

marilena
chaui

Simulacro
e poder

Uma análise
da mídia 



Referência:

CHAUI, Marilena. *Simulacro e poder: uma análise da mídia*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, pp.57-142.

Fundação Perseu Abramo

Instituída pelo Diretório Nacional
do Partido dos Trabalhadores em maio de 1996.

Diretoria

Hamilton Pereira (presidente)
Ricardo de Azevedo (vice-presidente)
Selma Rocha (diretora)
Flávio Jorge Rodrigues da Silva (diretor)

Editora Fundação Perseu Abramo

Coordenação Editorial
Flamarion Maués

Revisão
Eloisa Aragão
Maurício Balthazar Leal

Capa
Eliana Kestenbaum

Edição Eletrônica
Enrique Pablo Grande

Impressão
Bartira Gráfica



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Chauí, Marilena Simulacro e poder / Marilena Chauí. — São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo, 2006. Bibliografia ISBN 85-7643-027-4 1. Comunicação — Aspectos políticos 2. Comunicação — Aspectos psicológicos 3. Comunicação de massa 4. Influência (Psicologia) 5. Interação social 6. Poder (Ciências sociais) I. Título. 06-4900 CDD-302.2 Índices para catálogo sistemático: 1. Comunicação : Aspectos sociais : Psicologia social 302.2

1ª edição: julho de 2006
1ª reimpressão: maio de 2007

Todos os direitos reservados à
Editora Fundação Perseu Abramo
Rua Francisco Cruz, 224
04117-091 — São Paulo — SP — Brasil
Telefone: (11) 5571-4299 — Fax: (11) 5571-0910
Correio eletrônico: editora@fpabramo.org.br
Visite a página eletrônica da Fundação Perseu Abramo
<http://www.fpabramo.org.br>

Copyright © 2006 by Marilena Chauí
ISBN 85-7643-027-4

SUMÁRIO

SIMULACRO E PODER: UMA ANÁLISE DA MÍDIA	5
I. DESTRUIÇÃO DA ESFERA DA OPINIÃO PÚBLICA	5
II. ENCENAÇÃO: A PRODUÇÃO DO SIMULACRO	14
III. ENTRETENIMENTO	20
IV. DESTRUIÇÃO DA AUTONOMIA DO PENSAMENTO E DAS ARTES: INDÚSTRIA CULTURAL	22
V. A CONDIÇÃO PÓS-MODERNA	30
VI. OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO	35
VII. A INFORMÁTICA E O SISTEMA MULTIMÍDIA	57
VIII. A QUESTÃO CENTRAL: OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO COMO PODER	72
ANEXO	79
I. PASSEIO PELO PAÍS DAS PALAVRAS	79
II. BREVE REFERÊNCIA ÀS PRIMEIRAS TEORIAS DO CONHECIMENTO	82
DIREITOS HUMANOS E MEDO	87
DEMOCRACIA E AUTORITARISMO: O MITO DA NÃO-VIOLÊNCIA	115

Class. :	302.2
	CH963
	24.9
Tombo :	63774
Data :	18.06.09
Livr. :	vie lettera n.º 13220
Doação :	
Preço :	R\$ 16,77

de auditório, programas sobre violência, os chamados filmes de ação, e esportes, isto é, todas as situações em que os sentimentos são poucos e são todos previsíveis. Também por isso, nas telenovelas, a gama de sentimentos apresentados é sempre mínima e a mesma (amor, ódio, raiva, medo, maldade, bondade, alegria exagerada), desaparecendo toda a sutileza da vida interior e emocional.

Redução da percepção. A televisão só pode transmitir sinais visuais e sonoros. Além de poder oferecer apenas imagens para a vista e a audição, as imagens visuais e sonoras não estão conectadas: vemos imagens distantes com som próximo (por exemplo, montanhas ao longe com nítido som de pássaros e de cachoeiras, que não poderíamos estar escutando de verdade; duas pessoas caminhando ao longe em uma rua e o som nítido de sua conversa, que não poderíamos estar ouvindo nessa distância etc.). A câmera não consegue apresentar uma cena completa de um balé nem a totalidade de uma orquestra sinfônica. Além disso, na televisão, a imagem não pode ter profundidade, mas é sempre achatada; o movimento nunca pode ser visto em seu ritmo próprio, mas é sempre distorcido e deformado.

Regras de transmissão. Em decorrência das limitações tecnológicas do meio, a televisão obedece a um conjunto de regras que determinam o que é melhor para a transmissão e o que deve ser evitado. Das 35 regras mencionadas por Mander, selecionamos algumas:

1) a guerra televisiva melhor do que a paz porque contém muita ação e um sentimento poderoso, o medo (a paz é amorfa e sem graça; as emoções são interiores e sutis e não há como televisá-las). Pelo mesmo motivo, violência televisiva melhor do que não-violência;

2) fatos externos (ocorrências e acontecimentos) televisivam melhor do que informações (idéias, opiniões, perspectivas), pois é mais forte mostrar coisas e fatos do que acompanhar raciocínios e pensamentos;

3) afora rostos humanos, coisas televisivam melhor do que seres vivos (pessoas, animais e plantas) porque as coisas são simples, comunicam diretamente suas imagens em uma mensagem sem complicação, enquanto as pessoas são complexas, raciocinam, se emocionam, dizem coisas sutis;

4) líderes religiosos e políticos carismáticos televisivam melhor do que os não-carismáticos, pois estes se dirigem ao pensamento e ao sentimento interior das pessoas, mas aqueles se dirigem a emoções mais simples e visíveis, que são bem transmitidas;

5) é mais fácil transmitir um só do que muitos; por isso, nos acontecimentos de massa ou de multidão, escolhe-se uma única pessoa para opinar e falar ou uma seqüência de pessoas entrevistadas uma a uma;

6) é melhor transmitir organizações hierárquicas do que democráticas, pois as primeiras tem forma muito simples, qual seja, a autoridade e os subordinados ou os seguidores;

7) assuntos curtos com começo, meio e fim são melhores do que assuntos longos que exigem pluralidade de informações e aprofundamento de pontos de vista;

8) sentimentos de conflito televisivam melhor do que sentimentos de concórdia; por isso competição televisiva melhor do que cooperação;

9) ambição e consumo televisivam melhor do que espiritualidade, pois a câmera não tem como lidar com sutileza, diversidade e ambigüidade;

10) quando televisonar "povos primitivos", apresente música, dança, canto, caça, pesca, lutas e evite entrevistas subjetivas nas quais se exprimem idéias, opiniões, sentimentos complexos;

11) o bizarro e o estranho televisivam muito bem;

12) a expressão facial é melhor do que o sentimento: chorar televisiva melhor do que a tristeza, rir televisiva melhor do que a alegria;

13) a morte televisiva melhor do que a vida: na morte tudo está claro e decidido, na vida tudo é ambíguo, fluido, não completamente decidido, aberto a muitas possibilidades.

VII. A INFORMÁTICA E O SISTEMA MULTIMÍDIA

Na obra intitulada *A sociedade informática*, o filósofo Adam Schaff se refere à "revolução da microeletrônica", notando que,

mesmo sem nos darmos conta, estamos rodeados por ela, desde os pequenos objetos de uso cotidiano, como o relógio de quartzo, a calculadora de bolso e o telefone celular, até os computadores e os vôos espaciais. Menciona também a “revolução na microbiologia”, com a descoberta do código genético dos seres vivos, da qual seguiu a engenharia genética, que pode alterar o código genético de plantas, animais e seres humanos. Menciona ainda a “revolução da energia nuclear”, obtida mediante a fissão e fusão controladas de átomos, podendo propiciar aos humanos recursos energéticos praticamente ilimitados, embora tenha sido prioritariamente usada para fins militares. Schaff denomina essas grandes mudanças de “segunda revolução técnico-industrial”, escrevendo:

“Trata-se da segunda revolução técnico-industrial. A primeira, que pode ser situada entre o final do século XVIII e o início do século XIX e cujas transformações ninguém hesita em chamar de revolução, teve o grande mérito de substituir, na produção, a força física dos homens pela energia das máquinas (primeiro pela utilização do vapor e mais adiante sobretudo pela utilização da eletricidade). A segunda revolução, que estamos assistindo agora, consiste em que as capacidades intelectuais do homem são ampliadas e inclusive substituídas por autômatos, que eliminam com êxito crescente o trabalho humano na produção e nos serviços”³¹.

