural e técnico de sua experiência. Seu fundamento seria o cristianismo, que a daria liga independentemente da fé professada pelos indivíduos que a compõem. O autor pensa o “Ocidente como ideal, o Ocidente como propósito, o Ocidente como programa” (Silva, 1981, p. 225) que poderia nunca vir a se realizar completamente, mas seria inspiração a perseguir. O Brasil estaria dentro desse conjunto já que seria “[...] produto de uma transplantação feliz dessa cultura do Ocidente europeu para terras quase desertas e virgens onde não havia cultura autóctone que lhe resistisse” (Silva, 1981, p. 226). O país já teria incorporado as ideias Ocidentais na sua cultura e não poderia negá-las. Defendê-lo e cooperar com ele é reafirmar seus interesses nacionais.

Considerações finais

Tal como vimos neste texto, para o liberal Hélio Jaguaribe, a afirmação de um projeto nacional de desenvolvimento deveria passar pela afirmação da burguesia como classe que produz a inovação. Também a partir dela, seria possível fortalecer o mercado interno e garantir aumento de bem-estar para a sociedade como um todo. Já para Nelson Werneck, a questão central era a superação de nossa condição feudal, herdada da colônia, em um projeto de revolução burguesa, mas de caráter reformista. O fim almejado era que o desenvolvimento fosse um caminho dado contra o fim da desigualdade social. Finalmente, para Golbery do Couto e Silva, o desenvolvimento era questão de afirmação da nacionalidade e uma forma de combate a ameaças exógenas – como o comunismo – e serviria para engrandecer a Nação no plano das relações internacionais.

Referências

- BRANDÃO, Gildo Marçal. *A esquerda positiva: as duas almas do partido comunista, 1920-1964*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- FREEDEN, Michael. *Ideologies and political theory: a conceptual approach*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- FONSECA, Pedro Cezar Dutra. Desenvolvimento: a construção do conceito. *Texto para discussão*. Brasília, DF: Ipea, n. 2103, jul. 2015.
- GRESPLAN, Jorge. O conceito de “modo de produção” em Nelson Werneck Sodré. In: CABRAL, Fátima; CUNHA, Paulo Ribeiro da (org.). *Nelson Werneck Sodré: entre o saber e a pena*. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2006. p. 135-150.
- GUIMARÃES, César Augusto Coelho. Vargas e Kubitschek: a longa distância entre a Petrobrás e Brasília. In: CARVALHO, Maria Alice Rezende de (org.). *República no Catete*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2001. p. 155-175.
- JAGUARIBE, Hélio. *Condições institucionais do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: ISEB: MEC, 1958a.

JAGUARIBE, Hélio. *O nacionalismo na atualidade brasileira*. Rio de Janeiro: ISEB: MEC, 1958b.

JAGUARIBE, Hélio. *O problema do desenvolvimento econômico e a burguesia nacional*. 2. ed. São Paulo: Fórum Roberto Simonsen, 1958c.

KAYSEL, André. *Entre a nação e a revolução: marxismo e nacionalismo no Peru e no Brasil (1928-1964)*. São Paulo: Alameda, 2018.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução: Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LOVATTO, Angélica. O pensamento de Nelson Werneck Sodré no Cadernos do Povo brasileiro. In: CABRAL, Fátima; CUNHA, Paulo Ribeiro da (org.). *Nelson Werneck Sodré: entre o saber e a pena*. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2006. p. 313-326.

LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução: Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Cartografia do pensamento político brasileiro: conceito, história, abordagens. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 19, p. 75-119, jan.-abr. 2016.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Por que pensamento e não teoria? A imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). *Dados: revista de ciências sociais*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 4, p. 727-767, dez. 2013.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MANNHEIM, Karl. *Liberdade, poder e planificação democrática*. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

MORAES, João Quartim de. Concepções comunistas do Brasil democrático: esperanças e cristações (1944-1954). In: MORAES, João Quartim. *História do marxismo no Brasil*. 2. ed. Campinas: Ed. Unicamp, 1998. v. 3, p. 197-244.

ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema*. Madri: Biblioteca Nueva, 2001.

SANTOS, Raimundo. Crise e pensamento moderno no PCB dos anos 50. *In: MORAES, João Quartim; REIS FILHO, Daniel Aarão (org.). História do marxismo no Brasil: 1: o impacto das revoluções.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. 1, p. 133-156.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. Raízes da Imaginação Política Brasileira. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 137-161, 1970.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo e democracia.* Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

SILVA, Golbery do Couto e. *Conjuntura política nacional o poder executivo & Geopolítica do Brasil.* 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação histórica do Brasil.* 4. ed. São Paulo: brasiliense, 1967.

SODRÉ, Nelson Werneck. Raízes históricas do nacionalismo brasileiro. *In: SODRÉ, Nelson Werneck. Introdução à revolução brasileira.* 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1963. p. 165-186.

CRISEDADEMOC

RACIACRISEDA

DEMOCRACIACR

ISEDADEMOCRA

CIACRISEDADEM

OCRACIACRISED

CAPÍTULO 9

Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento político (1955-1958)

Christian Edward Cyril Lynch
Pedro Paiva Marreca

Introdução

A nova perspectiva teórica e epistemológica que emergiu ao longo das últimas duas décadas no âmbito acadêmico do chamado “Sul Global” – América Latina, África, Ásia e Oceania –, relativa à necessidade de uma ciência social depurada do “eurocentrismo”, repercutiu no modo de considerar a obra de Guerreiro Ramos nos últimos anos. Compreende-se aqui como pós-colonial o campo de estudos dedicado a uma compreensão crítica do processo de construção e difusão do conhecimento a partir do centro global, no sentido de depurá-lo do eurocentrismo que o caracterizou em seu processo de expansão colonial ou imperialista para a perife-

ria mundial. Sintonizado com os esforços de intelectuais periféricos de língua francesa, como Anta Diop, Mohamad Labadi e Aimé Césaire, voltados para a elaboração de uma “sociologia periférica”, Guerreiro Ramos produziu nas décadas de 1950 e 1960 uma teoria capaz de adaptar criticamente a sociologia dita “cosmopolita” às circunstâncias específicas das nações periféricas – no caso, o Brasil (Lynch, 2015; Maia, 2011, 2012, 2015). É verdade que o campo de estudos ganharia mais força na década de 1970, com escritos de Edward Said, em torno dos quais se estruturou um cânone reconhecido de autores como Gayatri Chakravorty Spivak, Dipesh Chakrabarty e Partha Catterjee. O fato é que, se antes desse período ainda não havia o nome ou a palavra que hoje designa aquele campo, nem por isso já não existia o estudo do fato ou fenômeno social nos escritos de intelectuais do processo de descolonização africana, como Frantz Fanon e Aimeé Césaire, e de alguns escritores latino-americanos, como Edmundo O’Gorman e Leopoldo Zea. Artigos recentes abordaram a obra de Guerreiro sob perspectiva análoga, debruçando-se mais especificamente sobre o debate perpetrado pelo autor no plano da teoria sociológica no Brasil (Bringel e Domingues, 2015; Lynch, 2015; Maia, 2015). O propósito de Guerreiro Ramos (1996, p. 79) de elaborar uma “teoria da sociedade brasileira”, sistematizada em um “Tratado brasileiro de sociologia”, está manifesto ao longo do período. Ele salientava que seus trabalhos deveriam ser lidos como “[...] momentos de uma teoria da sociedade brasileira, cuja apresentação em obra especial, na base de notas, observações e pesquisas que há alguns anos venho fazendo, as circunstâncias ainda não me permitiram” (Ramos, 1961, p. 18)¹.

¹ Com o golpe de Estado de 1964, a oportunidade para a redação daquela obra se perdeu. Até então, Guerreiro somente sistematizara a parte epistemológica de seu projeto em *A redução sociológica* (1958). O material que guardava acabou aproveitado para o *Tratado* nos capítulos 4, 5 e 6 de *Administração pública e estratégia do desenvolvimento* (1966), obra produzida a pedido da Escola Brasileira de Administração Pública e de Empresas (Ebape) da Fundação Getúlio Vargas (FGV) e alguns artigos publicados na sequência. Daí que, em uma entrevista no fim da vida, ele lamentou aspecto fragmentário de sua produção: “Nada foi acabado” (Oliveira, 1995, p. 160). Isso não significa, entretanto, que sua teoria da sociedade brasileira já não estivesse suficientemente esboçada nos diversos textos publicados no período. Esse havia sido o tema da própria redução sociológica, abordado diversas vezes antes de sistematizá-lo no livro de 1958.

Tratava-se de um projeto de pesquisa voltado para três conjuntos de questões. O primeiro dizia respeito à substituição da Sociologia baseada no positivismo e na Escola de Chicago por outra, calçada na Sociologia do Conhecimento de Weber e Mannheim. O reconhecimento do caráter culturalista, relativista e historicista da ciência social impunha pensá-la à luz das necessidades e particularidades do contexto latino-americano, no qual grassava o semicolonialismo e a dependência cultural. Os textos mais ilustrativos dessa discussão são a “Cartilha do aprendiz de sociólogo” (1953); as “Notas para o estudo crítico da Sociologia no Brasil” (1954); “Sobre a crise brasileira e a Sociologia no Brasil” (1956); “Caracteres da intelligentsia” (1957); a “Situação atual da Sociologia” (1958) e *A redução sociológica* (1958). Definidos os contornos da teoria sociológica que o orientava e o modo de adaptá-la à periferia, Guerreiro passava ao segundo conjunto de problemas, que tinham por finalidade “[...] utilizar a ciência social como instrumento de organização da sociedade brasileira” (Ramos, 1960, p. 14). Urgia aqui separar a parte considerada útil do nosso pensamento sociológico, comprometida com a autonomia nacional, daquela que, supostamente alienada, naturalizava a condição semicolonial do país. Os principais produtos dessa primeira fase, destinada a organizar o seu pensamento sociológico, foram produzidos quando Guerreiro esteve vinculado ao Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (Ibesp): “O processo da Sociologia brasileira” (1953); “O problema do negro na sociologia brasileira” (1954); e “O tema da transplantação na sociedade brasileira” (1954). A consolidação da crítica da Sociologia brasileira efetuada afinal nas suas “Notas para um estudo crítico da Sociologia no Brasil” (1954) serviria de base para sua primeira interpretação geral denominada “A problemática da realidade brasileira” (1955).

Mas Guerreiro entenderia que semelhante interpretação informava mais sobre o que o Brasil havia sido – uma sociedade semicolonial, com uma consciência ingênua acerca de si – do que sobre o que ele estava em vias de se tornar: uma sociedade autônoma, com uma consciência crítica

Em outras palavras, a não publicação do Tratado de Guerreiro Ramos não impede o estudioso de recuperar e reconstituir, pelo exame de seus textos, a teoria que ele deixou de sistematizar.

de si, graças à industrialização em curso e à formação de um mercado interno nacional. Ele então passou a um terceiro conjunto de tarefas, com o objetivo de municiar sua teoria com um pensamento político que servisse “[...] de suporte à estruturação efetiva das tendências de autodeterminação vigentes hoje em nosso país” (Ramos, 1995, p. 60). Uma vez que a transformação das condições materiais do país impunha uma tomada de consciência crítica pelos intelectuais, compreendendo a questão do desenvolvimento como um problema político e epistemológico, Guerreiro buscava no pensamento político brasileiro subsídios para uma ideologia orgânica. Seus textos do período do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) refletem esse deslocamento de seus estudos, do pensamento sociológico para o político: “A problemática da realidade brasileira” (1955); “A dinâmica da sociedade política no Brasil” (1955); “Esforços de teorização da realidade nacional politicamente orientados de 1870 aos nossos dias” (1955); “A ideologia da jeunesse dorée” (1955); “O inconsciente sociológico: estudo sobre a crise política no Brasil”, na década de 1930 (1956); “Nacionalismo e xenofobia” (1956); “Ideologias e segurança nacional” (1957); “Caracteres da intelligentsia” (1957); e “Condições sociais do poder nacional” (1957). Tendo em vista a preexistência de artigo dedicado ao estudo do período ibespiano (Lynch, 2015), durante o qual Guerreiro debruçou-se sobre o pensamento sociológico brasileiro para elaborar sua teoria da sociedade brasileira (1953-1955), o presente artigo contemplará esse segundo momento ou fase de sua pesquisa, ao longo do qual, no seu período isebiano, Guerreiro debruçou-se sobre a história do pensamento político brasileiro, no intuito de lastrear sua ideologia nacional-desenvolvimentista (1955-1958).

O presente capítulo também busca elucidar as motivações de Guerreiro em semelhante projeto de pesquisa no período. A crise política que resultou no suicídio de Vargas afetou profundamente os membros do Ibsp, que passaram a reivindicar a sustentação ideológica do processo de desenvolvimento em oposição às ideologias liberais por eles julgadas conservadoras. Atuando junto ao Ministério da Educação e Cultura, Hélio Jaguaribe conseguiu estatizar o Ibsp, sob o nome de Instituto Superior de Estudos Brasileiros, o ISEB. Convidado a assumir o Departamento de

Sociologia do recém-fundado instituto, Guerreiro passou a defender que a industrialização, a urbanização e o crescimento do mercado interno viabilizavam a superação da condição semicolonial denunciada em seus escritos anteriores. Este texto pretende, assim, recortar o período histórico de produção dos textos isebianos (1955-1958), e examiná-los cronologicamente, a fim de descobrir a lógica de sua produção e o itinerário íntimo do autor na tentativa de elaborar sua teoria da sociedade brasileira. Uma análise organizada dos textos do período, acredita-se, permite identificar os elementos de continuidade entre os trabalhos do período anterior, dedicado ao estudo do pensamento sociológico brasileiro, no intuito de elaborar os fundamentos de uma teoria sociológica brasileira, e os escritos do período seguinte, dedicados ao estudo do pensamento político brasileiro, com vistas à elaboração de uma teoria ou ideologia política brasileira, voltada para o esforço desenvolvimentista. Ao fim, será possível desenvolver a hipótese de que, já armado, na prática, de sua teoria da sociedade brasileira e da ideologia do nacional-desenvolvimentismo, Guerreiro pôde se lançar de modo mais desembaraçado à atividade política como intelectual do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) depois de sua saída do ISEB em 1958.

Por uma teoria global da sociedade local: fundamentos históricos e orientação política das ciências sociais na periferia

Nesta primeira seção, analisaremos “A problemática da realidade brasileira” (1955) e “A dinâmica da sociedade política no Brasil” (1955). Neles se encontra a culminância da discussão elaborada por Guerreiro no contexto do ISEB, sobre as especificidades do fazer sociológico na periferia mundial e a formulação de uma teoria sociológica de corte pós-colonial. No primeiro texto, elaborado como conferência inaugural do curso extraordinário oferecido pelo ISEB, Guerreiro criticava as insuficiências e incorreções das formulações sociológicas então utilizadas para a compreensão do tema das sociedades nacionais. A sociologia positivista era criticada como inadequada para compreender a realidade nacional na

medida em que admitia “[...] uma noção empírica da realidade social, considerando-a como algo ‘coisificado’, objetivado, exterior ao homem” (Ramos, 1960, p. 80). Por outro lado, a tentativa “americana” de compreender a sociedade nacional limitava-se a colecionar fatos, estudando comunidades ou fazendo *surveys* locais. Também essa perspectiva empirista tornava impossível a formulação de categorias compreensivas da totalidade; afinal, para o autor, “[...] a teoria global de uma sociedade é requisito prévio para a compreensão de suas partes” (Ramos, 1960, p. 83). No lugar do proclamado dogmatismo e do empirismo da escola sociológica positivista, Guerreiro propunha uma teoria global da sociedade local, historicamente orientada e politicamente motivada (práxis), capaz de apreender o caráter dinâmico da realidade, que compreenderia a liberdade humana e os ingredientes peculiares de cada nação como elementos condicionantes do pensar sociológico: “Não deveríamos partir para estudos de pormenor antes de termos consciência crítica da realidade social do país. Aqui também é a visão do todo que condiciona a compreensão das partes” (Ramos, 1960, p. 85). Guerreiro também criticava as interpretações sociológicas que, aspirando à condição de teoria global da sociedade nacional, interpretavam-na a partir de fatores como a raça, o clima, a economia, a cultura, a alma ou o caráter nacional. O sujeito da realidade era o homem e este, por mediação, efetivava-a conforme as possibilidades do seu contexto. O pensamento deveria partir dos fatos, não considerados em si mesmos, mas como elementos de um processo histórico e social. A sociologia teria surgido da aspiração de homens empenhados em solucionar os problemas de sua época e de sua sociedade e era esse engajamento que dava sentido e imaginação à atividade intelectual: “A sociologia sem práxis é um non-sens. Apenas professores de sociologia e literatos a admitem” (Ramos, 1960, p. 85).