O ponto importante assinalado por Schaff é a diferença entre os antigos objetos técnicos – que ampliavam a força física humana – e os novos objetos tecnológicos – que ampliam as forças intelectuais humanas, isto é, as capacidades do pensamento, pois são objetos que dependem de informações e operam ou fornecem informações. De fato, os computadores realizam em tempo extremamente

³¹ SCHAFF, Adam. *A sociedade informática*. São Paulo, Brasiliense/Ed. Unesp, 1990, p. 22.

rápido operações lógicas que um ser humano levaria muito mais tempo para realizar; possuem também uma memória muito superior à melhor memória humana; e estão organizados de maneira a autocorrigir a maior parte das falhas e dos enganos que cometerem em uma operação ou em um processo.

Computadores controlam armas e operações militares, vôos espaciais, operações de aeroportos, de bancos e bolsas de valores, de sistemas urbanos de tráfego e de segurança, de edifícios denominados “inteligentes” e de setores inteiros do trabalho industrial e da produção econômica. Estão presentes nos carros de último tipo, nos estabelecimentos comerciais que vendem no atacado e no varejo, nos setores administrativos das instituições públicas e privadas. Encontram-se nas escolas e fazem parte do sistema de ensino e aprendizado dos países economicamente poderosos. Estão presentes nas editoras e produtoras gráficas, nos escritórios de engenharia, arquitetura e advocacia; nos consultórios médicos e hospitais; nas produtoras cinematográficas, fonográficas, televisivas e radiofônicas. Tornaram-se instrumentos de trabalho dos escritores, artistas, professores e estudantes, além de operarem como banco de dados para informações na vida cotidiana, como correio, lazer e entretenimento.

O problema, portanto, é saber quem tem a gestão de toda a massa de informações que controla a sociedade, quem utiliza essas informações, como e para que as utiliza, sobretudo quando se leva em consideração um fato técnico, que define a operação da informática, qual seja, a concentração e centralização da informação, pois, tecnicamente, os sistemas informáticos operam em rede, isto é, com a centralização dos dados e com a produção de novos dados pela combinação dos já coletados.

Muitos têm apontado alguns dos perigos da acumulação e distribuição de informações. Um primeiro perigo é o poder de controle sobre as pessoas porque, a partir de informações parciais e dispersas recolhidas em vários arquivos, é possível gerar novas informações que sistematizam as primeiras e permitem reconstituir hábitos, interesses e movimentos dos indivíduos, como é o caso bastante

simples da reconstituição das ações de alguém por meio das centrais telefônicas, que podem dizer para quem alguém telefonou, quantas vezes, por quanto tempo etc. O segundo é a posse de informações por pessoas não autorizadas, que entram em contato com informações sigilosas tanto do setor público (informações militares, econômicas, políticas) como da vida privada (por exemplo, as contas bancárias). O terceiro está na possibilidade de uso das informações por poderes privados para controlar pessoas e instituições, assim como para causar-lhes dano (espionagem industrial e política, ação dos senhores do crime organizado, que usam as informações para praticar seqüestros, chantagens, assassinatos).

Benjamin falara nos efeitos da reprodução das obras de arte (pelos livros, pelo rádio e pelo cinema). McLuhan previra o término da “galáxia Gutenberg” (isto é, o mundo do livro impresso) com o advento da televisão. Ambos sublinharam as potencialidades de uma difusão cultural sem precedentes, na medida em que os novos meios de comunicação tornaram acessíveis as produções culturais do mundo todo. Esse mesmo efeito é trazido pela informática: temos acesso imediato a museus e bibliotecas, jornais completos em praticamente todas as línguas; com os multimídia, dispomos de cinema, vídeo, música, noticiários, telecursos e teleconferências (ou a educação a distância).

Do ponto de vista cultural, em sentido antropológico amplo, a informática leva ao limite a compressão espaciotemporal, a atopia e a acronia. A esse respeito, escreve McLuhan (como sempre, muito entusiasmado e deslumbrado):

“No decorrer das eras mecânicas, estendemos nossos corpos no espaço. Hoje, porém, passado mais de um século de tecnologia eletrônica, estendemos o nosso próprio sistema nervoso central num abraço global, abolindo, no tocante ao nosso planeta, tanto o espaço como o tempo”³².

³² McLUHAN, Marshall, op. cit., p. 146.

Como sabemos, durante a primeira e a segunda revoluções industriais, o corpo humano estendeu-se no espaço (primeiro, com o telescópio, o microscópio e a máquina a vapor, depois com as máquinas elétricas, o telégrafo, o telefone, o rádio, o cinema e a televisão). Agora, porém, com os satélites e a informática, é nosso cérebro ou nosso sistema nervoso central que se expande sem limites, diminuindo distâncias espaciais e intervalos temporais até abolir o espaço e o tempo. O universo está *on line* durante 24 horas, sem obstáculos de distâncias e diferenças geográficas, sociais e políticas, nem de distinção entre o dia e a noite, ontem, hoje e amanhã. Tudo se passa aqui e agora, como se vê nas chamadas “salas de bate-papo”, em que é possível conversar com pessoas de outro extremo do mundo, cuja presença é instantânea, ou como se vê nas grandes operações financeiras, feitas em um piscar de olhos, entre empresas ou entre bancos situados nos confins da terra.

Os chamados meios digitais potencializam de maneira nunca antes vista o poder do capital sobre o espaço, o tempo, o corpo e a psique humanos. De fato, do ponto de vista da cultura, no sentido restrito de produção de obras de pensamento, estamos diante de uma nova forma de inserção do saber e da tecnologia no modo de produção capitalista. Nas revoluções técnicas e tecnológicas anteriores, a pesquisa científica teórica era autônoma e se tornava ciência aplicada quando empregada por meio de tecnologias vinculadas à produção econômica ou quando os resultados teóricos eram retomados com fins econômicos em laboratórios mantidos pelas empresas de produção. Hoje, a ciência (teórica e aplicada) tornou-se força produtiva, deixando de ser um suporte do capital para se converter em agente de sua acumulação e reprodução. Conseqüentemente, mudou o modo de inserção social dos pensadores porque se tornaram agentes econômicos diretos, e a força e o poder capitalistas encontram-se, hoje, no monopólio dos conhecimentos e da informação:

“O que caracteriza a atual revolução tecnológica não é a centralidade de conhecimentos e informação, mas sua aplicação para a geração de conhecimentos e de dispositivos de

processamento/comunicação da informação em um ciclo de realimentação cumulativo entre a inovação e seu uso. [...] As novas tecnologias da informação não são simplesmente ferramentas a serem aplicadas, mas processos a serem desenvolvidos.”³³

Ora, essa mudança radical do lugar e do significado da ciência ultrapassa o sentido restrito da cultura (criação de obras de arte e de pensamento) para alcançá-la em seu sentido antropológico amplo (instituição social da ordem simbólica, que determina a relação com o espaço, o tempo, o visível e o invisível, o sagrado e o profano, as formas do trabalho, a sexualidade, as formas do poder, os valores morais, religiosos e políticos, os hábitos alimentares, de vestuário etc.). Com efeito,

“Há, por conseguinte, uma relação muito próxima entre os processos sociais de criação e manipulação de símbolos (a cultura da sociedade) e a capacidade de produzir e distribuir bens e serviços (as forças produtivas). Pela primeira vez na história, a mente humana é uma força direta de produção, não apenas um elemento decisivo no sistema produtivo.