Guerreiro concluía com um primeiro esboço interpretativo do processo sociopolítico brasileiro, no qual identificava as características da sociedade brasileira destinadas a desaparecer com o processo de desenvolvimento. A primeira dessas categorias, de caráter estrutural, era a dualidade. Tratava-se de uma característica global do país. Éramos atravessados pela “contemporaneidade do não coetâneo”: contando sempre

um repertório de posturas e instituições transplantadas para satisfazer as exigências decorrentes de nossa organização como país independente. Ao contrário do que acreditava Oliveira Vianna, o dualismo não constituía patologia causada por uma deficiência psicológica das elites. Ela resultava da conexão histórico-universal de que o Brasil participava e tendia a ser superada desde que houvesse condições objetivas geradas pela industrialização, pela urbanização e por um mercado interno integrador do território nacional. A segunda característica da sociedade brasileira, de caráter cultural, era a heteronomia. Nos países sem tradição cultural, o processo colonizador suscitava a adesão aos moldes culturais e tecnológicos das metrópoles. O mimetismo resultante amortecia “[...] a capacidade de avaliação crítica dos produtos culturais e tecnológicos importados” (Ramos, 1960, p. 91). No Brasil, os critérios civilizacionais vigentes não seriam induzidos da realidade nacional, mas da realidade de outros países. A terceira característica sociológica da sociedade brasileira era a alienação, sinônima de dependência cultural. Dada a ausência de condições materiais, a sociedade alienada se percebia por uma ótica emprestada e se modelava à imagem dos países cêntricos. Não se percebia como sujeito, mas como objeto. A quarta característica global da sociedade brasileira residia no amorfismo, entendido como dispersão dos esforços intelectuais. Na América Latina, as energias psíquicas do homem se dispersavam sem acúmulo ou acabavam por se introverter, pela ausência de formas que as organizassem. Esse fato resultava da inorganicidade das instituições, que se alteravam conforme as influências do exterior. A colonialidade impedia “os processos de forma a forma que assegurariam e canalizariam a produção de um contínuo vital, dando origem a uma verdadeira evolução, conforme um jogo bipolar de potência e resistência”. A última característica da sociedade brasileira, que sintetizava as demais, era a inautenticidade, que se referia a toda espécie de “existência falsificada ou perdida, em mera aparência”. O país era guiado por normas que não permitiam “a atualização de suas possibilidades e que vigoram à custa de contínuo *deficit* do seu ser”. Os valores vigentes não correspondiam a “uma apropriação racional e simpática dos acidentes de nossa imediata moldura natural e histórica”. A consciência crescente dessa inautenticidade, porém, teste-

munhava a difusão de uma consciência crítica até então restrita a umas poucas personalidades, como Uruguai, Mauá, Silvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres e Pandiá Calógeras.

Em síntese, para Guerreiro, a dimensão fundamental da problemática brasileira consistia na duradoura e aguda tensão existente, ao longo da história nacional, entre forças centrípetas – unitárias ou integradoras – e centrífugas. Até 1930, por falta de “suportes objetivos”, teriam prevalecido essas últimas, não tendo passado os antecedentes centrípetos de “episódios singulares”. Depois de 1930, a tendência centrípeta teria se tornado preponderante, condicionada pela expansão da produção para o mercado interno. Em meados da década de 1950, aquela oposição primordial se materializava no embate entre uma sociedade velha, comprometida com o passado e as forças centrífugas, e uma sociedade recente, implicando um novo estilo de vida ainda por criar ou apenas ensaiado. As condições objetivas ou materiais postas pela industrialização e pela urbanização encaminhavam o impasse para uma solução política. A grande crise em que se debatia a sociedade brasileira naquela época deveria ser aproveitada intelectualmente: “é vivendo profundamente a crise brasileira que podemos ganhar em lucidez e compreendê-la” (Ramos, 1960, p. 88).

Para conhecer suas tendências futuras, Guerreiro deslocou o foco de seus estudos para a compreensão da dinâmica política. Não por acaso, seu texto seguinte, apresentado em dezembro de 1955 no Instituto de Altos Estudos da América Latina da Universidade de Paris, chamava-se “A dinâmica da sociedade política no Brasil” (1955). Ele interpretava agora o desenvolvimento político-social brasileiro, tentando vincular seus grupos sociais e ideologias políticas às mudanças estruturais ao longo de sua história. Mas era preciso aqui proceder com objetividade, distinguindo teorização ideológica e teorização científica. A primeira teria cunho político-partidário, visando à justificação dos interesses particulares de um grupo ou classe social. Tal caráter não a impedia de eventualmente atingir alto grau de sofisticação, assumindo a aparência de ciência. Já a teorização sociológica ou científica se aplicava à compreensão global da sociedade e transcendia o caráter ideológico. Embora a teorização científica também fosse condicionada social e historicamente, a consciência desse condicio-

namento lhe permitia transcender a dimensão puramente ideológica. Era esse “radicalismo empírico-dialético” que impedia o cientista social de se confundir com o ideólogo de partido, permitindo-lhe indagar as “[...] situações existenciais de que decorrem, que classe ou grupo as representa e em que momento elas aparecem. O que ilumina as correntes políticas é a posição na estrutura econômica-social dos que as representam e a época em que eles vivem” (Ramos, 1995, p. 62).

Munido dessa precaução metodológica, Guerreiro avançava a tese de que, na atual etapa capitalista do Ocidente, as posições dos grupos podiam ser reduzidas a três: ascendente (progressista); dominante (conservadora); e decadente (reacionária). Cada uma produzia formas específicas de pensamento. Uma vez que as classes ou grupos ascendentes focavam sua ação no futuro, suas ideologias exprimiam “um impulso renovador de libertação” e uma atitude crítica baseada em valores como razão, progresso e liberdade. Orientadas por uma visão teleológica da história, elas perdiam de vista em sua cadeia de normatividade “a dialética infinita da realidade social” (Ramos, 1995, p. 63). Por suas vezes, as classes e grupos dominantes consideravam como definitivo o estado atual da estrutura social, admitindo a mudança apenas na chave de atualização do existente. Enfatizando o valor da ordem e da hierarquia, as classes dominantes acreditavam na naturalidade ou eternidade das leis de funcionamento da realidade. Já as classes e grupos declinantes, “aposentados da eficácia histórica” (Ramos, 1995, p. 64), desejavam retornar ao período em que dominavam, clamando pela restauração do passado. As posições de ascensão, dominação e declínio, com suas respectivas ideologias, seriam também posições de coexistência e sucessão: elas existiriam simultaneamente, brandidas por cada classe, conforme as posições por elas ocupadas em cada período histórico. O modelo elaborado por Guerreiro concluía que, somente quando se acentuassem as contradições decorrentes das transformações materiais, as classes dominadas romperiam a alienação e assumiriam posição de autonomia no processo político.

Segundo sua interpretação, ascendente até 1822, a “classe latifundiária” teria dominado a cena brasileira até 1930, cedendo então paulatinamente sua hegemonia à “burguesia industrial” (Ramos, 1995, p. 72).

Esta dominaria depois de 1945, em uma aliança conflituosa com a classe latifundiária decadente, materializada partidariamente no Partido Social Democrático (PSD). A expansão da produção para o mercado interno e o incremento da produção de bens de capital teriam determinado “o declínio da burguesia latifúndio-mercantil como classe dominante” em benefício da “burguesia industrial”. Entre 1930 e 1945, uma situação de equilíbrio de poder teria se conformado, diante da necessidade de expansão da capacidade regulatória do Estado. Por isso, Guerreiro explicava o intervalo bonapartista do Estado Novo como uma “ditadura da híbrida burguesia nacional” (Ramos, 1995, p. 74). A posterior exacerbação dessa polaridade decorria do aprofundamento da industrialização, considerada fator determinante da dinâmica social e política, ainda que não exclusivo. No intervalo crucial de 1870 a 1930, destacara-se a classe média, que sempre atuara como uma “espécie de vanguarda” progressista, responsável por todas as mudanças sociais (Ramos, 1995, p. 72). Após 1930, com a emergência do proletariado e da burguesia industrial, essa “pequena burguesia” viria adotando tendências direitistas, abraçando sucessivamente o integralismo e a União Democrática Nacional (UDN). Depois de 1945, a classe média tinha se tornado “uma força reacionária domesticada por uma ideologia reformista e moralista” (Ramos, 1995, p. 75). Por sua vez, nascida de elementos oriundos da massa de ex-escravos e da plebe rural em torno das fazendas, a “classe proletária” ascenderia desde a década de 1880 de sua primitiva irrelevância, ganhando acelerado protagonismo desde 1930. Ela encontrava sua tradução partidária no PTB. Se até 1930 era na classe média que se manifestavam “as tendências dominantes do processo de desenvolvimento da sociedade brasileira” (Ramos, 1995, p. 71), era nas suas ideologias que Guerreiro buscava antecedentes para formular sua ideologia orgânica de uma sociedade brasileira em processo de mutação. A campanha civilista (1909-1910), a reação republicana (1922), o movimento tenentista (1922-1930), movimentos puramente liberais, eram marcos “da revolução da classe média contra as oligarquias latifúndio-mercantis” (Ramos, 1995, p. 72).

O desenvolvimento sociopolítico no pensamento político: em busca de uma ideologia orgânica da sociedade brasileira

A partir dessa interpretação da dinâmica brasileira, que extraía das respectivas classes sociais suas respectivas ideologias em cada contexto do desenvolvimento histórico, Guerreiro procederia de modo análogo ao que procedera, no Ibsp, para formular sua “teoria da sociedade brasileira”. Tendo já partido do estudo crítico do pensamento sociológico brasileiro, entendido como ferramenta para a elaboração de uma ciência social pós-colonial, Guerreiro enveredava agora para um estudo crítico do pensamento político brasileiro, no intuito de formular uma ideologia orgânica da sociedade nacional. Foi o que fez em seus textos posteriores. Ao invés de estudadas como simples transposições dos países cêntricos, Guerreiro sustentava que a “trajetória das ideias políticas” no Brasil deveria ser explicada à luz da sua funcionalidade no desenrolar concreto do seu desenvolvimento político: “as doutrinas, na luta partidária do Brasil, tem [*sic*] servido para camuflar as intenções e os propósitos, e a compreensão do seu sentido existencial e não meramente lógico requer que o analista as transcenda, apreciando as conexões objetivas dos que dela se utilizam” (Ramos, 1995, p. 75). As ideologias deveriam ser avaliadas, não em si mesmas, mas em sua interação com os interesses dos grupos que as brandiam. Entendido como um conjunto de ideologias, a cultura política deveria ser considerada no quadro do processo de progressiva tomada de consciência da condição colonial e da viabilidade de sua superação. Foi o que ele fez em três textos produzidos em 1955 e 1956: “Esforços de teorização da realidade nacional politicamente orientados de 1870 aos nossos dias” (1955), “A ideologia da jeunesse dorée” (1955) e “O inconsciente sociológico: estudo sobre a crise política no Brasil, na década de 1930” (1956). Nesses textos, ele transpôs para o político sua antiga categorização do pensamento sociológico brasileiro entre “autêntico” ou “orgânico”, de um lado, e “inautêntico” e “alienado”, de outro. O primeiro passava a ser considerado do ponto de vista ideológico como “progressista”; e o segundo, como “conservador”.

Em “Esforços de teorização da realidade nacional politicamente orientados de 1870 aos nossos dias” (1955), Guerreiro vasculhava a literatura política produzida desde 1870 pela classe média, no intuito de averiguar como os grupos progressistas haviam teorizado as mudanças políticas. Ele queria saber se tais grupos haviam agido com base em uma teoria da sociedade brasileira. Aqui, Guerreiro continuava a se afastar de certas premissas de Oliveira Vianna, para quem a ação dominante de nossas elites teria sido sempre caracterizada pela crença na “eficácia imanente de teorias europeias e norte-americanas” (Ramos, 1995, p. 79). Apesar do elogio a Viana que, “[...] na parte que diz respeito às nossas elites, é, certamente, o máximo de objetividade que, até agora, os estudos sociológicos atingiram, entre nós” (Ramos, 1995, p. 79), Guerreiro reelaborava a crítica que já lhe havia dirigido ao cuidar do pensamento sociológico brasileiro, devido ao modo por que encarava a funcionalidade dos mecanismos de transplantação institucional. Tendo em vista a inevitabilidade da transplantação em um contexto colonizado e dependente, o idealismo utópico deveria ser compreendido como “[...] um expediente pragmático a que tiveram imperativamente de recorrer a fim de racionalizar ou justificar interesses e reivindicações de grupos e facções atrelados a tendências nem sempre legítimas da sociedade nacional” (Ramos, 1995, p. 80). Mannheim e Lukács o levaram a crer que, “no Brasil, as práticas idealístico-utópicas estiveram quase sempre aliadas às tendências positivas da evolução da sociedade”, representando “[...] várias tentativas de teorização da realidade nacional, orientadas no sentido de possibilitar sua melhor conformação ou de dominar o processo de crescimento da sociedade nacional” (Ramos, 1995, p. 80). Guerreiro reabilitava assim o “idealismo utópico” da classe média, ou seja, o liberalismo, da condenação em que havia sido relegado por Oliveira Vianna, tendo como objetivo “[...] focalizar esses esforços e, registrando o seu significado nos momentos que surgiram, ganhar maior compreensão do desenvolvimento da sociedade brasileira” (Ramos, 1995, p. 80).

O argumento de Guerreiro era o de que, desde 1870, haveria uma contradição entre as instituições monárquicas vigentes, apoiadoras do latifúndio escravista, e as novas forças produtivas, que aspiravam à supe-

ração daquela infraestrutura. Haveria um embrião de industrialização, cujas consequências se faziam sentir no plano institucional. Sua posição a respeito do pensamento político brasileiro pretérito era assim antes compreensiva do que puramente crítica ou apologética. O manifesto republicano de 1870 era por ele considerado expressivo das profissões liberais que almejavam por mudanças políticas e refletia a consciência possível dos quadros da classe média emergente (Ramos, 1995, p. 83). O manifesto dos positivistas, por seu turno, teria sido o primeiro documento a apontar a necessidade de uma “teoria da sociedade brasileira como fundamento da ação política e social” (Ramos, 1995, p. 83). Embora seu mais destacado representante, Teixeira Mendes, tivesse falhado em adaptar Comte ao meio brasileiro, seu programa conseguira exprimir “[...] genuínas tendências da sociedade nacional e contribuiu para a superação das contradições nelas vigentes” (Ramos, 1995, p. 85). Durante a Primeira República, Guerreiro destacava a sociologia política de Sílvio Romero como a mais bem-sucedida na tentativa de orientar a política conforme uma teoria da sociedade brasileira. Ele já se dera conta da dualidade da cultura nacional, premida entre a necessidade de atender às exigências exógenas impostas à adaptação do Brasil ao mundo e, de outro, restringir aquele atendimento aos limites impostos pelo atrofiado desenvolvimento nacional. Romero também já interpretava as ideologias a partir dos partidos políticos, tarefa que Guerreiro renovava em seu próprio tempo. Outra valiosa contribuição sua residiria em sua crítica das oligarquias nacionais, que o levava à caracterização do Brasil como uma vasta feitoria, verdadeira colônia. Infelizmente Romero não sistematizara sua teoria, deixando contraditórias (Ramos, 1995, p. 86).

O terceiro momento dos esforços de teorização política brasileira estava identificado com os ideólogos da ordem e progresso, que, nas décadas de 1910 e 1920, teriam exprimido “[...] em larga margem, mais por intuição do que por pura intelectualização, tendências reais da sociedade brasileira, naquele momento” (Ramos, 1995, p. 92). Radicalizado pelas revoltas tenentistas, o movimento revelara autores como Oliveira Viana, que refletiam “[...] de modo mais ou menos ingênuo as tendências centrípetas de autodeterminação atuantes na sociedade brasileira naquela

época”, em “[...] uma concepção psicologista do processo histórico-social, a qual admite a possibilidade de transformação da sociedade pelo esclarecimento mental, intelectual e moral e muitas vezes uma certa crença na salvação pelas elites” (Ramos, 1995, p. 94-95). Tais limitações não os teriam impedido de diagnosticarem acertadamente muitos males brasileiros. Guerreiro voltava à tese lukacsiana da “consciência possível” para afirmar que, pela ausência de condições objetivas para uma revolução de classe média, ainda não era possível naquele tempo uma “concepção configurada da sociedade brasileira”. As forças políticas e intelectuais ainda não dispunham de elementos para compreender a relação entre mudança política e contexto socioeconômico. Ao abrir lugar aos quadros dirigentes à classe média, institucionalizar as forças econômicas pela sindicalização, liquidar a hegemonia dos grandes Estados e firmar a intervenção estatal na economia, a Revolução de 1930 criaria as condições para a estruturação ideológica do país. Desde então, elevava-se o grau de diferenciação entre as classes sociais, com a ascensão da burguesia industrial, a decadência do latifúndio e o surgimento do operariado.

Para Guerreiro, a conformação do problema político contemporâneo do país – o da liquidação da política de clientela, por meio da estruturação ideológica dos interesses das classes sociais – se delinearía na literatura do período entre 1930 e 1937. O esforço ali desenvolvido de “teorização política da realidade nacional” apontava três diferentes direções. A primeira era a normativo-acadêmica, pautada por “[...] uma concepção psicológica do processo social, na linha que acreditava possível a salvação da sociedade através da tutela das massas exercida pelos mais esclarecidos, ou através da transformação do caráter do povo, pela educação” (Ramos, 1995, p. 96). A segunda era a indutiva, cujos intelectuais, a despeito da falta de metodologias rigorosamente científicas, “conseguiram, apesar disto, captar alguns aspectos essenciais dos acontecimentos” – entre eles Martins de Almeida, Oliveira Viana, Azevedo Amaral e Virgínio Santa Rosa. Por fim, havia a direção pragmático-partidária, impressa por Plínio Salgado à frente do Ação Integralista Brasileira (1932), e por Luís Carlos Prestes, à frente do Partido Comunista do Brasil (1935). Essa última já não o interessava, porque teriam mimetizado o fascismo e o bolchevismo, respectiva-

mente. A conclusão indicava que a diferenciação social das classes pela expansão industrial e a reorientação da economia brasileira no sentido de um amplo mercado interno e, portanto, anticolonial (Ramos, 1995) vinha se acelerando sob o impulso da crise do imperialismo (colonialismo). No entanto, nenhum teria produzido “a formulação de uma ideologia orgânica da realidade nacional que refletisse a direção dominante do processo de desenvolvimento da sociedade brasileira” (Ramos, 1995, p. 97). Daí a crise da organização político-partidária, cujas premissas ideológicas estavam em descompasso com as mudanças sofridas desde 1930. A superação dessa crise dependia de uma teoria que sustentasse um pensamento político – isto é, uma ideologia – que encaminhasse “[...] as forças políticas no sentido da tendência dominante do processo de desenvolvimento do país” (Ramos, 1995, p. 97).

Em busca de contribuições para a sua projetada teoria, Guerreiro voltou-se de modo mais detalhado para o pensamento político da década de 1930 para apontar as tendências conservadoras e progressistas da sociedade brasileira em três textos na sequência. O primeiro, dedicado à linhagem de autores classificados antes como responsáveis pela “direção normativo-acadêmica”, chamava-se “A ideologia da jeunesse dorée” (1955). Tratava-se de uma orientação de tendência conservadora, própria “[...] de um grupo de escritores, oriundos de famílias tradicionais e abastadas, afastados das lutas partidárias e preocupados quase exclusivamente com a vida intelectual” (Ramos, 1961, p. 152). Diante da investida da classe média e do proletariado, seus representantes – como Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde), Afonso Arinos de Mello Franco e Otávio de Faria – interpretavam os acontecimentos recentes na chave da decadência, saudosista da boa e velha ordem do Império, época em que sua classe social prevalecia na política brasileira. As mudanças eram explicadas como decorrentes da “[...] indisciplina mental, desordem intelectual e conseqüentemente só poderão ser erradicadas por operações psicológicas: recristianização, primado das elites letradas, melhoria do caráter nacional” (Ramos, 1961, p. 154). Cultivando uma noção livresca de cultura, os conservadores eram “induzidos a um certo esteticismo diante de si mesmos e da vida, tentando a perfeição anterior pela autoanálise, pelo esclarecimento, pelo exercício do domínio da vontade e,

além disso, pela concepção do homem e da sociedade em termos preponderantemente psicológicos” (Ramos, 1961, p. 153). Por isso, eles tenderiam a conceber o mundo como uma ordem ideal, por excelência, de que seria reflexo o mundo material. Guerreiro interpretava que, por suas condições de classe, esses autores permaneciam distantes das “questões práticas da vida” (Ramos, 1961, p. 160). A tese da salvação do país pelos intelectuais e pelas elites explicitava o elevado conceito que esses escritores tinham de si, o seu temor das novas classes emergentes e seu inconformismo com a perda da hegemonia: “A estrutura econômica e social, na qual a classe dirigente era constituída de grandes proprietários de terras, devia conservar-se imutável, sendo imorais e satânicas as tendências que laboravam por sua transformação qualitativa” (Ramos, 1961, p. 167). Amparados parasitariamente pelo Estado, esses escritores estavam descomprometidos com “[...] o esclarecimento mesmo da essência da estrutura social vigente e sempre de modo a evitar a total ociosidade de cidadãos que, de outra forma, poderiam converter-se em fermentos de influências subversivas” (Ramos, 1995, p. 138). A produção da *jeunesse dorée* ilustrava o tipo de literatura classista e alienada fabricada pelas elites dominantes até 1930.

Guerreiro pretendia assim empregar o instrumental das ciências sociais para desqualificar como inautênticos, decadentes e alienados autores que continuavam gozando de prestígio na década de 1950. Ele os atacava por apostarem em chaves explicativas anticientíficas. A redução do problema político a um problema moral seria consequência de uma concepção intelectualista do processo histórico e social. A recristianização pregada por Amoroso Lima revelava uma completa incompreensão dos fatos sociais na sua concretude. Ele nunca argumentava no plano prático, tratando a política sempre no plano normativo da generalidade e da abstração (Ramos, 1961, p. 155). A defesa feita por Afonso Arinos de um governo de intelectuais, entendidos como publicadores de livros que possuíam o grau de doutor, era de uma ingenuidade completa. A interpretação dos problemas nacionais em termos de psicologia nacional e a atribuição de aspectos das vidas dos povos a tais entidades místicas tomavam “[...] um estágio transitório da psicologia coletiva como definitivo; ou confundia uma condição faseológica de um povo com sua própria natureza” (Ramos,

1961, p. 162). A admissão tão somente, por parte dos *dorées*, da mudança operada pelo reformismo, era descartado por Guerreiro como quimérico, pois seria “[...] da essência do processo histórico-social a ocorrência intermitente de alterações qualitativas, no domínio do costume e da tradição” (Ramos, 1961, p. 156). Na medida em que o teste de validade de qualquer pensamento não se operava pelo confronto de teses doutrinárias, mas por sua funcionalidade em relação ao real, a literatura daqueles autores era inútil para conhecer a realidade. Ela só merecia ser estudada “como material subsidiário, por dizer clínico”, “para estudar a psicologia específica de um estrato específico da sociedade, num dado período” (Ramos, 1961, p. 164). A autoridade intelectual daqueles autores só se explicava pela “[...] incultura geral do nosso público e pelo despolicamento crítico dominante em nossos meios literários e científicos” (Ramos, 1961, p. 160).

“O inconsciente sociológico: estudo sobre a crise política no Brasil, na década de 1930” (1956) foi o segundo estudo de história do pensamento político brasileiro desenvolvido por Guerreiro Ramos no intuito de haurir subsídios para a formulação de sua ideologia orgânica da sociedade brasileira. Se “A ideologia da jeunesse dorée” buscava compreender criticamente os antecedentes do conservadorismo de seu próprio tempo para descartá-lo, o novo estudo descrevia os antecedentes da tendência progressista de seu tempo, permitindo a superação da perspectiva alienada da “juventude dourada”. Ele se dedicava aos autores da década de 1930 responsáveis pela segunda direção apontada nos *Esforços de teorização*, por ele ali classificada “indutiva”, e que compreendia um conjunto de reflexões que, reconhecendo positivamente os processos de complexificação das classes, decadência do latifúndio, industrialização e o surgimento do proletariado. A emergência da sociologia deslocava aqui de sua antiga centralidade o parasitário intelectual beletrista, substituindo-o por um moderno intelectual saído da classe média e voltado para “investigações realmente relacionadas com as necessidades de desenvolvimento do país” (Ramos, 1995, p. 138). Aqui, Guerreiro atacava a perspectiva positivista da sociologia de Florestan Fernandes que, a título de “inventar a roda”, teria desqualificado todas as contribuições pretéritas de José Maria dos Santos, Azevedo Amaral, Virgínio Santa Rosa, Martins de Almeida, Caio Prado Jr.

e até o mais importante sociólogo brasileiro, Oliveira Viana. Mas Guerreiro também atacava a suposta esterilidade da sociologia de Gilberto Freyre, que se limitava a produzir uma literatura de tipo “sorriso da sociedade” para edulcorar o passado. Esses “sociólogos” e “antropólogos” que timbravam em desprezar seus antecessores não passariam, a seu juízo, de “literatos ou beletistas, disfarçados em homens de ciência” (Ramos, 1961, p. 178).

Em contraste, Guerreiro elogiava os expoentes da “sociologia inconsciente” da década de 1930: “quanta objetividade, em larga margem, nos estudos de um Azevedo Amaral, de um Virgínio Santa Rosa, de um Martins de Almeida”, que teriam conseguido, a despeito de seus erros, apontar “as tendências objetivas do momento em que viviam” (Ramos, 1961, p. 169). Martins de Almeida já teria destacado em 1932 a necessidade que tinha o Brasil de integrar seu território pela formação de um mercado interno, superando o conflito entre o velho domínio oligárquico e a emergência de novas classes, que pressionavam por reformas (Ramos, 1961, p. 172). Virgínio Santa Rosa, por sua vez, seria autor de “um dos livros mais lúcidos sobre a Revolução e documento importante de nossa sociologia política”. Enquanto os escritores da *jeunesse dorée* “embaralhavam-se no subjetivismo e se deixavam obnublar pela nostalgia dos ‘velhos tempos’”, ele vira o futuro melhor que o passado e o presente, diagnosticando corretamente a diferenciação de classes e demandas que se operavam com a ascensão da pequena burguesia (Ramos, 1961, p. 172). Entre todos, porém, era Azevedo Amaral “o mais complexo e completo” escritor da época, por sua fidelidade ao tema da realidade nacional, igualando-se a Alberto Torres e superando Oliveira Vianna. Ele explicara com clareza sociológica o Estado Novo como uma imposição da trajetória econômica da nação na direção da ampliação da intervenção e atuação estatal, de formação de um mercado interno e de uma dinâmica econômica endógena, na forma de uma “ditadura da burguesia nacional” num movimento, ainda incompleto, de transição do poder entre setores da burguesia (Ramos, 1961, p. 180). Era aquela tradição emancipatória dos autores do “inconsciente sociológico”, que produzira “o mais bem-sucedido esforço de teorização dos fatos ocorridos naquela faixa de tempo”, que deveria ser aproveitada para a elaboração de uma “teoria da sociedade brasileira” (Ramos, 1961, p. 182).

Teoria e prática: a ideologia nacional-desenvolvimentista e o papel do intelectual militante

Os estudos sobre o pensamento político brasileiro foram fundamentais para esclarecer Guerreiro Ramos sobre a forma por que as ideologias se articulavam com a dinâmica da mudança social e política e o papel de suporte exercido por aquelas de cunho progressista. Mas deixaram também clara a sua própria posição naquela quadra histórica. Eles lhe permitiram se perceber como um intelectual de novo tipo, extraído das classes emergentes, identificado com as ciências sociais e dedicado ao trabalho de explicar e apoiar uma política nacionalista progressista voltada para o desenvolvimento. O material recolhido ao longo de suas pesquisas sobre o pensamento político brasileiro, bem como as lições por ele hauridas nesse processo, serviu a Guerreiro de insumos indispensáveis para o passo seguinte no seu projeto: elaborar uma ideologia orgânica da sociedade brasileira. Preliminarmente, ele precisava definir seu conceito de nacionalismo e o de ideologia, o que ele fez em “Nacionalismo e xenofobia” (1956) e “Ideologia e segurança nacional” (1957). Voltou-se depois para o conceito de *intelligentsia*, a fim de definir a relação entre o intelectual e o militante político, apresentando finalmente, em “Condições sociais do poder nacional” (1957), sua ideologia nacional-desenvolvimentista, que partia de uma interpretação teórica da realidade brasileira para justificar os esforços modernizadores do nacionalismo. No primeiro desses textos, “Nacionalismo e xenofobia” (1956), Guerreiro diferenciava o nacionalismo brasileiro, destacando sua positividade em contraste com o violento e retrógrado nacionalismo europeu. Naquela fase da vida brasileira, nacionalismo significava, antes de tudo, uma “expressão da emergência do ser nacional” (Ramos, 1995, p. 55). Até pouco antes, a nação não passava de uma ficção jurídico-constitucional. Uma vez, porém, alcançadas as condições materiais para o desenvolvimento do mercado interno e a integração do território nacional, surgiam as condições para transformar a superestrutura no país. As condições materiais e a realidade sociológica demandavam uma ideologia nacionalista capaz de promover o desenvolvimento

do país baseado na autodeterminação. A “nova teoria sociológica” brasileira, formulada pelos “profissionais de vanguarda” do ISEB, era a grande expressão teórica das mudanças em curso: “Pela primeira vez, na história das ideias em nosso país, aparece uma teoria sociológica autêntica em cujas categorias se reconhecem aqueles que estão vivendo o que é novo no Brasil” (Ramos, 1995, p. 57).

Em “Ideologia e segurança nacional” (1957), Guerreiro reconhecia que qualquer política era ideologicamente condicionada, refletindo sempre a posição dos atores na estrutura social (Ramos, 1960, p. 46). O capitalismo sempre se caracterizara pela organização do conflito ideológico entre esquerda e direita: “onde quer que se forme um grupo social surgirão, necessariamente, uma esquerda e uma direita” (Ramos, 1960, p. 66). E definia os dois polos nos seguintes termos: “A direita é principalmente uma posição de compromisso com a tradição ou o *status quo* e, por isso, é restauradora ou imobilista. A esquerda é eminentemente uma posição de compromisso com uma possibilidade ainda não efetivada no domínio social” (Ramos, 1960, p. 66). Em vez de descartar a primeira, todavia, coerente com sua sociologia compreensiva, Guerreiro avançava que uma política de segurança nacional deveria ser elaborada conforme as contribuições de ambas as posições em seus contextos históricos específicos. A contribuição dos cientistas sociais passava por recomendar a formulação de políticas públicas mais adequadas a cada circunstância histórica, a fim de lhe assegurar o máximo de funcionalidade. Naquele momento, uma política de segurança nacional passava necessariamente por apoiar os esforços de industrialização e de autonomia no plano internacional. Para Guerreiro, as tentativas de neoliberais como Eugênio Gudin de condenarem o planejamento econômico como tendente ao totalitarismo não passavam de “parnasianismo econômico”. Seu cientificismo não passava de retórica para tentar o impossível, que era esvaziar a economia de seu conteúdo político². E assim defendia a regulação do comércio

² “Aparentemente rigorosa, a atitude do economista parnasiano é comodista e primária. De um lado, porque desobriga o economista a pensar em termos nacionais, o que seria penoso; do outro, porque essa atitude supõe que o pensamento econômico possa ser ideologicamente neutro. Ora, a economia é economia política, sempre se elaborou, nos

e a aproximação “[...] principalmente com os países latino-americanos, embora sem exclusão de outros que sofrem as mesmas dificuldades que às nossas” (Ramos, 1960, p. 72). A elaboração de uma ideologia nacionalista adequada ao momento seria tarefa de um estrato intelectual específico, a *intelligentsia*, que reunia o “[...] tipo de intelectual interessado na produção e difusão de ideias essencialmente enquanto contribuem para a reforma social ou para o processo revolucionário” (Ramos, 1961, p. 185). Aderindo à definição de Mannheim, segundo a qual o intelectual tentava escapar às condicionantes de sua classe social, Guerreiro afirma que suas marcas modernas eram a militância política e o pensar independente. Era preciso modificar a anacrônica concepção aristocrática do intelectual como pessoa culta e desinteressada: “num país como o Brasil, o intelectual que viva profundamente a ética da inteligência terá de ser deliberadamente, intencionalmente político”, sendo sua tarefa primeira “configurar politicamente o povo brasileiro” (Ramos, 1961, p. 190) que emergia na cena política daquele momento. Recorrendo ao exemplo do círculo weberiano, ele afirmava que por mais universais que fossem as reflexões de homens como Rickert, Treitschke, Mommsen, Dilthey, Jellinek, Troeltsch ou Jaspers, todos estavam afetados “pela consciência da especificidade do destino alemão”, e que o próprio Weber era “um pensador militante” (Ramos, 1961, p. 187). A preocupação de Weber relativa à falta de uma classe capaz de substituir os decadentes proprietários de terra alemães à frente da política era idêntica à sua, pois que em ambos os casos as classes média e proletária ainda não haviam preenchido o vazio intelectual “[...] que decorre da perda de exemplaridade das ideias, por meio das quais justificava sua dominação uma classe há quase duas décadas em processo de aposentadoria histórica” (Ramos, 1961, p. 190).