Assim, computadores, sistemas de comunicação, decodificação e programação genética são todos amplificadores e extensões da mente humana. O que pensamos e como pensamos é expresso em bens, serviços, produção material e intelectual, sejam alimentos, moradia, sistemas de transporte e comunicação, mísseis, saúde, educação ou imagens. [...] Com certeza, os contextos culturais/institucionais e a ação social intencional interagem de forma decisiva com o novo sistema tecnológico, mas este tem sua lógica própria, caracterizada pela capacidade de

³³ CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo, Paz e Terra, 1999, p. 69

transformar todas as informações em um sistema comum de informações, em uma rede de recuperação e distribuição potencialmente ubíqua”³⁴.

A tradição da antropologia social havia estabelecido como referenciais de definição, comparação e avaliação das culturas a maneira como as trocas eram simbolicamente estruturadas – troca de mulheres ou sistema de parentesco; troca de bens e objetos, ou sistema econômico; troca entre vontades, ou sistema de poder; troca de signos ou sistema lingüístico – e considerava a diferença entre culturas “primitivas” e “civilizadas” decorrente da ausência, nas primeiras, e da presença, nas segundas, de mediadores ou mediações nos sistemas de trocas – código civil, mercado, Estado e escrita. Isso permitia aos antropólogos afirmar que as sociedades civilizadas não são regidas por sistemas de trocas, que nelas há uma pluralidade de esferas socioculturais, cada qual com sua ordem e sua lógica próprias e, portanto, conferir alto grau de autonomia entre essas esferas nas culturas “civilizadas”, isto é, capitalistas. As análises de Marx, porém, mostraram não só a *articulação real* entre essas esferas, determinadas pela materialidade econômica, mas também as razões pelas quais *aparecem* como se estivessem separadas ou como se fossem autônomas. Assim, somos hoje levados a duas conclusões: a primeira é paradoxal, pois temos de admitir que, em sua forma mais avançada, o modo de produção capitalista destrói as mediações que, segundo os estudos antropológicos, conferiam autonomia às várias esferas sociais e se estrutura pela unidade dos sistemas de trocas, à maneira das culturas “primitivas”. A segunda é óbvia: Marx sabia o que estava falando e, portanto, em lugar de se afirmar, como no texto que acabamos de citar, que há “uma relação muito próxima entre os processos sociais de criação e manipulação de símbolos (a cultura da sociedade) e a capacidade de produzir e distribuir bens e serviços (as forças pro-

³⁴ Idem, *ibidem*.

dutivas)”, ou que há interação entre “os contextos culturais/institucionais e a ação social intencional com o novo sistema tecnológico”, precisamos afirmar não apenas, como supunha Marx, a determinação econômica dos processos simbólicos, mas sua *absorção* pelo processo econômico.

Aqui, é imprescindível mencionar, ainda uma vez, a análise de Francisco de Oliveira³⁵ sobre a passagem da economia socialdemocrata (ou o Estado do Bem-Estar Social) à neoliberal. Enquanto a primeira operava uma divisão na partilha dos fundos públicos, destinando uma parte ao financiamento da reprodução da força de trabalho por meio do salário indireto (direitos sociais como educação, saúde, habitação, férias, salário-desemprego, salário-família etc.) e outra ao capital, sob a forma de subsídios, a neoliberal corta a destinação dos fundos públicos no pólo dos direitos sociais e os dirige quase integralmente ao capital. Como isso foi possível? Em primeiro lugar, porque por vários motivos, que não vamos explicitar aqui, o Estado entrou em uma crise de endividamento conhecida como déficit fiscal, e este foi atribuído ao custo dos encargos sociais. Em segundo, e principalmente, porque ao instituir o salário indireto o Estado cortou o laço que prendia estruturalmente o capital ao trabalho ou ao salário direto. Esse laço era responsável pelas limitações que o trabalho impunha ao ritmo das transformações tecnológicas. Desfeito o laço, nada mais prendia o capital, que pôde desenvolver, em um ritmo e em um grau jamais vistos, potencialidades tecnológicas inteiramente novas, para as quais não possuía liquidez, exigindo, assim, que o Estado dirigisse os fundos públicos a seu financiamento. Dessa maneira, a economia passou da forma industrial à forma chamada pós-industrial, na qual a ciência e a técnica se tornaram forças produtivas diretas.

Se regressarmos, agora, ao texto que comentávamos e, em lugar de supor uma “relação de proximidade” ou uma “interação” entre o simbólico e o econômico, compreendermos que houve absorção do

³⁵ OLIVEIRA, Francisco de. *Os direitos do antivalor. A economia política da hegemonia imperfeita*, op. cit.

simbólico pelo econômico, também compreenderemos por que essa absorção dá origem à expressão “sociedade do conhecimento”. Com ela, pretende-se indicar que a economia contemporânea se funda sobre a ciência e a informação, graças ao uso competitivo do conhecimento, da inovação tecnológica e da informação nos processos produtivos e financeiros, bem como de serviços como a educação, a saúde e o lazer. Ora, é sugestivo, nessa expressão, que a palavra “sociedade” seja tomada como sinônimo de economia, e a palavra “conhecimento” como sinônimo de força produtiva. Aliás, alguns chegam mesmo a falar em “capital intelectual” como o principal princípio ativo das empresas³⁶.

“A produtividade e a competitividade na produção informacional baseiam-se na geração de conhecimentos e no processamento de dados. A geração do conhecimento e a capacidade tecnológica são ferramentas fundamentais para a concorrência entre empresas, organizações de todos os tipos e, por fim, países. [...] O desenvolvimento econômico e o desempenho competitivo não se baseiam na pesquisa fundamental [pesquisa teórica ou básica], mas na ligação entre a pesquisa elementar e a pesquisa aplicada e sua difusão entre organizações e indivíduos. A pesquisa acadêmica avançada e um bom sistema educacional são condições necessárias, mas não suficientes, para que os países, as empresas e os indivíduos ingressem no paradigma informacional [...]. O desenvolvimento tecnológico global precisa da conexão entre a ciência, a tecnologia e o setor empresarial, bem como com as políticas nacionais e internacionais.”³⁷

³⁶ “A riqueza não reside mais no capital físico e sim na imaginação e criatividade humana”, RIFKIN, J. *La era del acceso*. Buenos Aires, Paidós, 2000. Estima-se que mais do 50% do PIB das maiores economias da Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico (OECD) encontram-se fundados no conhecimento.

³⁷ CASTELLS, M., op. cit., p. 167.

Afirma-se que, hoje, o conhecimento não se define mais por disciplinas específicas e sim por problemas e por sua aplicação nos setores empresariais. A pesquisa é pensada como uma estratégia de intervenção e de controle de meios ou instrumentos para a consecução de um objetivo delimitado. Em outras palavras, é um *survey* de problemas, dificuldades e obstáculos para a realização do objetivo, e um cálculo de meios para soluções parciais e locais para problemas e obstáculos locais. Emprega intensamente redes eletrônicas para se produzir e se transformar em tecnologia e submete-se a controles de qualidade segundo os quais deve mostrar sua pertinência social mostrando sua eficácia econômica.

Fala-se em “explosão do conhecimento”³⁸ para indicar o aumento vertiginoso dos saberes quando, na realidade, indica o modo da determinação econômica do conhecimento, pois, no jogo estratégico da competição no mercado, uma organização de pesquisa se mantém e se firma se é capaz de propor problemas novos e soluções eficazes do ponto de vista do mercado. Por isso, o conhecimento contemporâneo se caracteriza pelo crescimento acelerado e pela tendência a uma rápida obsolescência.

Se as artes já haviam sido devoradas pela indústria cultural, agora são as ciências que se encontram inteiramente absorvidas pela lógica do mercado e, com elas, todo o sistema da educação formal. Não só a pesquisa se transformou em mero *survey* (deixando de ser investigação no sentido forte do termo) e posse de instrumentos para intervir e

³⁸ Segundo cifras de J. Appleberry, citado por José Joaquín Brunner, o conhecimento de base disciplinar e registrado internacionalmente demorou 1.750 anos para duplicar-se pela primeira vez, contado desde o início da era cristã; a seguir, duplicou seu volume a cada 150 e depois a cada 50. Atualmente o faz a cada 5 anos e se estima que para o ano 2020 se duplicará a cada 73 dias. Estima-se que a cada quatro anos duplica-se a informação disponível no mundo. Todavia, assinalam os analistas, somos capazes de prestar atenção em apenas 5% a 10%. BRUNNER, José Joaquín. “Peligro y promesa: la Educación Superior en América Latina”. In: LÓPEZ SEGRERA, E. y MALDONADO, Alma (org.) *Educación Superior latinoamericana y organismos internacionales – Un análisis crítico*. Cali, Unesco, Boston College e Universidad de San Buenaventura, 2000. *Apud* TUNNEMANN, Carlos e CHAUI, Marilena. “Desafíos de la universidad en la sociedad del conocimiento”. Texto preparatório para a Conferência Mundial sobre a Educação, Unesco, 2004.

controlar alguma coisa, mas também depende diretamente dos investimentos empresariais, os quais são determinados pelo jogo estratégico da competição no mercado, de maneira que os pesquisadores são mantidos e se firmam somente se são capazes de propor áreas de problemas, dificuldades, obstáculos sempre novos, o que é feito pela fragmentação de antigos problemas em novíssimos microproblemas, sobre os quais o controle parece ser cada vez maior. E, como a sobrevivência depende dos investimentos, a competição, o segredo, o ocultamento de metodologias e resultados tornam-se práticas com que os cientistas avalizam a ideologia liberal da racionalidade da guerra de todos contra todos e da vitória do mais apto (no caso, do mais esperto).

Que se passa no plano da comunicação?

Como escreve Caio Túlio Costa³⁹, houve não só a expansão da tecnologia analógica, mas, em menos de duas décadas, o salto para a tecnologia digital, a explosão da telefonia celular e a multiplicação das maneiras de comunicação, com a possibilidade de interação entre redes de computador, e “um aumento exponencial na velocidade de transmissão de dados, sob qualquer plataforma – celular, rádio, satélite, fibra de vidro ou mesmo fio de cobre”. Dessa forma, os dados passaram a trafegar nas redes de comunicação passando de mil para milhões de *bytes*.

A tecnologia do sistema digital modifica totalmente a forma da comunicação, pois pode integrar em um único sistema de distribuição e recepção a televisão, a internet, o cinema, a telefonia de voz e imagem, redes de dados, distribuídos pela casa ou pelo escritório para cada aparelho receptor: “televisão de alta definição, telefone fixo ou celular, tela de cinema, microondas e até geladeira, tudo regulado via internet... Cada canal de seus infindáveis canais vai permitir uma aplicação diferente”⁴⁰. Não causa espanto que com-

³⁹ COSTA, Caio Túlio. “Modernidade líquida, comunicação concentrada”, artigo inédito de julho de 2005. Este texto foi publicado parcialmente na página eletrônica do Observatório da Imprensa: <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=351IPB012>. Ali se informa também que o artigo será publicado na *Revista da USP* nº 66 (no prelo).

⁴⁰ Idem, *ibidem*, p. 10.

panhias de produtos eletrônicos e empresas de telecomunicações estejam em disputa para controlar esse negócio de ponta a ponta.

Em outras palavras, o sistema digital produz um salto naquilo que surgiu na segunda metade da década de 1990, a chamada *multimídia*, sistema de comunicação que integra diferentes veículos de comunicação e seu potencial interativo. A *multimídia*

“estende o âmbito da comunicação eletrônica para todos os domínios da vida: da casa ao trabalho, das escolas aos hospitais, do entretenimento às viagens. Em meados dos anos 90, governos e empresas do mundo inteiro empenharam-se numa corrida frenética para a instalação do novo sistema, considerado uma ferramenta de poder, fonte potencial de altos lucros e símbolo de hipermodernidade”⁴¹.

Nenhum país tinha condições para, sozinho, dar forma ao sistema *multimídia*, uma vez que, em função da escala dos investimentos em infra-estrutura, os governos não dispunham de recursos para atuar com independência. Formaram-se consórcios empresariais regionais/globais, com a fusão de companhias telefônicas, operadoras de tv a cabo, operadoras de transmissão de tv por satélite, estúdios de cinema, gravadoras de discos, editoras, jornais, empresas de computadores e provedores da internet, além de novas formas de integração tecnológica (como WEBTV e City Web). O desenvolvimento de um sistema *multimídia* integrado, porém, não exige apenas gigantescos investimentos em infra-estrutura e programação, mas ainda a definição do chamado “ambiente regulador” (isto é, quem manda em quem e no quê), dificultado por conflitos e litígios óbvios e previsíveis entre empresas, partidos políticos e legisladores dos governos.

“Em tais condições, só grupos poderosíssimos, resultantes de alianças entre empresas de comunicação de massa,

⁴¹ CASTELLS, M., op. cit., p. 450.

operadoras de comunicação, provedores de serviços de Internet e empresas de computadores estarão em posição de dominar os recursos econômicos e políticos necessários para a difusão da *multimídia*. Assim, haverá um sistema multinacional, porém, com toda probabilidade, será decisivamente moldado pelos interesses comerciais de uns poucos conglomerados ao redor do mundo.”⁴²

No caso da *multimídia*, pesquisas realizadas em alguns países do capitalismo central indicam que a chamada “casa eletrônica” enfatiza dois traços de um novo modo de vida: a centralidade da casa e o individualismo.

Centralidade da casa: aumentou o tempo passado em casa, pois praticamente tudo pode ser feito sem sair do domicílio (compras, pagamentos, correspondência, várias modalidades de trabalho e as informações sobre os acontecimentos, dos quais não se precisa ou não se quer participar) e os principais gastos da família são dirigidos à aquisição de aparelhos que permitam não sair de casa.

Individualismo: os aparelhos portáteis levam cada membro da família a organizar seu próprio espaço e seu próprio tempo – o microondas favorece refeições solitárias, reduzindo as refeições familiares coletivas; o telefone celular e o microcomputador permitem conversas no isolamento de um cômodo, sem a presença de outros membros da família. Além disso, com a baixa dos preços de aparelhos de rádio, televisão, *videogames* e aparelhos de som para CD, todos eles equipados com um sistema individual para a audição, cada membro da família pode compor seu próprio mundo audiovisual à parte dos outros.

Havíamos notado que a marca principal no neoliberalismo é o encolhimento do espaço público e o alargamento do espaço privado. Esse alargamento se manifesta não somente no plano econômico, isto é, na concentração oligopólica das empresas de comunica-

⁴² Idem, *ibidem*, p. 453.

ção, mas também na forma da sociabilidade: a “centralidade da casa” exprime exatamente a ampliação do espaço privado.

Havíamos observado também que a condição pós-moderna é inseparável do elogio da intimidade que, nos meios de massa, reforça o narcisismo. O “individualismo”, mencionado nas pesquisas, exprime uma cultura e uma sociedade narcisistas.

Outras pesquisas indicam o crescimento da estratificação social entre os usuários: ou seja, o peso das diferenças de classe, etnia e gênero, pois o acesso à multimídia depende não só de condições econômicas (dinheiro, infra-estrutura física da casa, disponibilidade de tempo) mas também de condições educacionais e culturais (conhecimento de várias línguas, conhecimentos gerais básicos para poder buscar informações e formas de interação entre elas), de sorte que surgem dois tipos de usuários, o que é capaz de ação seletiva e interativa e o que só é capaz de recepção de pacotes enviados pelo emissor. Em outras palavras, a multimídia reforça a exclusão social (do ponto de vista econômico) e a hierarquia (do ponto de vista social e cultural).

A multimídia potencializa um fenômeno que já tínhamos frisado ao nos referirmos à televisão, qual seja, a indistinção entre as mensagens e entre os conteúdos. Como todas as mensagens estão integradas em um mesmo padrão cognitivo e sensorial, uma vez que educação, notícias e espetáculos são fornecidos pelo mesmo meio, os conteúdos se misturam e se tornam indiscerníveis. Essa mescla dos conteúdos é agravada e reforçada pela encenação: programas educativos em forma de *videogames*, notícias em forma de espetáculo, transmissão de sessões do Poder Legislativo ou do sistema judiciário como se fossem novelas, jogos esportivos como se fossem coreografias de dança etc. Em suma, como nas mídias tradicionais, o simbólico é devorado pelas imagens, os contextos semânticos são fragmentados e unificados com a mistura de sentidos aleatórios.