Clarificados os referentes conceituais centrais relativos à ideologia, do nacionalismo e da *intelligentsia*, Guerreiro já estava em condições de apresentar sua proposta de uma ideologia nacional-desenvolvimentista. Ela viria na aula inaugural do curso regular do ISEB para o ano de 1957,

países líderes da cultura, tendo em vista defender e incrementar o poder nacional. ‘O grande objetivo da política econômica de qualquer país – dizia Adam Smith – é aumentar suas riquezas e a potência nacional’ (Ramos, 1960, p. 76).

“Condições Sociais do Poder Nacional”. O poder nacional era “[...] o conjunto de todos os grupos e indivíduos dirigentes que desempenham papel ativo na organização de um país, de todos os elementos políticos por excelência que concentram em suas mãos a direção econômico-social, o poder militar e as funções administrativas” (Ramos, 1960, p. 18). O Brasil teria sido até 1930 um enorme território de economia agrária e população ganglionar, governada por oligarquias agrárias e sujeita ao imperialismo inglês. Esse arranjo lhe rendera uma posição periférica e complementar perante as nações desenvolvidas, impedindo a emergência de um povo e de um poder nacional. A complementariedade típica dos países periféricos era um “fato social total” que “permeava todos os níveis de nossa existência” (Ramos, 1960, p. 22). Daí o caráter hegemonicamente alienado de sua cultura, impedindo a emergência da consciência crítica necessária à autodeterminação. Mas Guerreiro não era fatalista ou pessimista como Alberto Torres. Para o Brasil, “não havia outra maneira de integrar-se na história universal, senão começando por ser uma região periférica do Ocidente” (Ramos, 1960, p. 20). Como Oliveira Viana, ele também reconhecia que a antiga classe dominante teria desempenhado com rara competência o seu papel político dirigente: “desde a chegada de D. João VI ao Brasil em 1808, até a década de 1920, essa classe cumpriu a sua missão, não raro com admirável senso de oportunidade” (Ramos, 1960, p. 20). Havia sido graças à “[...] sua capacidade empreendedora e à sua imaginação que um espaço historicamente vazio como o nosso adquiriu um simulacro de personalidade nacional, o que o habilitou a comparecer ao mundo na mais egrégia forma a seu alcance” (Ramos, 1960, p. 20-21). Seguindo a linha de seus predecessores do “inconsciente sociológico”, Guerreiro argumentava que, nos países periféricos, era inevitável que o Estado precedesse a sociedade, exercendo, enquanto esta não se formasse, o papel de protagonista do processo histórico: “em nosso país, o Estado foi uma espécie de artefacto sociológico, montado sobre o nosso poder pela antiga classe dominante e lhe permitir o desempenho de funções tutelares” (Ramos, 1960, p. 28).

A situação estrutural em que o Brasil se encontrava começara a se modificar desde 1930, graças à formação de um mercado interno que imprimia sentido centrípeto à vida nacional. Os fazendeiros cederam a

hegemonia a uma burguesia empreendedora, mas dependente de uma população trabalhadora: “a nação, de forma jurídica fictícia que era, passa a ser uma realidade concreta, lastreada numa experiência popular coletiva. O Estado já não opera num vazio histórico. Agora é condicionado pela sociedade” (Ramos, 1960, p. 29). A emergência do povo como ator histórico, trazendo consigo uma política ideológica própria da sociedade de massas, explicava a crise do poder ao longo da década de 1950, decorrente do seu desajuste com as velhas instituições e práticas herdadas da Primeira República. Era o que explicava fenômenos como o fortalecimento do Congresso diante do Executivo; a inédita derrota eleitoral do governo federal nas eleições presidenciais de 1950; a falta de representatividade dos partidos políticos; a estrutura sindical parasitária do país e o papel de poder moderador exercido pelo Exército, obrigado a intervir periodicamente no processo político. A crise do sistema representativo só poderia ser conjurada “[...] quando o Congresso coincidir ideologicamente com o mandato que o instaurou e os partidos, o aparelho sindical e demais instrumentos de expressão da vontade do povo se penetrar do novo sentido da evolução brasileira” (Ramos, 1960, p. 25). Em termos de classes, a superação da crise política exigia a assunção definitiva da liderança política pela burguesia industrial em aliança com os trabalhadores urbanos, tal como desejado pelos nacionalistas do polo progressista (PTB). Já a continuidade do esquema subalterno, colonial e oligárquico era defendida pelos liberais do polo conservador (UDN), herdeiros da juventude dourada dos anos 1930, que consideravam absurdas as tentativas de alteração no quadro social do país. Defendiam por isso o alinhamento automático com os Estados Unidos da América (EUA); a identidade cultural com a civilização cristã-europeia; e o predomínio do liberalismo econômico. A ideologia “neoliberal”, baseada no liberalismo econômico, só era científica e universalista na retórica, porque ignorava “[...] o condicionamento histórico-cultural das interpretações econômicas, do *a priori* existencial que inevitavelmente preside a toda a produção de ideias” (Ramos, 1960, p. 31). Guerreiro destacava mais uma vez a dimensão política do desenvolvimento econômico: em um país periférico como o Brasil, o desenvolvimento se constituía em “uma opção radical” relativo a “um projeto de

país, e que encontra a sua expressão em um gesto eminentemente político”, dotado, naquele momento, de um relevante senso de urgência e imperiosidade “ao qual a ciência econômica é, por natureza, insensível” (Ramos, 1960, p. 31).

A democratização da vida política brasileira pelo advento do povo exigia a superação da posição periférica e subalterna do país no quadro da divisão internacional do trabalho, pela “conquista de um desempenho histórico independente” (Ramos, 1960, p. 31). O meio de alcançá-lo era o nacionalismo, entendido principalmente como um “[...] projeto de elevar uma comunidade à apropriação total de si mesma, isto é, de torná-la o que a filosofia da existência chama um ‘ser para si’” (Ramos, 1960, p. 32). Esse projeto, que já estava em andamento, não poderia ser cumprido pela emergência de um líder providencial, mas pela conversão da maior parte da classe política ao programa nacionalista, essencial à segurança nacional dentro da nova configuração social e econômica imposta pela industrialização e pela urbanização. Era aqui que Guerreiro mobilizava pela primeira vez o conceito de revolução nacional, que se tornaria central na produção do período posterior à sua saída do ISEB. Desassociando-o dos “eventos dramáticos que constituem o cortejo habitual das insurreições e quarteladas”, ela era explicada como “a mudança qualitativa que se opera numa coletividade humana, quando passa de uma fase histórica para outra superior” (Ramos, 1960, p. 37). Para Guerreiro, já estavam presentes todos os elementos objetivos para a concretização daquela “revolução”, da qual deveria resultar “a conquista de um desempenho histórico independente”. Faltava o elemento subjetivo: a vontade política. A possibilidade de uma terceira via entre os campos hegemônicos americano e soviético abria uma janela de oportunidade para aquela afirmação brasileira também no plano internacional:

Carecemos, neste particular, de um esforço de sistematização da norma já inserida na comunidade nacional, da sua transposição da vivência punctiforme do interesse imediato, para a esfera de reflexão sistemática. Tal operação permitiria livrar o nosso processo emancipatório de obstá-

culos que o levam a descrever uma linha tortuosa e não em linha reta (Ramos, 1960, p. 36).

Considerações finais

Este capítulo procurou comprovar duas hipóteses gerais. A primeira delas é a de que, partindo de uma perspectiva que hoje se denominaria pós-colonial, Guerreiro Ramos pretendia elaborar uma teoria social brasileira, crítica da sociologia positivista. A hipótese era desafiadora, haja vista que seus livros publicados entre 1953 e 1961, com a exceção de *A redução sociológica*, não apresentam caráter sistemático. Ao invés de ler cada um dos livros pressupondo a sua unidade cronológica ou lógica, a investigação adotou um método “histórico-sistemático”, que os decom pôs em seus diversos textos, a fim de lê-los na ordem em que foram originalmente publicados em revistas e jornais da época. Assim procedendo, seria possível verificar se Guerreiro seguia ou não um plano deliberado de pesquisa, voltado para a produção da sua tantas vezes enunciada teoria social. Outra hipótese era a de que os estudos publicados no período pelo sociólogo baiano não poderiam ser compreendidos de modo desvinculado de seu contexto geral de produção, voltado para a elaboração daquela “teoria da sociedade brasileira” de natureza pós-colonial. Para perseguir de modo consequente o próprio itinerário seguido na Alemanha por Weber para a construção de sua sociologia, ou por Durkheim no caso francês, Guerreiro acreditava ser preciso, como naqueles dois países, incorporar criticamente a produção local anterior à ciência institucionalizada. Daí a importância, para a formulação de uma sociologia brasileira, de resgatar e sistematizar um conjunto de reflexões sociais e políticas a que pouquíssimos brasileiros davam importância, especialmente na academia.

A pesquisa exposta neste texto acredita ter comprovado ambas as hipóteses. A natureza pós-colonial da produção de Guerreiro é reconhecida pelos especialistas e aparece de modo mais ou menos autoevidente, tendo em vista suas críticas constantes a posições intelectuais cujo pretenso cosmopolitismo, no seu entender, encobria uma visão colonizada da ciência brasileira. Da mesma forma, foram aqui transcritas diversas

passagens de sua obra no período, explicadas expressamente como partes integrantes de um projeto mais amplo, que deveria, ao final, resultar na elaboração de um “Tratado brasileiro de Sociologia”. A adoção do método “histórico-sistemático”, pelo qual se preferiu examinar seus textos na ordem de publicação, a fim de apreender o processo de elaboração do pensamento de Guerreiro, revelou, igualmente, que ele perseguiu com coerência e exemplaridade seu propósito de “utilizar a ciência social como instrumento de organização da sociedade brasileira” (Ramos, 1960, p. 14). Seus textos do período, iniciados invariavelmente com a apolo-gia de uma teoria sociológica de tipo compreensivo, foram responsáveis pela elaboração dos primeiros estudos modernos do pensamento social brasileiro, orientados por critérios evidentes de cientificidade. Guerreiro procedeu ao seu projeto de elaboração de uma teoria social brasileira, desdobrando-o em duas fases. Na primeira, desenvolvida no âmbito do Ibsp durante o segundo governo Vargas, ele debruçou-se sobre a porção mais sociológica daquele pensamento, para apropriar-se criticamente das interpretações do Brasil, atualizando as perspectivas de Oliveira Vianna. Sua perspectiva crítica de análise separava sua parte supostamente útil, comprometida com a autonomia nacional, daquela que, alienada, naturalizava a condição semicolonial do país. Seus principais produtos foram publicados quando Guerreiro esteve vinculado ao Ibsp. Foram eles “O processo da Sociologia brasileira” (1953), “O problema do negro na sociologia brasileira” (1954) e “O tema da transplantação na sociedade brasileira” (1954). A consolidação da crítica da sociologia brasileira efetuada nas suas “Notas para um estudo crítico da sociologia no Brasil” (1954) serviria de base para sua primeira interpretação da sociedade brasileira à luz do fenômeno semicolonial: “A problemática da realidade brasileira” (1955).

Ocorre que o próprio resultado de suas pesquisas, somada à observação do acirramento da crise política brasileira, levou Guerreiro a concluir que não poderia se contentar em ser uma espécie de Oliveira Viana que lera Weber e Mannheim. A industrialização, a urbanização e o surgimento de um mercado interno haviam criado condições objetivas de superação da condição semicolonial e à emergência generalizada de uma consciência crítica. Uma teoria consequente da sociedade nacional não poderia se

contentar em descrever o que ela havia sido, mas estava deixando de ser; ela precisava ir além, interpretando a transformação que ela atravessava e contribuir, pelo conhecimento crítico – dessa vez do pensamento *político* brasileiro –, para a elaboração de uma ideologia capaz de sustentar o projeto desenvolvimentista. Um dos fracassos do segundo governo Vargas em granjear apoio para sua política nacionalista e industrialista derivava, precisamente, do empirismo de seus métodos políticos, que careciam de uma ideologia científica, capaz de apoiar aqueles esforços. Daí porque se impunha agora, em uma segunda fase, elaborar uma “[...] teoria da sociedade brasileira que sirva de suporte à estruturação efetiva das tendências de autodeterminação vigentes hoje em nosso país” (Ramos, 1995, p. 60). A criação do ISEB (1955) criou o espaço ideal para o desdobramento daquela pesquisa, ao longo do governo Juscelino Kubitschek. Na primeira etapa, no Ibsp, ele esboçara sua teoria da sociedade brasileira pela aplicação da sociologia compreensiva de matriz alemã ao estudo crítico do pensamento sociológico brasileiro, distinguindo o que nele havia de autêntico e de artificial. Ela se limitava, porém, a descrever o que a sociedade brasileira tinha sido até 1930. A fim de dotar aquela teoria social de uma perspectiva dinâmica, que explicasse suas mudanças contemporâneas, pela aplicação daquela mesma sociologia compreensiva, Guerreiro se voltava, no ISEB, para o estudo crítico do pensamento político brasileiro, a fim de nele distinguir as ideologias progressistas das conservadoras. Seus textos produzidos entre 1955 e 1958 refletem esse redirecionamento de seus estudos, que se deslocaram do pensamento sociológico para o pensamento político, como se pode constatar em: “A problemática da realidade brasileira” (1955); “A dinâmica da sociedade política no Brasil” (1955); “Esforços de teorização da realidade nacional politicamente orientados de 1870 aos nossos dias” (1955); “A ideologia da jeunesse dorée” (1955); “O inconsciente sociológico: estudo sobre a crise política no Brasil, na década de 1930” (1956); “Nacionalismo e xenofobia” (1956); “Ideologias e segurança nacional” (1957); “Caracteres da intelligentsia” (1957); e “Condições sociais do poder nacional” (1957).

A perspectiva histórico-sistemática aqui adotada permitiu acompanhar e entender o itinerário da investigação empreendida por Guerreiro

Ramos na década de 1950. Partindo sobre uma reflexão epistemológica sobre o pensamento social brasileiro, ela passou pela legitimação sociológica do estudo do pensamento e ideologias políticas no Brasil – o pensamento social brasileiro –, e culminou com a defesa da intervenção dos cientistas sociais no debate público, a fim de sustentar uma ideologia nacionalista do desenvolvimento. Ao longo dessa pesquisa, Guerreiro deu-se conta ele próprio de sua própria posição histórica como intelectual na dinâmica sociopolítica brasileira. Ele se representava como um intelectual moderno, científico, orgânico e, portanto, progressista, pertencente a um segmento social emergente, que estava em vias de substituir o intelectual antigo das classes dominantes em declínio, identificado com um Afonso Arinos, que ele considerava um literato, alienado e conservador. Ao fim de sua pesquisa, já na posse de uma interpretação completa do Brasil, capaz de orientá-lo no debate público, Guerreiro Ramos se deixou crescentemente envolver pela política em vez de escrever o seu pretendido Tratado. Depois da saída do ISEB, em 1958, empenhado em disputar com San Tiago Dantas a posição de intelectual orgânico do PTB, ele se envolveria no debate terceiro-mundista e se aproximaria de uma perspectiva socialista, não marxista, numa trajetória que culminou com sua assunção da cadeira de deputado federal em 1963 (Bariani, 2011). Nessa terceira fase, Guerreiro Ramos produziria textos programáticos como “Princípios do Povo Brasileiro” (1959), “Cinco princípios do povo brasileiro” (1959), “Panorama do Brasil contemporâneo” (1961) e “Mito e verdade da revolução brasileira” (1963). Tomado pelos acontecimentos, Guerreiro foi adiando seu projeto de sistematização de sua teoria, para além da parte epistemológica já exposta em *A redução sociológica*. O golpe militar do ano seguinte, cassando seus direitos políticos, o obrigaria a dar uma guinada radical em seus planos, abandonando aquele projeto. Ele deslocou seu espaço de atuação acadêmica para o campo da Administração Pública e emigrou para os EUA, onde tornou-se professor em tempo integral na Universidade da Califórnia do Sul. Mas o essencial de sua teoria social e política já estava desenvolvida, e suas obras influenciariam de modo decisivo alguns dos principais representantes da primeira geração de cientistas políticos brasileiros na virada da década de 1960 para a de 1970, como

Bolívar Lamounier, José Murilo de Carvalho e Wanderley Guilherme dos Santos (Lynch, 2013; Lynch; Cassimiro, 2018).