Essa situação é ainda mais agravada com a chamada televisão digital, que instaura a “convergência na comunicação”, isto é, todos os meios em um único suporte de distribuição. A indústria da mídia “utilizará necessariamente a informática (tanto no *hardware* quan-

to no *software*), o conteúdo e a arte (na informação e no entretenimento) e as tecnologias de distribuição (no ar ou nas fibras)”.⁴³

Finalmente, a multimídia unifica em um único universo digital manifestações culturais distintas no espaço e no tempo, diferentes por sua origem (classes sociais, nacionalidades, etnias, religiões, Estados, centros de pesquisa etc.), diversas por seu conteúdo e sua finalidade (informação, educação, entretenimento, política, artes, religião), dando origem à cultura virtual.

Conhecemos a distinção entre virtual e real. Virtual é o que existe sem estar diretamente presente ou dado em nossa experiência. Ausente como um dado, está presente como condição de nossa experiência (por exemplo, só podemos ver as coisas graças à profundidade, mas não a vemos; ela é uma presença invisível, aquilo que não vemos, mas que é condição para nossa visão). Virtual é também o que existe como uma possibilidade que pode concretizar-se (por exemplo, uma escultura pode estar virtualmente em um pedaço de mármore e pode concretizar-se graças ao trabalho do escultor). Real é o que existe de fato, podendo ser dado diretamente em nossa experiência ou ao nosso pensamento, ainda que, freqüentemente, seja dado de maneira deformada, incompleta e ilusória (como na ideologia). Vimos que a cultura, em sentido amplo, é criação de símbolos e estes exprimem nossa relação com o que está ausente, presentificam uma ausência (a linguagem presentifica seres ausentes ao nomeá-los, isto é, as palavras são símbolos que tornam presente o que está ausente; nas religiões, os ritos e cerimônias são símbolos ou atos simbólicos que presentificam as divindades ausentes; o trabalho é uma prática que produz ou torna presente algo que não existia, e o produto exprime, isto é, simboliza o produtor – por isso, no trabalho alienado, que produz mercadorias, o que é simbolizado não é o trabalhador e sim o capital). A cultura é, portanto, uma ordem simbólica e opera com a distinção entre presença ou realidade e ausência ou virtualidade.

Ora, a peculiaridade da multimídia está em que ela produz “realidade virtual” ou “virtualidade real”, ou seja, torna indistintos os dois

⁴³ COSTA, Caio Túlio, op. cit., p. 10.

aspectos que a cultura sempre distinguiu, pois essa distinção é essencial a ela como ordem simbólica. O que é o sistema de comunicação multimídia?

“É um sistema em que a própria realidade (ou seja, a experiência simbólica/material das pessoas) é inteiramente captada, totalmente imersa em uma composição de imagens virtuais no mundo do faz-de-conta, no qual as aparências não apenas se encontram na tela comunicadora da experiência, mas se transformam em experiência. Todas as mensagens de todos os tipos são incluídas no meio porque fica tão abrangente, tão diversificado, tão maleável, que absorve no mesmo texto de multimídia toda a experiência humana, passada, presente e futura, como em um ponto único do universo.”⁴⁴

Em outras palavras, o sistema multimídia, expressão da pós-modernidade, potencializa a atopia e a acronia, que já haviam sido a marca da antiga televisão. O espaço se torna um “fluxo de imagens” e o tempo se torna intemporal. Ao fazê-lo, destrói a ordem simbólica da cultura, pois uma “virtualidade real” ou uma “realidade virtual” pressupõem que a distinção entre presença e ausência se reduza a estar presente ou estar ausente na rede ou no sistema multimídia. Anteriormente, a TV era o mundo. Agora, o mundo é a rede multimídia, confirmando o dito de Marx de que, no modo de produção capitalista, “tudo o que é sólido desmancha no ar”.

VIII. A QUESTÃO CENTRAL: OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO COMO PODER

Podemos focalizar a questão do exercício do poder pelos meios de comunicação de massa sob dois aspectos principais, quais sejam, o econômico e o ideológico.

⁴⁴ CASTELLS, M., op. cit., p.459.

Do ponto de vista econômico, os meios de comunicação são empresas privadas, mesmo quando, como é o caso do Brasil, rádio e televisão são concessões estatais, pois estas são feitas a empresas privadas; ou seja, os meios de comunicação são uma indústria (a indústria cultural) regida pelos imperativos do capital. Tanto é assim que, sob a ação da forma econômica neoliberal ou da chamada globalização, a indústria da comunicação passou por profundas mudanças estruturais, pois “num processo nunca visto de fusões e aquisições, companhias globais ganharam posições de domínio na mídia”⁴⁵. Além da forte concentração (os oligopólios beiram o monopólio), também é significativa a presença, no setor das comunicações, de empresas que não tinham vínculos com ele nem tradição nessa área. O porte dos investimentos e a perspectiva de lucros jamais vistos levaram grupos proprietários de bancos, indústria metalúrgica, indústria elétrica e eletrônica, fabricantes de armamentos e aviões de combate, indústria de telecomunicações a adquirir, mundo afora, jornais, revistas, serviços de telefonia, rádios e televisões, portais de internet, satélites etc.

⁴⁵ COSTA, Caio Túlio, op. cit., p. 1. Existem sete grandes corporações globais: Disney, Time Warner, Sony, News Corporation, Viacom, Vivendi-Universal e Bertelsmann – norte-americanas, europeias e japonesas. Como satélites, há 70 empresas de mídia relacionadas com os sete conglomerados, de maneira direta ou indireta, e são nichos de mercado nacionais ou regionais (quase metade são norte-americanas e outra metade são japonesas e europeias). Entre as latino-americanas, estão: Televisa (México), Globo (Brasil), Clarín (Argentina) e Cisneros (Venezuela). Vale lembrar que essa situação está em constante mudança. No caso do Brasil, até os anos 1990, dez grupos familiares controlavam a quase totalidade dos meios de comunicação: Marinho (Globo), Abravanel (SBT), Bloch (Manchete), Civita (Abril), Frias (Folha de S.Paulo), Levy (Gazeta Mercantil), Mesquita (O Estado de São Paulo), Nascimento Brito (Jornal do Brasil), Saad (Bandeirantes) e Sirotsky (Rede Brasil). A crise econômica do início do século e as mudanças constitucionais (permissão da participação de capital estrangeiro e de pessoa jurídica) derrubaram quatro grupos, restando Abravanel, Civita, Frias, Marinho, Saad e Sirotsky. O grupo Abril vendeu 13% de suas ações a fundos norte-americanos; o grupo Globo vendeu 36% do capital da NET para a Telmex e tornou-se sócio minoritário da Sky Brasil (do australiano Murdoch), o grupo Folha cedeu 20% de todo seu capital para a Portugal Telecom, que anteriormente era sua sócia na operação de internet, a UOL. Além disso, empresas totalmente estrangeiras praticam jornalismo no país por meio da comunicação eletrônica.

Essas mudanças nos fazem compreender que o poder econômico, graças ao qual os meios de comunicação instituem o espaço e o tempo públicos, não é exercido por agentes que deliberam e agem em vista de seus próprios interesses e fins particulares. Como observam com grande pertinência Maria Rita Kehl e Eugênio Bucci⁴⁶, o sujeito do poder não são os proprietários dos meios de comunicação, nem os Estados, nem grupos e partidos políticos, mas simplesmente (e gigantescamente) o próprio capital. O poder midiático, escrevem eles, é um “mecanismo de tomada de decisões que permite ao modo de produção capitalista, transubstanciado em espetáculo, sua reprodução automática”. Os proprietários dos meios de comunicação são suportes do capital. Evidentemente, não se trata de negligenciar o poder econômico dos senhores dos conglomerados midiáticos nem sua força para produzir ações ou efeitos sociais, políticos e culturais. No entanto, em um nível mais profundo, trata-se de compreender, como mostram as análises de Kehl e Bucci (reatando laços com as de Benjamin, Adorno e Horkheimer) que essas ações *exibem* poder, mas não o *constituem*, pois sua constituição encontra-se no modo de produção do capital.

Do ponto de vista ideológico, podemos assinalar uma situação semelhante, tomando como referência a análise de Claude Lefort sobre a ideologia contemporânea como ideologia invisível⁴⁷. Assim como o poder econômico *aparece* localizado nos proprietários das empresas da indústria da comunicação, mas *é* o poder ilocalizado do capital, assim também, mas de maneira invertida (já que estamos no campo da ideologia), as representações ou imagens que constituem a ideologia *aparecem* desprovidas de localização, embora *estejam* precisamente localizadas nos centros emissores da comunicação.

A ideologia burguesa, tal como apresentada por Marx, assim como a ideologia totalitária tinham a peculiaridade de indicar quem eram

⁴⁶ KEHL, Maria Rita e BUCCI, Eugênio. *Videologia*. São Paulo, Boitempo, 2005.

⁴⁷ LEFORT, Claude. “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”. In: *As formas da história*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

seus autores ou agentes, ou seja, a burguesia (que proferia um discurso construído e articulado pela idéias produzidas pelos intelectuais pequeno-burgueses) e, no caso do totalitarismo, o Estado (que falava em nome do social e do povo, graças às representações construídas pelo partido). Tanto o discurso burguês como o discurso totalitário eram proferidos do alto e pretendiam ser discursos sobre o social e para o social. A ideologia contemporânea, escreve Lefort, é invisível porque não parece construída nem proferida por um agente determinado, convertendo-se em um discurso anônimo e impessoal, que parece brotar espontaneamente da sociedade como se fosse o *discurso do social*:

“O rádio, a televisão, o cinema, os jornais e as revistas de divulgação tornam viáveis sistemas de representação que seriam impossíveis sem eles. Com efeito, para que a ideologia possa ganhar generalidade suficiente para homogeneizar a sociedade no seu todo é preciso que a mídia cumpra seu papel de veicular a informação não de um pólo particular a outro pólo particular, mas de um foco central circunscrito que se dirige ao todo indeterminado da sociedade. Com os debates públicos virando espetáculos e discutindo tudo: economia, política, arte concreta, sexo, educação, música pop, arte clássica e contemporânea, do gênero mais nobre ao mais trivial, cria-se a imagem de uma reciprocidade entre emissor e receptor, que deve aparecer como reciprocidade verdadeira e definida nas relações sociais.

Essa imagem é duplamente eficaz, pois, ao mesmo tempo, exalta a comunicação, independente de seu conteúdo e de seus agentes, e simula a presença de pessoas. [...] A eficácia do discurso veiculado pelos meios de comunicação decorre do fato de que ele não se explicita senão parcialmente como discurso político e isso lhe confere generalidade social. São as coisas do cotidiano, as questões da ciência, da cultura que sustentam a representação imagi-

nária de uma democracia perfeita, na qual a palavra circula sem obstáculos⁴⁸.

Como determinar o lugar social em que as representações ideológicas ou o imaginário ideológico são efetivamente produzidos? Pensamos que a ideologia invisível só se torna compreensível como exercício de poder se a consideramos por outro prisma, aquele que temos denominado com a expressão *ideologia da competência*. Ou seja, a peculiaridade da ideologia contemporânea está no seu modo de aparecer sob a forma anônima e impessoal do discurso do conhecimento, e sua eficácia social, política e cultural funda-se na crença na racionalidade técnico-científica. Em outras palavras, o discurso ideológico pode aparecer como discurso do social porque o social *aparece* constituído e regulado por essa racionalidade.

Quando nos referimos aos vários procedimentos empregados pela mídia – entrevistas, jornalismo opinativo e assertivo, programas de auditório e esportivos, telenovelas, noticiários –, indagamos quem era o sujeito da comunicação e pudemos observar que o sujeito é sempre o próprio meio de comunicação (o entrevistador, o jornalista, o repórter, o animador, o locutor e, evidentemente, a câmera e a direção do programa). Quando passamos às novas e mais recentes tecnologias de comunicação, observamos a transformação da ciência e da técnica em forças produtivas e o surgimento da “sociedade do conhecimento”, isto é, da identidade entre poder e informação. Nos dois casos, o discurso tem a forma de um discurso do conhecimento e em ambos está em ação a ideologia da competência.

A ideologia da competência pode ser resumida da seguinte maneira: não é qualquer um que pode em qualquer lugar e em qualquer ocasião dizer qualquer coisa a qualquer outro. O discurso competente determina de antemão quem tem o direito de falar e quem deve ouvir, assim como predetermina os lugares e as circunstâncias em que é permitido falar e ouvir, e, finalmente, define previa-

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 320-321.

mente a forma e o conteúdo do que deve ser dito e precisa ser ouvido. Essas distinções têm como fundamento uma distinção principal, aquela que divide socialmente os detentores de um saber ou de um conhecimento (científico, técnico, religioso, político, artístico), que podem falar e têm o direito de mandar e comandar, e os desprovidos de saber, que devem ouvir e obedecer. Em uma palavra, a ideologia da competência institui a divisão social entre os competentes, que sabem, e os incompetentes, que obedecem.

Enquanto discurso do conhecimento, essa ideologia opera com a figura do especialista. Os meios de comunicação não só se alimentam dessa figura, mas não cessam de instituí-la como sujeito da comunicação. O especialista competente é aquele que, no rádio, na tv, na revista, no jornal ou no multimídia, divulga saberes, falando das últimas descobertas da ciência ou nos ensinando, por exemplo, à maneira do resenhista (de que falamos no início), como escrever um livro ou um artigo. O especialista competente nos ensina a bem fazer sexo, jardinagem, culinária, educação das crianças, decoração da casa, a ter boas maneiras, a usar roupas apropriadas em horas e locais apropriados, como amar Jesus e ganhar o céu, meditação espiritual, como ter um corpo juvenil e saudável, como ganhar dinheiro e subir na vida. O principal especialista, porém, não se confunde com nenhum dos anteriores, mas é uma espécie de síntese, construída a partir das figuras precedentes: é aquele que explica e interpreta as notícias e os acontecimentos econômicos, sociais, políticos, culturais, religiosos e esportivos, aquele que devassa, eleva e rebaixa entrevistados, zomba, premia e pune calouros – em suma, o “formador de opinião” e o “comunicador”. Ideologicamente, portanto, o poder da comunicação de massa não é igual ou semelhante ao da antiga ideologia burguesa, que realizava uma *inculcação* de valores e idéias. Dizendo-nos o que devemos pensar, sentir, falar e fazer, afirma que nada sabemos e seu poder se realiza como *intimidação* social e cultural.

Todavia, é preciso compreender o que torna possível essa intimidação e a eficácia da operação dos especialistas. O que as possibilita é, de um lado, a presença cotidiana (explícita ou difusa), em

todas as esferas de nossa existência, da competência como forma que confere sentido racional às divisões, assimetrias, desigualdades e hierarquias sociais – em suma, a interiorização da ideologia pela sociedade; e, de outro, sua manifestação reiterada e perfeita na estrutura dos meios de comunicação, que, por meio do aparato tecnológico, da atopia e da acronia, e dos procedimentos de enunciação e de persuasão, aparecem com a capacidade mágica de fazer acontecer o mundo. Ora, essa capacidade é a competência suprema, a forma máxima do poder: o de criar a realidade. E esse poder é ainda maior (igualando-se ao divino) quando, graças a instrumentos técnico-científicos, essa realidade é virtual ou a virtualidade é real. O poder ideológico-político se realiza como produção de simulacros.

ANEXO

I. PASSEIO PELO PAÍS DAS PALAVRAS

Há no grego três palavras para significar imagem: *eidolon*, *eikon* e *phantásmá*; no latim, há uma: *imago*.