Referências

BARIANI, Edison. *Guerreiro Ramos e a redenção sociológica: capitalismo e sociologia no Brasil*. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and the Historical difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

LYNCH, Christian Edward Cyril; CASSIMIRO, Paulo Henrique Paschoeto. Freedom through form: Bolívar Lamounier and the Liberal Interpretation of Brazilian Political Thought *Brazilian Political Science Review*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 1-28, 2018.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico (1953-1955). *Caderno CRH*, Salvador, v. 28, n. 73, p. 27-45, 2015.

LYNCH, Christian Edward Cyril. The institutionalization of Brazilian political thought in the social sciences: Wanderley Guilherme dos Santos' research revisited (1963-1978). *Brazilian Political Science Review*, São Paulo, v. 7, n. 3, p. 36-60, 2013.

MAIA, João Marcelo Ehlert. Ao sul da teoria: a atualidade teórica do pensamento social brasileiro. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 26, n. 2, p. 71-94, maio/ago. 2011.

MAIA, João Marcelo Ehlert. A sociologia periférica de Guerreiro Ramos. *Caderno CRH*, Salvador, v. 28, n. 73, p. 47-58, jan./abr. 2015.

MAIA, João Marcelo Ehlert. Reputações à brasileira: o caso de Guerreiro Ramos. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 265-291, 2012.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *A crise do poder no Brasil* (problemas da revolução nacional brasileira). Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Administração e estratégia do desenvolvimento*: elementos de uma sociologia especial da administração. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1966.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *A redução sociológica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Mito e verdade da revolução brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *O problema nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Saga, 1960.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *O processo da sociologia brasileira*: esquema de uma história de idéias. Rio de Janeiro: [s. n.], 1953.

CRISEDADEMOC

RACIACRISEDA

DEMOCRACIACR

ISEDADEMOCRA

CIACRISEDADEM

OCRACIACRISED

CAPÍTULO 10

“Brazilianização do mundo”, por espectros e espelhos¹

Victor Coutinho Lage

A ideia de que se pode olhar para o “Brasil”, a fim de se vislumbrar o futuro do mundo ou, ao menos, do “Ocidente” possui uma longa história, apontando para direções diferentes, não raro opostas. Em algumas interpretações, o “Brasil” se apresenta como um recurso para se *imaginar* – para se pensar e construir – um mundo mais livre do preconceito étnico-racial e acolhedor da coexistência pacífica dos povos. Em outras,

¹ Texto publicado originalmente na revista *Insight Inteligência*, ano XXV, n. 99, p. 14-29, janeiro de 2023, disponível em: <https://inteligencia.insightnet.com.br/brazilianizacao-do-mundo-por-espectros-e-espelhos/>. Agradeço a autorização para a republicação neste livro, para a qual fiz apenas correções marginais. Versões anteriores foram apresentadas em três ocasiões: no *workshop* “Precarity: Poetic and Aesthetic Explorations”, organizado por Ritu Vij e Louiza Odysseos e realizado entre fevereiro e março de 2022; em encontro da rede Sociologia Política Internacional (IPS Brasil), coordenada por João Pontes Nogueira; e no colóquio “Filosofia, Política, História: Crise da Cultura, Colapso da Democracia?”, organizado por Daniel Peres e realizado na Universidade Federal da Bahia (UFBA), entre os dias 3 e 5 de novembro de 2022. Agradeço às pessoas que participaram desses eventos, durante os quais recebi valiosos comentários sobre algumas das ideias aqui expostas.

esse mesmo “Brasil” (ou será outro?), com sua desigualdade histórica e estrutural, combinada a elevados níveis de violência, se mostra um sinal para se *imaginar* – antever ou projetar – o futuro de um certo mundo em acelerada desintegração².

Se, na primeira dessas linhas de força interpretativas, o país opera como o espelho de um futuro possível para o mundo, na segunda, ele passa a ser um espectro assombrando os países ditos centrais. A relação entre essas linhas de força tem oscilado de acordo com o momento histórico, ora em favor de uma, ora de outra. Ambas, no entanto, compartilham certa espaçotemporalidade unidirecional no modo como entendem a relação centro-periferia. Pensá-las a partir da contemporaneidade da fra-tura colonial pode ser um caminho para abordar criticamente essa unidi-recionalidade, destravando certos debates, reposicionando seus espelhos e espectros.

Brasil, um experimento...

... a ser emulado para um futuro possível do mundo

Uma das mais conhecidas iterações da concepção de “Brasil” como um experimento a ser emulado foi articulada por Stefan Zweig em *Brasilien: Ein Land der Zukunft* [*Brasil, um país do futuro*], livro publicado em 1941 e traduzido para vários idiomas³. Nele, Zweig (1941, p. 2, tradução

² Estou sendo bastante esquemático neste ponto, apenas a fim de situar a discussão a seguir. Sem dúvida, as zonas cinzentas entre as duas posições, assim como as variações em cada uma delas, são múltiplas.

³ Para uma discussão breve sobre o título do livro de Zweig, inclusive apontando a existência de dois livros anteriores com o mesmo título – um deles escrito pelo holandês N. R. de Leuw, publicado em 1909, e outro, pelo teuto-brasileiro Heinrich Schüler, em 1912 –, ver: Romão (2020). Uma perspectiva genealógica de longa duração identificaria que, desde a colonização, o lugar que viria a ser nomeado “Brasil” ocupou parte importante do imaginário político, religioso e intelectual de alguns circuitos europeus. A ampla circulação de relatos de viagem, assim como de textos neles baseados ou inspirados (com destaque para o ensaio de Montaigne “Des cannibales” [“Dos canibais”]), é fundamental – até mesmo fundacional – para conceitos e princípios filosóficos e políticos, tais como Cidadania, Estado, Soberania, Direitos Humanos, Democracia, Progresso

nossa) reivindica o país como um lugar “destinado, sem dúvida, a desempenhar um dos papéis mais importantes no futuro desenvolvimento do mundo”. Isso porque aqui se encontraria uma solução para o seguinte problema, enfrentado por toda e qualquer comunidade: “o que podemos fazer para tornar possível aos seres humanos viver pacificamente juntos, a despeito de todas as diferenças de raça, classe, cor, religião e credo?”. Como nenhum outro país, o “Brasil” teria resolvido essa questão de maneira “feliz e invejável”, merecendo tanto a “atenção” quanto a “admiração” do mundo (Zweig, 1941, p. 6-7, tradução nossa)⁴.

Ciente da impossibilidade de se ignorar que esse experimento-Brasil também contém profundas desigualdades materiais, Zweig (1941, p. 11, tradução nossa) nota, no entanto, que uma “ciência materialista”, que mede a civilização e a cultura a partir da riqueza nacional e do que cabe dela a cada indivíduo, é incapaz de apreender “o modo humano de pensar, que acreditamos ser o critério mais verdadeiro para a mensuração da cultura e da civilização”. E é precisamente nesse sentido que o país se torna um modelo a ser emulado, provendo ao mundo, em especial ao mundo europeu assombrado pelo racismo antijudeu do entreguerras, uma saída marcada por uma “miscigenação livre e desinibida, a completa equalização de pretos e brancos, pardos e amarelos” (Zweig, 1941, p. 8, tradução nossa)⁵.

Paulo Arantes (2004, p. 25), em texto ao qual voltarei adiante, sinalizou a ideia de um “encontro marcado com o futuro” como parte de “[u]m dos mitos fundadores de uma nacionalidade periférica como o

Histórico, Humanidade. Uma história universalizante e difusionista desses conceitos, tomando a “Europa” como seu centro irradiador, é incapaz de identificar as múltiplas rotas das projeções e comparações que compõem esse movimento global de pessoas, teorias, ideias, coisas.

⁴ Até a escravização encontra acomodação nesta linha de força interpretativa: “não há outro país onde os escravos tenham sido tratados relativamente com tanta humanidade” (Zweig, 1941, p. 12-13).

⁵ Ou ainda: “assim, o experimento do Brasil, com sua completa e consciente negação de todas as distinções de cor e raça, talvez represente, pelo seu óbvio sucesso, a mais importante contribuição para a liquidação de uma mania que trouxe, mais do que qualquer outra, perturbação e infelicidade ao nosso mundo” (Zweig, 1941, p. 9).

Brasil”. Nesse aspecto, Zweig figura, para Arantes (2004, p. 26), como o “autor do mais célebre clichê dessa mitologia compensatória: Brasil, País do Futuro”⁶. Como se sabe, já desde sua publicação, o próprio título do livro ganhou quase vida autônoma, operando com força dentro e fora de circuitos acadêmicos brasileiros e estrangeiros. Trata-se, como quero sugerir, de uma articulação mais extrema do que é, a rigor, uma linha de força interpretativa – sem dúvida heterogênea – que concebe o país como um espelho para um futuro possível para o mundo. O livro em questão se situa, com suas especificidades, na esteira de interpretações anteriores que também se debruçaram sobre a questão da miscigenação no Brasil como marca de um experimento civilizacional a ser emulado.

Algumas variações de tal “mitologia compensatória” contribuíram para a hegemonia dessa linha de força durante boa parte do século XX, auferindo considerável reconhecimento internacional. Nela, mostra-se quase incontornável o nome de Gilberto Freyre. Não é exagerado dizer que parte substantiva dos debates no âmbito das interpretações do Brasil – nos circuitos acadêmicos, mas também nos movimentos sociais – se organizou e ainda tem se organizado em relação àquilo que é associado a esse nome. A despeito do intrincado jogo de continuidades e descontinuidades através de sua extensa obra, com destaque para seus posicionamentos antes e depois da formulação do “luso-tropicalismo”, pode-se dizer que predomina em Freyre a articulação do reconhecimento das profundas desigualdades sociais e materiais no país com a afirmação de uma potencialidade cultural brasileira pautada na história da miscigenação e no que se supõe ser sua correspondente redução de distâncias e estratificações étnico-raciais. Como se sabe, face a esse nome, endossos, rejeições e desdobramentos proliferam.

⁶ Desnecessário dizer que a rejeição dessa “mitologia compensatória”, associada amiúde ao desejo por emular as civilizações entendidas como centrais, também é um traço definidor de muitas interpretações do Brasil. Considere-se, ainda, que o jogo entre adesões, endossos, rejeições e problematizações da ideia de “país do futuro” se transforma ao longo do tempo, indissociável que é das circunstâncias históricas do país – e da relação do país com o mundo –, assim como das posicionalidades de quem articula a interpretação do Brasil em questão.

Embora Freyre não tenha feito uso sistemático da noção de “democracia racial” (chegando a optar, desde os anos 1940, por um uso recorrente de “democracia étnica”, evitando o termo “raça”), seu nome se tornou indissociável dela desde os anos 1930. Em parte, isso se deve: ao modo como ele desafiou interpretações do Brasil anteriores e contemporâneas ligadas a concepções arianistas e eugênicas de raça e sociedade; ao foco (profundamente ambíguo) que Freyre atribuiu à contribuição das culturas africanas à formação brasileira; e a como o pensador insistiu na ideia de que a miscigenação teria “adocicado” as relações de dominação entre senhores e escravizados, em especial quando se compara a formação brasileira com a estadunidense⁷. A abordagem de Freyre sobre a questão da miscigenação influenciou, por exemplo, a iniciativa conduzida pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) durante os anos 1940 e 1950, que culminou em um projeto dedicado ao estudo das relações raciais no Brasil⁸.

⁷ Não cabendo aqui abordar a história dos usos de “democracia racial”, remeto a leitora a Guimarães (2021), capítulo 9, para quem o conceito recebeu ao menos três definições desde o século XX no Brasil: “foi ideal de igualdade de direitos entre raças numa democracia política, à maneira norte-americana; teve o sentido de hierarquia de raças numa cidadania limitada e hierarquizada, mas não ditatorial, em Menotti Del Picchia e Cassiano Ricardo; e significou, enfim, trânsito, mescla, intimidade e convivência entre raças, tendo nessa acepção o nome de ‘democracia social’ em Gilberto Freyre, que Arthur Ramos alterou para ‘democracia racial’” (Guimarães, 2021, p. 261). No âmbito internacional, o conceito se ligou, ainda segundo Guimarães (2021), a uma posição antirracista durante a Segunda Guerra Mundial, como contraponto ao nazismo, ao fascismo e ao colonialismo; à sustentação do colonialismo português, durante a Guerra Fria; e, simultaneamente, à contestação dos regimes racistas nos Estados Unidos e na África do Sul. Para a relação do conceito com a Política Externa Brasileira diante da descolonização de países africanos, ver: Dávila (2010); para seu uso no debate sobre relações raciais nos Estados Unidos, ver: Guimarães (2021, cap. 9); para a recepção de *Casa Grande & Senzala* no debate intelectual francês em torno de raça e colonialismo entre o fim da Segunda Guerra e a Guerra da Argélia, ver: Barbosa (2018). Linhas gerais dos debates em Portugal sobre suas relações coloniais com o continente africano podem ser vistas em: Castelo (2013) e Cardina (2021). Por fim, algumas abordagens sobre o conhecido Projeto Unesco, que menciono logo a seguir, estão disponíveis em: Maio (1999a, 1999b) e Pereira e Sansone (2007).

⁸ A “situação paradoxal” vivida por Gilberto Freyre no início dos anos 1950 é observada por Marcos Chor Maio (1999b, p. 112-113): “[...] ao mesmo tempo em que sua interpretação do Brasil, como país com lições de civilização a oferecer à humanidade, é fonte

As interpretações do Brasil de Stefan Zweig e Gilberto Freyre sem dúvida possuem incontáveis diferenças entre si. Contudo, as considerações mencionadas são suficientes para identificar nelas um ponto de contato: a concepção do experimento-Brasil como recurso potencial para o aprimoramento da coexistência de grupos humanos em sociedades de outras partes do mundo, sobretudo naquelas afetadas pela segregação étnico-racial. Ainda que não tenha sido uma expressão utilizada por nenhum deles, pode-se dizer que, seguindo essa linha de força interpretativa, a “brasilianização do mundo” se referiria a possíveis processos políticos, culturais e históricos através dos quais confrontos violentos entre grupos étnico-racializados poderiam ser mitigados, caso o espelho brasileiro de relações étnico-raciais fosse emulado ou, ao menos, servisse de inspiração mundialmente.

Contudo, a brasilianização do mundo se apresenta de maneira muito diferente quando se faz um giro de perspectiva.

(Diante de uma ideia que parece tão datada como a da Zweig ou mesmo tão profundamente contestável como a de Freyre, é importante não perder de vista a contínua força que ambas possuem, no país e no exterior, no imaginário sobre o “Brasil”, mesmo que estejam cada vez mais em disputa. Em face do fortalecimento da concepção de mundo da extrema direita, um dos desafios na tarefa de reconstrução do país nos próximos anos parece ser o de não associar a fundamental contraposição a essa concepção a uma suposta necessidade de retorno, ainda que repaginado, dos termos estruturantes da ideia do “Brasil” como um modelo de coexistência pacífica ou de equilíbrio de antagonismos. Essa linha de força interpretativa, nunca de todo abandonada, tem sido evocada com frequência no debate público brasileiro como se fosse antídoto civilizacional ao que ganhou força no país nos últimos anos. E se ela não for antídoto, e sim parte do problema?)⁹.

inspiradora para a política anti-racista da UNESCO, torna-se discurso intelectual (luso-tropicalismo) legitimador do Império Colonial Português”.

⁹ É tentador discutir a relação entre a linha de força que delinee com tintas grossas nesta seção e uma outra, que poderia ser reconstruída a partir da conexão de certos moder-

Brasil, um experimento...

... *assombrando o futuro do mundo*

Uma outra brasilianização do mundo foi identificada nos anos 1990. Por questão de espaço, vou retomá-la a partir da leitura feita por Ulrich Beck e interagir, em seguida, com duas de suas reconfigurações mais recentes. Em um capítulo intitulado “The Brazilianization of the West” [“A brasilianização do Ocidente”], que compõe um livro publicado primeira vez em 1999, lemos que a “consequência não antecipada da utopia de livre-mercado neoliberal é a brasilianização do Ocidente” (Beck, 2000, p. 1, tradução nossa). Está em jogo um diagnóstico não apenas acerca das tendências de mudança nas formas de trabalho nas últimas décadas, como também de como os estados “ocidentais”, até então “bastiões do pleno emprego”, estariam testemunhando uma transformação de suas próprias estruturas sociais, cada vez mais se assemelhando à “colcha de retalhos do Sul, caracterizada por diversidade, falta de clareza e insegurança no trabalho e na vida das pessoas” (Beck, 2000, p. 1, tradução nossa). O “Sul”, como se vê em outro capítulo do mesmo livro, é identificado como o lugar da “pobreza anárquica”, da “brutalidade social” (Beck, 2000, p. 96) e da informalidade estrutural de um mercado desregulado que enfraquece a organização sindical de trabalhadoras(es). Em suma, contrário de ponta a ponta a tudo o que teria sido conquistado pelo “Ocidente” – e *para* o “Ocidente”, claro.

Aquilo que até então havia sido essencialmente “uma característica do trabalho feminino no Ocidente” (Beck, 2000, p. 2, tradução nossa), agora estaria se difundindo socialmente, atingindo todos os cantos desse mesmo mundo. A continuação dessa tendência, alerta Beck (2000, p. 2, tradução nossa), significa que um crescente contingente populacional desses países “trabalhará, por assim dizer, à brasileira [à *la brésilienne*]”. O “Brasil”, aqui, é metonímia para os países classificados por Beck (2000, p. 3) como semi-industrializados, onde a maioria da população está sub-

nismos brasileiros (com destaque para a Antropofagia) com a Tropicália e mesmo com o pensamento de Darcy Ribeiro. Pretendo fazê-lo em outra ocasião.

metida a posições precárias, sob “insegurança endêmica” e em um movimento constante entre campos de atuação, o que impede a consolidação de uma condição de vida beneficiada por um emprego estável. Avança, dessa maneira, um processo através do qual a “utopia” mencionada anteriormente acabaria por romper os laços entre “capitalismo, estado de bem-estar e democracia” (Beck, 2000, p. 4) que teriam se estabelecido nos países “ocidentais”.

O “Brasil”, a despeito do título do capítulo de Beck, aparece apenas duas vezes no texto, ambas logo no início. Essas aparições, como já sinalizei, dão nome, primeiro, à consequência não intencional da utopia neoliberal e, segundo, à “colcha de retalhos do Sul”. *Aparições espectrais, assombrando o futuro do “Ocidente”*. Adiante, no mesmo livro, o capítulo “Mil mundos do trabalho inseguro: o futuro da Europa vislumbrado no Brasil” volta ao tema, e alerta: “Em uma *reversão* impressionante, países da chamada ‘pré-modernidade’, com sua alta proporção de trabalho informal e multiatividade, podem refletir [*reflect back*] o *futuro* dos países chamados ‘tardo-modernos’ do núcleo ocidental” (Beck, 2000, p. 93, grifo nosso, tradução nossa). Note-se que esse devir-Brasil-do-mundo espelha principalmente uma ameaça à espaçotemporalidade moderna difusionista e progressista.

A fim de evitar que a tese da brasilianização do mundo seja lida como um “eurocentrismo reverso” ou uma “inversão negativa” da imagem romantizada que historicamente se constrói do “Brasil” – imagem esta, acrescento, próxima àquela articulada por Zweig –, Beck (2000, p. 93) se apressa em dizer que esse processo não denota uma tendência inexorável e universal. Isso porque as diferenças nas formações históricas do “Primeiro” e do “Terceiro Mundos” fazem com que as semelhanças entre eles, no que diz respeito à precariedade contemporânea do trabalho, não apontem para um futuro inevitável do “Ocidente”. Em todo caso, voltar-se ao presente do Brasil é sobretudo uma forma de vislumbrar o possível futuro da Europa e dos Estados Unidos – e de se assombrar com essa possibilidade.

Para além do recorte na “utopia neoliberal”, há também uma perspectiva histórica mais ampla sustentando a tese. A brasilianização do mundo transforma a tal ponto a configuração da desigualdade no

“Ocidente” que chega aproximá-la daquilo que seria a marca da história colonial na América Latina: a “associação entre etnicidade e afiliação de classe” (Beck, 2000, p. 104, tradução nossa) e a exclusão social desproporcionalmente prejudicial a subjetividades genderizadas e étnico-racializadas. O tropo colonial ainda se verifica em outra dimensão da tese, quando “os donos do capital globalmente ativo” são considerados “a classe ‘Colombo’ da era global”, dado que “se propõem a conquistar o espaço global e submetê-lo aos seus objetivos econômicos” (Beck, 2000, p. 106, tradução nossa).

Não é meu propósito aqui disputar a caracterização que Beck (2000) faz do Brasil colonial e contemporâneo, tampouco sua definição de “Ocidente” – que, como vimos, não inclui o “Brasil”¹⁰. O que pretendo destacar é o enquadramento dualista que estrutura a tese da brasilianização do mundo. Nesse sentido, ainda que sejam feitas analogias entre o capitalismo contemporâneo e a conquista colonial; que seja mencionada a história colonial da América Latina; e que essa história seja apontada como crucial para a industrialização europeia, é plausível dizer que certa espaçotemporalidade moderna e difusionista permanece sustentando a tese. O desenvolvimento histórico moderno das sociedades europeias é concebido como tendo apresentado, no *passado*, uma promessa crível para o *futuro* dos estados “pré-modernos”. Promessa que estaria se convertendo, nas últimas décadas, em ameaça, na medida em que a Europa tardo-moderna estaria se assemelhando ao “Brasil” – um país a um só tempo pré-moderno e contemporâneo, e que vive no *presente* aquilo que se supõe que a Europa já deveria, a essa altura da história, ter sepultado como seu *passado* definitivamente superado. Mas não o fez: o “Brasil” é o espectro que ronda a “Europa”.

¹⁰ O que está longe de ser uma categorização inequívoca. Primeiro, porque algumas das linhas de força principais nas interpretações da formação brasileira se organizam precisamente em torno da possibilidade de se caracterizar o país como “ocidental” ou não – ou ainda como um “Outro Ocidente”. Além disso, alimentando essas linhas de força também está a problematização acerca da desejabilidade de se “ocidentalizar” ou “europeizar” o país. Com foco nos usos do conceito de “formação” nas interpretações do Brasil, discuti isso em Lage (2016).

A tese da brasilianização do mundo pode ser situada em um campo de problematização mais amplo que vem diagnosticando de maneira recorrente há décadas a periferização do centro. Duas das mais recentes iterações nesse campo podem ser vistas no livro de Thiago Canettieri (2020), *A condição periférica*, e no artigo de Alex Hochuli (2021), “The Brazilianization of the World”.

Hochuli (2021) começa seu texto observando o fracasso dos “estados ocidentais” no enfrentamento da condição pandêmica. Esta teria evidenciado um processo histórico de “involução” pelo qual esses estados estariam passando:

A involução do Ocidente encontra sua imagem espelhada no país original do futuro, a nação condenada para sempre a ser o país do futuro, aquele que nunca chega ao seu destino: o Brasil. A brasilianização do mundo é nosso encontro com um futuro negado, e no qual essa frustração se tornou constitutiva de nossa realidade social (Hochuli, 2021, grifo nosso, tradução nossa).

A expectativa pregressa de que o Brasil realizaria finalmente sua promessa – isto é, presentificaria seu futuro –, assim dissolvendo a divisão interna entre centros de riqueza e periferias de pobreza, fracassou. E mais: no lugar de um movimento espaçotemporal que faria o “Sul Global” alcançar o “Norte”, estaríamos vivenciando sua reversão, com o segundo alcançando o primeiro. Um estranho processo de *catching up* que vai para trás ao ir para frente.

Em diálogo com as interpretações do Brasil críticas da modernização do país e com a tese articulada por Beck, Hochuli (2021) lembra que o país “nasceu moderno”. Tendo sido vanguarda do capitalismo quando o sentido de sua colonização, fundamental para a formação da modernidade, se voltava ao mercado externo, o “Brasil”, para Hochuli (2021, grifo nosso), se situa hoje, “uma vez mais, na *vanguarda global*”. Dessa vez, no entanto, na vanguarda da “crise da modernidade”. Por isso, a “[b]rasilianização não é o ato de se tornar atrasado [*backward*]. Tampouco de se importar algo estrangeiro. Ao contrário, o Brasil apenas expressou mais

cedo as formas e tendências do desenvolvimento social que são imanentes ao mundo social dos países ricos” (Hochuli, 2021, grifo nosso, tradução nossa). Na espaçotemporalidade desse trajeto, “o passado brasileiro encontra uma contemporaneidade global”, combinando, de um lado, níveis profundos de desigualdade e violência, atravessados por diferentes conexões legalizadas e ilegalizadas entre agentes estatais e não estatais, com, de outro, os imperativos de flexibilidade, tolerância e acomodação dos contratos. O país cujo futuro prometia a dissolução das disparidades internas entre centro e periferia, e a ascensão à condição de país “desenvolvido” se transforma numa imagem especular e espectral do mundo-ocidental-por-vir.

Já Thiago Canettiéri (2020, p. 8), por uma perspectiva marxista cuidadosamente construída – à qual não conseguirei aqui fazer justiça – e também na esteira de interpretações do Brasil críticas da modernização, concebe o país como “posto de observação fundamental” para a teorização da condição periférica contemporânea¹¹. Canettiéri (2020, p. 8) argumenta que o momento atual apresenta “uma transformação única no interior do processo de modernização, no qual o centro deixa de ser índice do desenvolvimento: são as formas periféricas que indicam o futuro desse desenvolvimento às avessas”. A decomposição da sociedade do trabalho está no cerne desse colapso da modernização por meio do qual emerge “uma outra configuração social baseada na *forma-periferia*” (Canettiéri, 2020, p. 9). A rigor, essa condição periférica, “marcada pela precariedade e pela violência, sujeita aos intensos regimes de superexploração e à subsunção total da vida, integrada pela exclusão, carrega os traços distintivos de formas sociais que *sempre estiveram presentes nas periferias dos países periféricos*” (Canettiéri, 2020, p. 9, grifo nosso).

O “devir-periferia do mundo”¹², segundo Canettiéri (2020, p. 133), remete a um processo de “generalização da precariedade”. Trata-se, no limite, da conversão do progresso em regresso – ou, mais precisamente, de um movimento histórico que “parece progredir em direção à regres-

¹¹ Para uma versão reduzida de seu argumento teórico, ver: Canettiéri (2022).

¹² Ver, principalmente, capítulo 10.

são” (Canettieri, 2020, p. 12)¹³. Nesse jogo espaçotemporal de ser e devir, aquilo que marca desde sempre o *presente* das periferias situadas, elas próprias, na periferia do mundo capitalista se torna tendência do *futuro* do centro mundial. Com isso, a condição periférica estaria sendo normalizada, tornando plausível a ideia de que “*um novo espectro ronda o mundo, o espectro da barbárie*” (Canettieri, 2020, p. 15). A perpetuação dessa condição “se converte em *fantasmagoria* que continua a assombrar os vivos” (Canettieri, 2020, p. 155).

O diálogo com Beck (2000), Hochuli (2021) e Canettieri (2020) não tem por objetivo fazer supor que suas articulações da tese da brasilianização do mundo – e, mais amplamente, da periferação do centro – sejam inteiramente convergentes, tampouco que suas posições políticas e teóricas se equivalham. Contudo, os aspectos que destaquei de suas abordagens podem ser facilmente reconhecidos como parte de certo imaginário político, histórico, econômico, social e cultural mais amplo acerca da relação centro-periferia. Paulo Arantes (2004, p. 30), em texto no qual interage com algumas variações da tese, notou que “na hora histórica em que o país do futuro parece não ter mais futuro algum, somos apontados, para mal ou para bem, como o futuro do mundo”.

Se, como observei em diálogo com o mesmo Arantes (2004, p. 25), o “Brasil” que é entendido como um experimento a ser emulado articula “um dos mitos fundadores de uma nacionalidade periférica”, as variações da tese da brasilianização do mundo expostas nos textos citados há pouco tocam, por sua vez, em “outra grande narrativa fundadora de uma nacionalidade periférica como a brasileira” (Arantes, 2004, p. 45-46): aquela que identifica historicamente no país a mesma dualidade que nas últimas décadas estaria atingindo o centro, mais precisamente os Estados Unidos e uma parte da Europa.

Ritu Vij (2019), em engajamento crítico com o conceito de “precariedade”, disse em relação à tese de Beck (2000) algo que se mostra válido, de maneira mais geral, para as interpretações dedicadas a lançar luz sobre

¹³ Em nota de rodapé, lemos o seguinte: “o Brasil é o país do futuro? Sim, é verdade, mas de uma forma completamente diferente da que Stefan Zweig achou” (Canettieri, 2020, p. 12).

a periferização do centro. Nelas, as diferentes trajetórias históricas de “Brasil” e “Europa” não são exatamente colapsadas. O que está em jogo é que o deslocamento da segunda para o primeiro se mostra “uma jornada de lamentação” diante do fato de que o declínio coletivo europeu em direção “a uma sociedade de risco implica também em um ato de renomeação: não mais Europa, agora Brasil” (Vij, 2019, p. 8).

Como lembram Robert Stam e Ella Shohat (2012), pode-se dizer que, desde o século XX, o nome “Brasil” foi concebido, de duas formas bastante diferentes, como um modelo universal: nos anos 1940 e 1950, apresentou-se como “um modelo positivamente universal de tolerância racial, uma alternativa ao racismo fascista e aos apartheids sul-africano e estadunidense”, ao passo que, a partir dos anos 1990, começou a ser tido como “um modelo universal negativo, cristalizado no termo ‘brasilianização’” (Stam; Shohat, 2012, p. 30). Em outras palavras, de “panaceia universal”, passou a “prenúncio de uma ameaça universal, o temível telos para o qual o mundo inteiro poderia estar se dirigindo” (Stam; Shohat, 2012, p. 30-31).

Em suma, é plausível argumentar que a tese da brasilianização do mundo se refere fundamentalmente não apenas à precarização das condições de trabalho, mas também, e de maneira mais ampla, à deterioração das condições de vida constituídas pelos laços entre capitalismo, democracia e estado de bem-estar tecidos ao longo da modernidade tardia na Europa e nos Estados Unidos. A promessa de progresso por meio de um desenvolvimento histórico difusionista que levaria o resto do mundo a se assemelhar às sociedades ditas “ocidentais” estaria sob ameaça de reversão. A imagem espectral do “Brasil” indicaria que, ao invés de uma ocidentalização do mundo, estaríamos vivendo uma brasilianização do “Ocidente”.

(Como vimos, a tese da brasilianização do mundo associa a chamada crise do estado de bem-estar à “utopia neoliberal”. É recorrente, ainda, que se relacionem os padrões mais recentes de imigração para certos países da Europa e para os Estados Unidos aos desafios crescentes postos à sustentação de laços de solidariedade social até então característicos desses países. Gurminder Bhambra e John Holmwood (2018, p. 8) oferecem, no entanto, uma outra perspectiva. Referindo-se ao caso do estado de bem-estar britânico, mostram como seu desenvolvimento “foi ele pró-

prio dependente de uma economia política das preferências do Império e (subsequentemente) da *Commonwealth* desenhada com a finalidade de enriquecer o estado britânico, ao passo que se restringiam os direitos estendidos aos sujeitos através de seus territórios”. O estado de bem-estar, embora possibilitado exatamente por esta economia política global, serviu apenas aos sujeitos domésticos. Por esse ângulo, percebe-se como as subjetividades imigrantes étnico-racializadas frequentemente identificadas hoje como ameaça à “segurança nacional” e vetor da dissolução do estado de bem-estar são, ao menos em parte, responsáveis historicamente pelos próprios processos que tornaram possível esse mesmo estado)¹⁴.