Eidolon deriva do verbo *eidô*. Esse verbo possui dois sentidos principais. Em um primeiro sentido, significa ver, examinar, representar e ver-se, fazer-se ver, representar-se, mostrar-se. Desse verbo vem *eidós*, idéia, entendida como objeto de uma percepção e, filosoficamente, como objeto de uma visão intelectual que apreende a essência ou realidade de uma coisa. Em seu outro sentido, o verbo *eidô* significa parecer, ter a aparência de, ter o ar de, fingir, fazer-se semelhante a. É desse segundo sentido que deriva *eidolon*: imagem, aparência, reprodução, ídolo, retrato, imagem refletida, imagem concebida pela imaginação, pintura, escultura, imagem dos sonhos.

Assim, do mesmo verbo provêm duas palavras diferentes: idéia e imagem. Qual a diferença entre elas? De acordo com vários filósofos gregos, o *eidós*/idéia é a própria coisa que se faz presente ao pensamento – ela é diretamente vista ou compreendida pelo olho do espírito; em contrapartida, no *eidolon*/imagem, é a coisa tal como

chega a um sujeito através de um intermediário, isto é, de um *meio*, ou seja, a coisa precisa da mediação da imagem para ser percebida; a imagem atua sobre nossos órgãos dos sentidos a fim de que a coisa seja percebida. Em latim, meio se diz *medium* e, no plural, *media*, os meios. É essa palavra latina que aparece na expressão inglesa *mass media* (cuja pronúncia, em inglês, é *mídia*), que, literalmente, significa dar a perceber as coisas por intermédio de imagens visuais e sonoras, isto é, por meio de signos ou sinais.

Eikon vem do verbo *eikô*, que significa ser semelhante a, assemelhar-se, parecer bom ou conveniente, dar a impressão de, ser verossímil, verossimilhante, provável. *Eikon* é a imagem que, por meio da semelhança ou da similitude, reproduz a coisa: retrato, quadro, pintura, escultura, imagem refletida na água ou no espelho. É o ícone.

Eidolon, imagem ou ídolo, é a imagem referida ao sujeito que vê, contempla, observa, conhece – em outras palavras, é a imagem produzida pelos órgãos dos sentidos. É a face subjetiva da imagem. *Eikon*, imagem ou ícone, é a imagem referida à própria coisa reproduzida, espelhada, refletida – em outras palavras, é a coisa em imagem, sua face objetiva. Em ambos os casos, porém, dois traços caracterizam a imagem. O primeiro refere-se à aparência externa de uma coisa. O segundo exige um meio ou um mediador para dar-se ao sujeito, nunca se oferecendo diretamente, “em pessoa”, mas por meio de outra – o *eidolon* precisa da mediação dos órgãos dos sentidos; o *eikon* precisa de materiais ou de instrumentos que reproduzam a figura da coisa.

Phantásma pertence à família do substantivo *pháos*, a luz, e do verbo *phaino*, que significa fazer brilhar, fazer aparecer, mostrar, mostrar-se, manifestar, manifestar-se, dar a conhecer, guiar, explicar, mostrar o caminho. *Phaedo* é o sol; *ta phaea* são os olhos. *Phainomenón*, fenômeno, é o visível, o manifesto, o claro. *Phantásia* é a imaginação como construção de imagens a partir da percepção. *Phantásma* é a imagem percebida que permanece em nós, vinda diretamente da coisa percebida e guardada na *phantásia*.

Embora *eidolon*, *eikon* e *phantásma* sejam imagens, há duas diferenças entre a imagem que é *eidolon* e *eikon*, e a que é

phantásma. A primeira diferença: *eidolon* e *eikon* necessitam de um *medium* para reproduzir a forma de alguma coisa; o *phantásma* é a presença imediata em nós da coisa-em-imagem, sem mediação; ou seja, entre a coisa e nós nada se interpõe. A segunda diferença: *eidolon* e *eikon* estão referidos às imagens das coisas externas a nós; *phantásma*, às imagens que permanecem em nós depois da percepção das coisas externas. O *phantásma* é imagem interior e justamente por isso nada se interpõe entre ela e nós. Donde a importância que, séculos mais tarde, a psicanálise dará aos fantasmas, pois são eles que habitam nosso inconsciente e são mesmo formados por nosso inconsciente a partir de imagens percebidas e esquecidas ou censuradas.

A palavra latina *imago* significa imagem, representação, fantasma, retrato, aparência por oposição à realidade – ou seja, os romanos sintetizaram em uma única palavra todos os variados sentidos que imagem possuía em grego (por isso, a psicanálise costuma empregar indiferentemente *phantásma* e *imago*). Dela vêm os verbos *imitor* (procurar, reproduzir uma imagem, imitar) e *imaginar* (imaginar), e o substantivo *imaginatio* (a imaginação). Diferentemente das palavras gregas que mencionamos e que estão primordialmente referidas à visão ou às imagens visuais, *imago* refere-se primordialmente à imagem sonora das coisas, isto é, à palavra. Por isso, enquanto na cultura grega a imagem foi objeto da teoria do conhecimento e da psicologia, na cultura romana; seu lugar próprio foi a retórica, isto é, o campo das imagens de linguagem ou figuras de linguagem.

Há, porém, uma família de palavras latinas na qual a imagem tem como referência a visão. Trata-se da palavra *espetáculo*, que vem dos verbos latinos *specio* e *specto*. *Specio*: ver, observar, olhar, perceber. *Specto*: ver, olhar, examinar, ver com reflexão, provar, ajuizar, acautelar, esperar. *Species* é a forma visível da coisa real, sua essência ou sua verdade – na ciência da óptica, a *species* era estudada como imagem visual. *Spectabilis* é o visível; *speculum* é o espelho; *spectator*, o que vê, observa, espectador; *spectrum* é aparição irreal, visão ilusória; *speculare* é ver com os olhos do

espírito e *spetaculum* é a festa pública. Espetáculo pertence ao campo da visão. Dessa família de palavras, a língua inglesa guardou a lembrança, pois nela a palavra óculos se diz *spectacles*. E nossas línguas acabaram por unificar a palavra grega *phantásma* e a palavra latina *spectrum* para significar o fantasma ou o espectro como aparição, geralmente ilusória ou irreal.

Simulacrum é uma palavra latina que vem de *similis*, que significa o semelhante. De *similis* vêm as palavras *simul*, fazer junto, mas também competir, rivalizar, e *similitudo*, semelhança, analogia, comparação. De *similis* vem o verbo *simulare*, que significa representar exatamente, copiar, tomar a aparência de; este último significado leva o verbo a significar também fingir, simular. Ou seja, *simulacrum* tanto pode significar uma representação ou cópia exata como um fingimento, uma simulação. Esse duplo sentido aparece em nossa língua quando dizemos, por exemplo, que o cientista faz uma simulação do fenômeno, isto é, procura representá-lo por meio de experimentos que ofereçam imagens que o expliquem exatamente; e quando dizemos que alguém é hipócrita ou falso porque é um simulador. *Simulacrum* é a imagem por representação (pintura, escultura, imagem no espelho). É o simulacro. Em outras palavras, o simulacro é a imagem de uma imagem percebida, ou seja, passamos da percepção da imagem de uma coisa à sua representação ou reprodução em uma outra imagem, como na pintura, na escultura, no retrato. O espelho não nos dá nossa imagem percebida e sim um duplo dela, seu simulacro, como é evidente para a pessoa que nos olha quando olhamos um espelho: a outra pessoa vê nossa imagem (isto é, vê nossa figura em carne e osso) e a duplicação de nossa imagem no espelho.

II. BREVE REFERÊNCIA ÀS PRIMEIRAS TEORIAS DO CONHECIMENTO

Três grandes teorias do conhecimento foram elaboradas pela filosofia a partir dessas palavras. Em todas essas teorias surgirá uma concepção do ato de conhecer que permanecerá em toda a história

posterior da filosofia e das ciências: nela e com elas a visão é o centro e a forma canônica do conhecimento e da verdade. Aliás, não custa lembrar, em primeiro lugar, que a palavra teoria vem do grego *theoría* e significa contemplação; e, em segundo, que a filosofia elaborou uma concepção da verdade identificando-a com a evidência, termo que vem do latim, *evidentia*, derivado do verbo *videre*, ver. Evidência significa ver completa, plena e perfeitamente alguma coisa tal como ela é. A verdade é uma evidência porque é o olhar intelectual que vê plena e perfeitamente o que uma coisa é em si mesma, em sua essência e em sua realidade.