Centros e periferias através da *brasilianização* do mundo

Nesse jogo de espectros e espelhos entre centros e periferias, uma distinção parece produtiva. Uma coisa é entender a brasilianização do mundo quando se adotada uma linha de força interpretativa segundo a qual os países centrais chegaram – por um processo endógeno – à articulação de uma sociedade burguesa com um estado de bem-estar e uma organização política democrática, ao passo que os países periféricos, mediante o mesmo tipo de processo, não foram capazes de atingi-la, e nem mesmo de consolidar um de seus três pilares. Tem-se uma outra perspectiva, no entanto, quando se contesta a dimensão endógena desse pressuposto, para então se atentar à imbricação histórica global de centros e periferias. Nessa outra linha de força interpretativa, torna-se crucial interpretar a brasilianização do mundo – pensada, como vimos, em relação à tese mais ampla da periferização do centro – considerando as desigualdades internas tanto aos países periféricos quanto aos centrais.

¹⁴ Com as devidas especificidades, a relação entre colonialismo e formação de estados de bem-estar na Europa atravessa mesmo aqueles países que não foram potências coloniais, assim como é indissociável da própria construção do projeto de integração europeia, como também mostram Bhambra e Holmwood (2018); uma tradução para o português desse artigo está disponível em Bhambra e Holmwood (2021). Remeto a leitora, ainda, à discussão de Borrel e demais autoras(es) (2021) sobre a história da *Françafrique*.

Essa segunda perspectiva é exatamente aquilo que fica negligenciado ou relegado pelo enquadramento teórico mais corrente da tese tal como reconstruída na seção anterior.

Em outros termos, a periferização do centro tem sido predominantemente entendida, a meu ver, por uma interpretação dualista da relação entre centro e periferia. Nela, a unidirecionalidade espaçotemporal estruturante das noções de “ocidentalização” ou de “modernização” do mundo, de acordo com as quais a periferia se assemelharia ao longo da história ao centro, é substituída pelo seu movimento reverso, porém, também unilateral – ainda que não necessariamente teleológico e/ou essencialista, vale notar¹⁵. A problematização de abordagens dualistas ocidentalizantes ou modernizantes do capitalismo e da modernidade tem sido conduzida por várias das interpretações do Brasil desde o século XX. Não sendo possível retomá-las de maneira detida, quero apenas lembrar, na esteira de Chico de Oliveira, que, de maneiras diferentes, elas continuam sendo recursos de grande valia para uma “crítica à razão dualista” (Oliveira, 2003).

Essa crítica questiona ao menos duas dimensões fulcrais das concepções modernizantes ou ocidentalizantes: a primeira, ligada ao entendimento etapista e difusionista da relação entre centro e periferia, postula que as unidades – sociedades, estados, regiões – se situam em diferentes estágios na escala do desenvolvimento em direção ao progresso; e a segunda concebe as desigualdades internas às unidades periféricas a partir da identificação de setores atrasados e avançados desconectados entre si. Em contraposição a essas dimensões, a crítica à razão dualista enfatiza os nexos globais entre as desigualdades internas e externas¹⁶. Em outras palavras, centros e periferias se constituem mutuamente, em um movimento histórico dinâmico e longe de qualquer essencialismo. Com isso em mente, retorno ao texto já mencionado de Paulo Arantes.

¹⁵ Note-se: não estou sugerindo que as abordagens de Beck, Hochuli e Canettieri incorram em um dualismo que seja teleológico e/ou essencialista. Meu ponto é que suas interpretações da periferização do centro, do ponto de vista de seu enquadramento espaçotemporal, se aproximam de certo tipo de perspectiva dualista.

¹⁶ Remeto a leitora a Lage (2019, 2020) para uma discussão mais longa da “crítica à razão dualista”.

Em *A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização*, publicado pela primeira vez em 2001, Arantes (2004) interage criticamente com um número considerável de interpretações que identificaram nos Estados Unidos e na França a intensificação da desigualdade e da violência, a ponto de se produzir em ambos uma fratura social ou uma dualidade interna. Como se vê, estamos no mesmo campo de problematização da tese da brasilianização do mundo, ligada à da periferação do centro. Contudo, quero destacar um aspecto que por vezes passa despercebido nos debates nele situados. Arantes (2004, p. 51) observa que a tese “indica justamente a contaminação da polarização civilizada em andamento no núcleo orgânico do sistema pelo comportamento selvagem dos novos bárbaros das suas periferias internas, que se alastram propagando a incivilidade dos subdesenvolvidos”. Dessa forma, “a fraseologia da fratura (social, urbana ou o que for) pode, num relance bascular, engordar o arsenal ameaçador dos riscos a pedirem providências de gestão que nem sempre se distingue de um estado de sítio que vai madrugando com a ordem imperial que se avizinha” (Arantes, 2004, p. 51). Stam e Shohat (2012, p. 31), por seu turno, notam, na mesma tese, “uma versão desterritorializada atualizada da demonização colonialista dos ‘climas tropicais’”, a qual destaca o “Brasil” de maneira “quasi-orientalista”, com a “infeliz implicação de que não [haveria] favelas no Norte Global e de que o Norte Global não [estaria] implicado na miséria do Sul Global”.

Dito isso, quero ressaltar o seguinte: a depender das condições de sua iteração, a tese da brasilianização do mundo pode, como implicação por vezes não pretendida, fomentar e sustentar, em vez de combater, a proliferação das modalidades de identificação de outros(as) – internos(as) e externos(as) – como ameaças à “nação” e à “coesão” ou à “paz social”. As correspondentes declarações de estado de exceção, políticas de “tolerância zero” com encarceramento em massa e medidas de restrição de mobilidade possuem amiúde como alvo – nas sociedades centrais e periféricas – exatamente as subjetividades consideradas “bárbaras” que estariam supostamente periferezando o centro.

Soma-se a isso que, associado à tese aqui em discussão, tem-se com frequência o fortalecimento de uma forma de abordar a fratura social ou a

dualidade interna pela lógica da “exclusão”, fazendo com que se postule, como tarefa política e teórica premente, a promoção da “inclusão”, ou da “inserção”, de quem está supostamente “fora”¹⁷. Nesse cenário, a articulação entre o dualismo e a racionalidade sustentada pela lógica da inclusão/exclusão se mostra indissociável da reconfiguração incessante – obsessiva – de esforços modernizantes, tanto nos centros quanto nas periferias. Se, de um lado, um contingente crescente da população em grande parte dessas sociedades tem sido lançado à condição de superfluidade e mesmo de inexplorabilidade; de outro lado, o imperativo de modernização não cessou sua operação, cada vez mais voltada ao combate à extrema pobreza e, ao mesmo tempo, à necessidade de gestão da desigualdade¹⁸. Em outras palavras, os processos de constituição de subjetividades através da racionalidade que acopla empreendedorismo, flexibilidade e capital humano reconfiguram, porém não dissolvem, a noção de modernização entendida lado a lado com a concepção da desigualdade como algo a ser administrado – ou tornado administrável¹⁹.

¹⁷ É importante observar que tanto Arantes (2004) quanto Canettieri (2020) discutem criticamente esta lógica da inclusão/exclusão.

¹⁸ Considero a discussão sobre a superfluidade e a inexplorabilidade de um número crescente de pessoas uma das principais contribuições da noção de “devir-negro do mundo”, de Achille Mbembe (2013). Também vale lembrar Jonathan Crary (2013, p. 44), que notou como “[...] o atual aumento da escravização sexual e o crescente tráfico de órgãos e partes do corpo sugerem que o limite externo de descarte [*disposability*] pode ser lucrativamente ampliado para atender às demandas de novos setores do mercado”. Ou ainda Françoise Vergès (2019, p. 5), quando afirma que “[...] as vidas das mulheres negras e pardas são tornadas precárias e vulneráveis, mas sua superfluidade fabricada anda de mãos dadas com sua existência e sua presença necessárias”. Ver, ainda, a abordagem de Sam Opondo e Michael Shapiro (2020) sobre como certas subjetividades são “essenciais, ainda assim descartáveis”.

¹⁹ Moysés Pinto Neto (2016, p. 6), referindo-se ao Brasil, argumenta que tanto o desenvolvimentismo quanto o neoliberalismo, a despeito de suas diferenças, fazem parte de um espectro atravessado pela dimensão modernizante. Em suas palavras, “[n]ão há projeto que não encontre a justificativa modernizadora: dos programas tecnocráticos de avaliação na educação aos empreendimentos imobiliários; da supressão da proteção social do trabalho à construção de usinas hidrelétricas sobre territórios indígenas”. Minha sugestão é que essa racionalidade não é peculiaridade brasileira, ou de países periféricos, estando em jogo, mais amplamente, ainda que por vezes de maneiras mais ou menos

Note-se, uma vez mais, que este é um imaginário político – eu diria, hegemônico – nos centros e nas periferias, com a ressalva de que, nos primeiros, ele aponta para algo que estaria ocorrendo nas últimas décadas, ao passo que, nas segundas, tratar-se-ia de uma condição tão antiga quanto a própria formação nacional. Ou melhor: a fratura social seria um traço constitutivo da dita *incompletude* ou *inautenticidade* da formação nacional em países periféricos. Dito isso, passo a um último giro na discussão que vem sendo conduzida até o momento.

A contemporaneidade da fratura colonial

O diagnóstico da fratura social ou dualidade interna que acompanha a tese da brasilianização do mundo pode ganhar em complexidade quando pensado em relação a uma outra fratura, aquela que Arantes (2004, p. 54) considera “mais originária, a rigor ‘colonial’”²⁰. Para isso, no entanto, é crucial ir além de um esquema interpretativo dualista que simplesmente reverta a espaçotemporalidade modernizante ou ocidentilizante. Ademais, sem desconsiderar a fundamental importância dos processos históricos, culturais, políticos e econômicos das últimas décadas – utilize-se ou não o nome “neoliberalismo” –, é fundamental evitar uma leitura presentista do capitalismo e da modernidade globais que oblitere a contemporaneidade da fratura colonial²¹.

Dito isso, termino com as seguintes proposições. Primeira. Não obstante a noção de “fratura colonial” ter sido associada acima a algo “mais originário”, não se trata, ao menos na mobilização que sugiro, de apontar um momento histórico ao qual se deveria remontar – isto é, a colonização

implícitas, também em países centrais. Voltarei com mais detalhes às considerações feitas neste parágrafo em outra oportunidade.

²⁰ Paulo Arantes (2004, p. 57) observa que “nossa [brasileira] fratura colonial congênita foi enfim igualada pela de um mundo que obviamente jamais conheceu a condição colonial” (exceção feita aos Estados Unidos). Aproprio-me livremente da expressão “fratura colonial”, sem pretender que ela esteja alinhada ao uso que dela faz Arantes (2004) – não entrarei nas eventuais divergências, no entanto.

²¹ Não confundir aqui “contemporaneidade” com “reminiscência”, já que não se trata de reduzir a fratura colonial a um vestígio do passado, como ainda reforçarei adiante.

formal –, a fim de que a causa última ou mais fundamental dos problemas contemporâneos fosse identificada e eventualmente tratada. O que se propõe é a atenção a processos históricos de mais longa duração, ligados a relações de poder que articulam raça, classe, gênero e outros marcadores de discriminação, e que foram tecidas durante a colonização, mas que se reconfiguram constantemente desde então²². Decorre desta uma segunda proposição. A fratura colonial não se reduz à identificação da continuidade de certo passado – colonial, escravocrata, patriarcal – no presente, como se o desafio contemporâneo pudesse ser resumido à superação de reminiscências históricas – ou seja, de certo passado que ainda teríamos pela frente. O jogo de continuidades e descontinuidades coloca como tarefa política e teórica a sensibilidade tanto às permanências históricas quanto à intensa reconfiguração contemporânea das relações de poder.

Terceira. A noção de “fratura colonial” reforça a relevância da superação da razão dualista, insistindo nos processos espaçotemporais dinâmicos de mútua constituição entre centros e periferias – inclusive dos centros nas periferias e das periferias nos centros. Quarta. Associada a certa linha de força interpretativa da tradição intelectual brasileira, essa noção ajuda a desatrelar o enquadramento centro-periferia do nacionalismo metodológico, sem com isso relegar a importância do “estado” ou da “nação”²³. Embora seja certamente o caso de que a unidade nacional ou estatal figura como elemento nuclear de muitas abordagens que mobi-

²² Nesse sentido, pode ser produtivo o diálogo entre a noção de “fratura colonial” e o conceito de “colonialidade”, que tem gerado uma crescente e heterogênea discussão, a partir da contribuição de Aníbal Quijano (2000). Interagi com o “pensamento decolonial” em Lage (2021).

²³ Curiosamente, é o próprio Ulrich Beck (2003, p. 453, 2007, p. 287) uma das pessoas a apontar a necessidade de superação do “nacionalismo metodológico”, estruturado, segundo ele, a partir da equivalência entre “sociedades” e “sociedades do estado-nação”; e da concepção que coloca estados e governos estatais como os elementos-chave para qualquer “análise social científica”. Com o “nacionalismo metodológico”, a configuração nacional da ação política e social é convertida em premissa “científica” de observação e explicação, tornando “boa parte da ciência social” uma “prisioneira do estado-nação” (Beck, 2007, p. 454). Justin Rosenberg (2013, p. 569) prefere o termo “internalismo”, definindo-o como a “explicação dos fenômenos sociais através da referência apenas a características internas de uma dada sociedade ou de um dado tipo de sociedade”. Nesse sentido, o “nacionalismo metodológico” seria uma variação do “internalismo”.

lizam aquele enquadramento, essa relação não é necessária. O deslocamento interpretativo ensejado pela fratura colonial contribui para que “estado” e “nação” sejam incorporados à análise da modernidade e do capitalismo, porém de maneira indissociável da atenção aos nexos globais que articulam as desigualdades “internas” às periferias com aquelas “internas” aos centros, reconfigurando inclusive as próprias fronteiras – materiais e imateriais – da “nação” e do “estado”.

Por fim, quinta proposição. A fratura colonial problematiza a importância dos processos de dissolução do elo entre democracia, estado de bem-estar e capitalismo, assim como o modo como eles reconfiguram desigualdades ao longo das linhas étnico-raciais, de gênero e de classe, entre outras. O ponto fundamental passa a ser questionar a razão dualista segundo a qual os efeitos da subalternização desproporcionalmente prejudiciais a subjetividades étnico-racializadas e genderizadas seriam traços definidores das periferias latino-americanas e que, somente nas últimas décadas, estariam atingindo os centros europeus e estadunidenses. O que se desconsidera nessa lógica espaço-temporal dualista é o modo como a história colonial (não apenas latino-americana) tem sido, desde sempre, indissociável da constituição – também por linhas étnico-racializadas, genderizadas, de classe, entre outras – das próprias subjetividades na Europa e nos Estados Unidos²⁴.

Abordei a relação entre “nacionalismo metodológico” e “internacionalismo metodológico” em Lage (2020).

²⁴ Estou com isso sugerindo, sem explorar o ponto, que a constituição das subjetividades nas periferias do capitalismo e da modernidade globais é indissociável da constituição das subjetividades situadas em seus centros. Anna Agathangelou (2018, p. 5, grifo nosso, tradução nossa), por exemplo, discutindo a noção de “precariedade”, afirma que esta “sempre foi global”: “o colonialismo requer uma relação constitutiva com pessoas indígenas e negras e racializações diferenciais para as suas reivindicações de cercamentos, roubos, apropriações e produções de mundo [*worldings*] que noções como ‘tornar visível’ [*making visible*] no presente global tendem a negligenciar”. Original: “colonialism requires a constitutive relation to Indigenous and Black folk and differential racializations for its claims to enclosures, thefts, appropriations and worldings that notions of ‘making visible’ in the global present tends to neglect”. Remeto a leitora, ainda, a contribuições de Denise Ferreira da Silva (2019) e Chakravartty e Ferreira da Silva (2012) e Françoise Vergès (2019). Em outra oportunidade, pretendo levar adiante o diálogo entre a noção de “fratura colonial” com a de “dívida impagável”, articulada por Ferreira da Silva através de uma discussão sobre a lógica racializada do capitalismo

Considerações finais

Vimos que certa articulação predominante da tese da brasilianização do mundo – variação da tese da periferização do centro – aponta para uma reversão histórica da relação centro-periferia que estaria convertendo a promessa de progresso e modernização em um espectro ameaçador, incarnado no “Brasil”. Esse mesmo país, por outra linha de força interpretativa, é concebido, a despeito de suas desigualdades materiais, como o espelho de um futuro possível para um mundo menos marcado por violências de base étnico-racial. A noção de “fratura colonial” aqui delineada busca problematizar certa unidirecionalidade espaçotemporal que sustenta essas duas linhas de força. Para tanto, propõe-se a ênfase teórica e política nos nexos globais e coloniais que constituem historicamente o capitalismo e a modernidade.

Espero ter deixado claro que meu ponto neste texto não foi negar que boa parte do mundo chamado “ocidental” passa, nas últimas décadas, por um conjunto de processos ligados ao aumento da desigualdade; a crescentes níveis de violência e brutalidade policial; à dissolução dos laços sociais entre capitalismo, democracia e estado de bem-estar; e à precarização das condições de vida e trabalho. Tampouco foi meu propósito rejeitar o fato de que as transformações globais nesse período têm impactado de maneira profunda o tecido social brasileiro, reconfigurando a relação estado-sociedade-capitalismo. Meu objetivo foi, sobretudo, o de contribuir para a problematização de certa concepção, segundo a qual o que estaria ocorrendo poderia ser tomado como uma reversão histórica das promessas de progresso e modernização.

Como foi visto, a análise das fraturas sociais ou dualidades internas evidenciadas nos países centrais nas últimas décadas pode incorrer em, pelo menos, dois problemas teóricos e políticos. Primeiro, estabelecer um tipo de interpretação dualista acerca dos nexos entre centros e periferias estruturado por uma espaçotemporalidade unidirecional. Segundo, ter como implicação não pretendida a proximidade com certo imaginário que identifica as subjetividades periféricas como uma “nova barbárie”,

global; e com a abordagem da “economia da exaustão”, que Vergès liga à genderização e à racialização no capitalismo global.

contra a qual se legitimariam restrições à mobilidade, brutalidade policial, encarceramento em massa, entre outras modalidades de assimilação forçada ou eliminação, em nome da preservação ou mesmo do avanço de ideais “civilizatórios”.

Vale notar, por fim, que as duas linhas de força destacadas nas partes iniciais deste texto se reconfiguram constantemente e coexistem uma com a outra, alternando sua predominância de acordo com o momento histórico e com as diferentes perspectivas – ou posicionalidades – a partir das quais são consideradas. Ou seja, o “Brasil” que se mostra como “um país do futuro”, portador de uma potencialidade cultural ligada à noção de “democracia racial”, ganha outra força quando são consideradas as interpretações do Brasil que, ao menos desde a segunda metade do século XX, apontam para a relação entre “democracia racial” e “genocídio” das pessoas negras²⁵. Ou, ainda, a tese da brasilianização do mundo pode operar de maneiras diversas, quando entendida a partir da perspectiva daquelas subjetividades que se veem assombradas por uma “nova barbárie” que estaria supostamente ameaçando as condições de bem-estar antes consolidadas em países centrais; ou quando entendida a partir da perspectiva daquelas subjetividades identificadas como parte da “nova barbárie” e, assim, tornando-se alvo das medidas que essa identificação convoca e legitima.

A atenção à contemporaneidade da fratura colonial pode contribuir para o reposicionamento dos espectros e espelhos ligados ao nome “Brasil” – no Brasil e no mundo.

²⁵ Penso aqui, para citar apenas alguns dos nomes mais emblemáticos, nas interpretações do Brasil de Florestan Fernandes, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento.

Referências

- AGATHANGELOU, Anna M. What suicide and Greece tell us about precarity and capitalism. *Globalizations*, United Kingdom, p. 1-18, jun. 2018.
- ARANTES, Paulo Eduardo. A Fratura Brasileira do Mundo. In: ARANTES, Paulo. *Zero à Esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004. (Coleção Baderna). p. 25-78.
- BECK, Ulrich. *The Brave New World of Work*. New Work: Polity Press, 2000.
- BECK, Ulrich. The cosmopolitan condition: why methodological nationalism fails. *Theory, Culture & Society*, United Kingdom, v. 24, n. 7-8, p. 286-290, 2007.
- BECK, Ulrich. Toward a New Critical Theory with a Cosmopolitan Intent. *Constellations*, Berlin, v. 10, n. 4, p. 453-468, 2003.
- BHAMBRA, Gurminder K.; HOLMWOOD, John. Colonialismo, pós-colonialismo e o estado de bem-estar liberal. Tradução: Pedro dos Santos Borba. *REALIS – Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, Recife, v. 11, n. 1, p. 105-130, 2021.
- BHAMBRA, Gurminder K.; HOLMWOOD, John. Colonialism, Postcolonialism and the Liberal Welfare State. *New Political Economy*, Brighton, v. 23, n. 1, p. 574-587, jan. 2018.
- BORREL, Thomas *et al.* Introduction – Françafrique, la mort qui lui va si bien. In: BORREL, Thomas *et al.* (dir.). *L'Empire qui Ne Veut Pas Mourir: Une Histoire de la Françafrique*. Paris: Éditions du Seuil, 2021. p. 9-25.
- CANETTIERI, Thiago. *A Condição Periférica*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020.
- CANETTIERI, Thiago. O Devir-periferia do mundo: crise do capital e a condição periférica. *GEOgraphia*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 52, p. 1-18, 2022.
- CARDINA, Miguel. “Portugal: o Retorno da Guerra Colonial”. *Blog errante, o Internacional fora do lugar*. [S. l.], 12 ago. 2021. Intervenções. Disponível em: <https://errante.blog/2021/08/12/portugal-o-retorno-da-guerra-colonial-por-miguel-cardina/>. Acesso em: 15 nov. 2022.

CASTELO, Cláudia. O Luso-tropicalismo e o Colonialismo Português Tardio. *Buala*, Lisboa, 5 mar. 2013. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>. Acesso em: 15 nov. 2022.

CHAKRAVARTTY, Paula; FERREIRA DA SILVA, Denise. Accumulation, dispossession, and debt: the racial logic of global capitalism – an introduction. *American Quarterly*, College Park, v. 64, n. 3, p. 361-385, Sept. 2012. Special Issue: Race, Empire, and the Crisis of the Subprime.

CRARY, Jonathan. *24/7: late capitalism and the ends of sleep*. New York: Verso, 2013.

DÁVILA, Jerry. *Hotel Trópico: Brazil and the Challenge of African Decolonization, 1950-1980*. Durham: Duke University Press, 2010.

FERREIRA DA SILVA, Denise. *A Dívida Impagável*. Tradução: Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Modernidades negras: a formação racial brasileira (1930-1970)*. São Paulo: Ed. 34, 2021.

HOCHULI, Alex. The Brazilianization of the World. *American Affairs*, New Jersey, 20 May 2021. Disponível em: <https://americanaffairsjournal.org/2021/05/the-brazilianization-of-the-world/>. Acesso em: 15 nov. 2022.

LAGE, Victor Coutinho. Desigual e Combinado: as 'Interpretações do Brasil' diante do Complexo Prisional das 'Teorias de Relações Internacionais'. In: MUÑOZ, Luciano da Rosa; SPODE, Raphael (org.). *Relações internacionais para um mundo em mutação: policentrismo e diálogo transdisciplinar*. Curitiba: Appris, 2020. p. 69-102

LAGE, Victor Coutinho. "Interpretações do Brasil" e "formação": considerações para a exposição de um lugar. In: TOLEDO, Aureo (org.). *Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais*. Salvador: Edufba, 2021. p. 205-238.

LAGE, Victor Coutinho. Interpretations of Brazil and Global Capitalism. *Latin American Perspectives*, Riverside, v. 46, n. 4, p. 137-153, July 2019.

LAGE, Victor Coutinho. *Interpretations of Brazil, contemporary (De)formations*. 2016. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 141-158, 1999a.

MAIO, Marcos Chor. Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. *Tempo Social: revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 111-136, 1999b.

MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013.

OLIVEIRA, Francisco de. “Crítica à razão dualista”. In: OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003. p. 25–120.

OPONDO, Sam Okoth; SHAPIRO, Michael J. Aesthetic Separation / Separation Aesthetics: The Pandemic and the Event Spaces of Precarity. *Geopolítica(s): revista de estudios sobre espacio y poder*, Madrid, v. 11, p. 223-238, May 2020. Special Issue.

PEREIRA, Claudio Luiz; SANSONE, Livio (org.). *Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos*. Salvador: Edufba, 2007.

PINTO NETO, Moysés da Fontoura. Esquecer o neoliberalismo: aceleracionismo como terceiro espírito do capitalismo. *Cadernos IHU Ideias*, São Leopoldo, ano 14, v. 14, n. 245, p. 1-28, set. 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 193-238.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Brasilien. Ein Land der Zukunft: Dois Autores, Duas Monografias, Duas Weltanschauungen. *Pandaemonium Germanicum*, São Paulo, v. 23, n. 39, p. 25-56, 2020.

ROSENBERG, Justin. The “Philosophical Premises” of Uneven and Combined Development. *Review of International Studies*, v. 39, n. 3, p. 569-597, 2013.

STAM, Robert; SHOHAT, Ella. *Race in Translation: Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*. New York: New York University Press, 2012.

VERGÈS, Françoise. Capitalocene, waste, race, and gender. *e-flux journal*, New York, n. 100, p. 1-13, May 2019.

VIJ, Ritu. The Global Subject of Precarity. *Globalizations*, United Kingdom, p. 1-20, Apr. 2019.

ZWEIG, Stefan. *Brazil: The Land of the Future*. New York: The Viking Press, 1941.

CRISEDADEMOC

RACIACRISEDA

DEMOCRACIACR

ISEDADEMOCRA

CIACRISEDADEM

OCRACIACRISED

SOBRE OS AUTORES

Ana Claudia Lopes

Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Foi pesquisadora visitante no Excellenzcluster Normative Orders, na Goethe Universität Frankfurt am Main (Alemanha), no semestre de inverno de 2014/2015 e no semestre de verão de 2018, com Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE) da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). No período de 2021 a 2022, foi professora no Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Antes, foi pesquisadora no programa de pós-doutorado do Departamento de Filosofia na Universidade de São Paulo (USP). Suas áreas de concentração são ética e filosofia política. Seus temas de pesquisa envolvem teoria crítica, democracia, ética do discurso e feminismos.

Christian Edward Cyril Lynch

Professor do Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e da Universidade Veiga de Almeida (UVA). Pesquisador da Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj). Sócio honorário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e presidente do Instituto Brasileiro de História do Direito (IBHD). Editor da revista *Insight Inteligência*.

Daniel Tourinho Peres

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde atua, também, nos programas de Pós-Graduação de Filosofia, Ciência Política e Relações Internacionais. É pesquisador do Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidades (CRH) da UFBA, e membro correspondente do Núcleo Direito e Democracia do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap).

Helio Cannone

Doutor e mestre em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e graduado em História (com bacharelado e licenciatura) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Atualmente, é professor substituto no Departamento de Ciência Política da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde também realiza pós-doutorado, com Bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a partir do qual pesquisa as visões de economia no pensamento político brasileiro durante a República de 1946. Suas áreas de interesse são: pensamento político brasileiro, ideologias políticas e História do Brasil República, com ênfase no período pós-1930.

Leonardo da Hora

Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris Nanterre. É professor do Departamento de Filosofia e do Programa de do Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Na UFBA, lidera o Núcleo de Estudos em Filosofia, Crítica e Sociedade (Neficsso). É pesquisador associado do Laboratório Sophiaplo da Universidade Paris-Nanterre.

Mariana Rute Pacheco

Doutora em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), onde defendeu tese sobre o pensamento político maquiaveliano. É pesquisadora do KRISIS da IESP – Grupo de pesquisa em Teoria Política – e do Grupo de Estudos de Filosofia e Política vinculado ao departamento de Filosofia da UFBA. Tem interesse nas áreas de teoria política, teoria democrática, republicanismo e gênero. Atualmente, desenvolve pesquisa sobre gênero e retórica na teoria política moderna.

Paulo Eduardo Bodziak Junior

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) com a tese *Em defesa do pensamento: modernidade e crítica às ciências sociais em Hannah Arendt*. Docente desde 2017, hoje é professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). É um dos organizadores de *Experiências sociais negativas: um conceito de filosofia social*, no prelo pela Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba).

Pedro Paiva Marreca

Doutor em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Gerente de Pesquisas no Centro de Ensino e Pesquisa do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro (AGCRJ).

Renato Francisquini

Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP) e professor do Departamento de Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Além disso, é pesquisador do Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidades (CRH-UFBA), do Grupo de Pesquisa em Democracia, Participação e Representação (Depare) e do Núcleo de Estudos em Teoria Política e Instituições (Nutepi).

Rodrigo Perez

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professor do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Suas pesquisas se debruçam sobre os usos políticos do passado no Brasil, tema que trata em diversos artigos e livros. O autor se destaca, também, pela constante colaboração com a imprensa especializada no processo político brasileiro.

Sebastián Rudas

Professor de Filosofia Política na Escola de Relações Internacionais da Fundação Getúlio Vargas (FGV). Realizou pesquisa de pós-doutorado no Research in Political Philosophy and Ethics Leuven (RIPPLE), KU Leuven – Bélgica, e no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP). Obteve seu doutorado na LUISS Guido Carli (Itália). Sua área de pesquisa é a filosofia política, em particular, a relação entre teorias da legitimidade do poder político e o pluralismo cultural em sociedades contemporâneas. Sua pesquisa foi publicada em revistas acadêmicas como a *Constellations*, *Les ateliers de l'éthique*, *Lua Nova* e *Novos Estudos*. Seu livro *Evangélicos y Laicidad Mínima en Brasil* foi publicado pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) em 2022.

Victor Coutinho Lage

Professor do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC) e do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais (PPGRI), ambos da Universidade Federal da Bahia (UFBA). É editor-chefe rotativo do periódico *International Political Sociology* e cofundador do *site* “errante, o Internacional fora do lugar” (errante.blog). Líder do grupo de pesquisa “Interpretações do Brasil e marcadores de discriminação em perspectiva global”. Membro da rede de pesquisa em Sociologia Política Internacional (IPS Brasil). Pesquisa, principalmente, no cruzamento dos seguintes campos: teoria e filosofia políticas; teoria política internacional; interpretações do Brasil; e marcadores de discriminação.

Formato: 16 x 23 cm
Fontes: Tiempos Text, Roboto e TheAliens
Miolo: Papel Alta Alvura 75 g/m²
Capa: Cartão Supremo 300 g/m²
Impressão: Gráfica 3
Tiragem: 500 exemplares

ANA CLAUDIA LOPES é pesquisadora no Programa de Pós-Doutorado da Unicamp. Possui Graduação (2007-2012) e Doutorado (Direto) (2013-2019) também pela Unicamp. Foi professora substituta na UFBA (2022-2023). Realizou pesquisa de pós-doutorado na USP (2020-2022), e foi pesquisadora visitante no atual Centro de Pesquisa Normative Orders, da Universidade de Frankfurt (2014/2015 e 2018). É uma das tradutoras de *Situando o self*, de Seyla Benhabib (UnB, 2021), e de *Justiça Interrompida*, de Nancy Fraser (Boitempo, 2022), entre outras obras.

DANIEL TOURINHO PERES é professor titular do Departamento de Filosofia da UFBA. Foi pesquisador visitante da Universidade de Stanford (2010), e na Cátedra das Américas, da Universidade de Rennes (2015). É autor de *Kant: Metafísica e Política*, publicado pela Edufba/Unesp (2004), além de artigos e ensaios.

LEONARDO DA HORA é professor do Departamento de Filosofia da UFBA. Estudou na École Normale Supérieure (2010-2012) e realizou doutorado na Universidade de Nanterre, Paris (2012-2016) e foi pesquisador visitante na Penn State com bolsa da Fulbright (2023). De modo regular, tem apresentado os resultados de suas pesquisas na forma de artigos especializados.

Esta obra é destinada a todas as pessoas interessadas em compreender como política e história se articulam de formas variadas. Seu foco principal são, certamente, as tensões e desafios que marcam as democracias contemporâneas, bem como o Brasil enquanto um país com um passado colonial, um presente em crise e um futuro bastante incerto – ainda que não isento de alternativas. Se a crise das representações e referenciais que marcam nossa cultura é um sinal de tempos particularmente disruptivos, a ameaça de colapso da democracia demanda intensa pesquisa e reflexão sobre como chegamos até aqui, bem como sobre como podemos imaginar outras maneiras de reconstruir o tecido social bem como as práticas e instituições políticas. Por se tratar de um livro coletivo, o principal mérito deste volume é abordar este conjunto de tarefas com grande riqueza de enfoques e abordagens, dos quais as leitoras e leitores poderão tirar grande proveito na busca por compreender o tempo presente em toda a sua complexidade.