A primeira teoria é a de Platão, que transforma em oposição a diferença entre *eidolon* e *eidós*, ou seja, *eidolon* é a imagem sensorial e se opõe a *eidós*, a idéia, conhecida apenas pelo espírito ou pelo intelecto. O platonismo toma o *eidolon* e o *eikon* como imagens sensoriais formadas pelas coisas em nossos órgãos dos sentidos e as considera o conhecimento da mera aparência da realidade, opondo-as ao *eidós* ou à idéia, que é o conhecimento verdadeiro das essências das coisas; recusa, assim, que o conhecimento por imagens (a percepção e a imaginação) possa ser verdadeiro. Vem, portanto, de Platão a oposição entre imagem e idéia, aparência e essência, falsidade e verdade.

Para explicar essas oposições, em uma de suas obras, a *República*, Platão apresenta uma alegoria, conhecida como Alegoria (ou mito) da Caverna, na qual narra o percurso feito por um homem que sempre viveu preso em uma caverna, onde via apenas as sombras das coisas, mas conseguiu quebrar os grilhões e fugir. Ao sair da caverna, esse homem fica ofuscado pela luz do sol, mas aos poucos se acostuma com ela e descobre que pode ver as próprias coisas, e que só pode vê-las graças à luz solar. Da mesma maneira, diz Platão, somos como prisioneiros da caverna – a caverna é nosso corpo e as opiniões que formamos das coisas a partir de suas imagens sensoriais –, mas dela podemos escapar, indo em direção à verdadeira luz, a do bem, que ilumina as idéias ou essências das coisas, vistas pelo olho de nosso espírito.

A segunda teoria é a de Aristóteles, que toma o *eidolon* e o *eikon* como a primeira forma que uma idéia tem em nosso espírito, na me-

dida em que nossas idéias nascem da sensação e da percepção das coisas, isto é, têm como ponto de partida as imagens. Nessa teoria, o conhecimento por imagens não deve ser abandonado e sim compreendido, pois é a etapa inicial, preparatória e necessária do conhecimento por idéias. Tornar-se-á célebre a afirmação aristotélica de que nada se encontra no intelecto que não tenha passado primeiro pela sensação, com exceção do próprio intelecto, o qual é conhecido diretamente e por si mesmo, sem referência às sensações.

Finalmente, opondo-se ao platonismo, surge a teoria de Epicuro e Lucrécio, para os quais todo conhecimento é sensação e composição de sensações – uma idéia nada mais é do que uma composição de imagens sensoriais. De acordo com esses dois filósofos, a imagem é uma fina película que as coisas emitem incessantemente – essa película é a coisa duplicada em imagem. Lucrécio, que é latino, chama essa película de *simulacrum*, no primeiro sentido desta palavra, isto é, representação ou cópia exata de uma coisa. A película ou o *simulacrum* é o *medium* ou a mediação entre nós e as coisas, reproduzindo a figura e as qualidades da coisa que a emite. As películas ou *simulacra* se desprendem incessantemente das coisas, ficam soltas no ar e quando encontram nosso corpo produzem a sensação e a percepção, isto é, imagens visuais, sonoras, táteis, olfativas e gustativas; a composição dessas imagens nos dá a percepção completa da coisa. Se todo conhecimento é feito de imagens e se as películas reproduzem as coisas, como é possível o erro? Este decorre de dois fatos: ou as películas, que sem cessar volteiam velozmente pelo ar, encontram-se com outras e se deformam, chegando distorcidas a nossos órgãos dos sentidos, ou as películas que chegaram a nós se compõem com outras que já estavam em nós e todas se deformam – é o que acontece sobretudo no sonho (quando cremos ver e ouvir coisas que não existem realmente), nas alucinações causadas por febres (que nos fazem ver imagens assustadoras das coisas), na doença (quando, por exemplo, nosso paladar sente apenas o amargo ou ácido dos alimentos e das bebidas, não os percebendo corretamente) e na loucura (quando passamos a conviver com coisas e pessoas irreais). A distorção e a

deformação das imagens produzem a passagem do *simulacrum* ao *phantásma*: nossa fantasia cria imagens de seres inexistentes. Ora, como o *phantásma* é a imagem de algo percebido que permanece em nós, ou seja, a imagem interior que é imediatamente dada sem que nada se interponha entre ela e nós, não podemos deixar de acreditar nela. Passamos, assim, a crer na existência de seres inexistentes porque formamos interiormente imagens deles. Uma vez que as imagens percebidas estão distorcidas e deformadas e que, permanecendo em nós depois da percepção, se tornam fantasmas, estes, por seu aspecto incomum ou inusitado, nos apavoram e aterrorizam. Desse medo, diz Lucrécio, nascem a superstição e a religião.

Com Platão, inicia-se a tradição racionalista, na qual a oposição entre imagem e realidade é concebida a partir da distinção entre aparência e essência. Enquanto os órgãos dos sentidos, por meio da sensação e da percepção, alcançam apenas as imagens das coisas e, portanto, sua aparência (em geral ilusória e deformada), a razão ou o entendimento alcança a realidade, conhecendo as idéias das coisas, isto é, suas essências ou seu sentido real, concreto e verdadeiro.

Em contrapartida, com Epicuro e Lucrécio inicia-se a tradição empirista, palavra derivada do grego *empeiria*, que significa experiência sensorial ou as sensações. Nessa tradição, não é feita oposição entre imagem e idéia – uma idéia é uma reunião ou uma composição de imagens – nem entre aparência e essência, mas apenas entre imagens ilusórias ou deformadas e imagens verdadeiras. Concebe-se o conhecimento como um processo de abstração, graças ao qual separamos nas imagens traços comuns ou propriedades comuns e estabelecemos relações entre imagens segundo sua repetição, sua contigüidade espacial ou sua seqüência temporal. Por meio das abstrações, nossa razão compõe as idéias.

Finalmente, com Aristóteles, mesclam-se empirismo e racionalismo. Em outras palavras, como os empiristas, Aristóteles considera que todo conhecimento provém da experiência sensorial ou das sensações, porém, como os racionalistas, julga que o conhecimento verdadeiro só é obtido pela razão, que ultrapassa as imagens e, por meio

das idéias, alcança a essência verdadeira das coisas.

As teorias do conhecimento elaboradas pela filosofia greco-romana, embora diferentes e até mesmo opostas, nos levam a dar atenção a algo que é comum às palavras que mencionamos aqui. Todas essas palavras estão referidas à visão e à linguagem, ou têm origem na visão ou na linguagem, ou seja, todas exprimem *atos corporais*, e até mesmo quando Platão opõe corpo e espírito, imagem e idéia, aparência e essência, concebe o ato intelectual do conhecimento tendo como modelo o olhar, ou o ato de ver. Conhecer por imagens é perceber, ou seja, imaginar é perceber, pois a percepção é simplesmente o conhecimento das imagens das coisas. Porém, imaginar também é fantasiar, pois a fantasia interioriza as imagens percebidas e, com as imagens interiores, inventa o que não existe. Assim, a imaginação surge como passiva ou reprodutora quando imaginar é perceber, e como ativa e criadora quando imaginar é fantasiar. Nos dois casos, porém, trata-se de algo que se realiza fundamentalmente no corpo, pelo corpo, com o corpo e cujo resultado é um corpo, ainda que este segundo corpo – ou o corpo-em-imagem – seja um corpo diáfano, como na música e na poesia, ou um corpo glorioso, como na pintura, na escultura, na dança. É possível, assim, ver o parentesco que sempre uniu imaginação e espetáculo.

DIREITOS HUMANOS E MEDO*

I

É interessante observar que, do ponto de vista histórico, houve coincidência entre a mutação sofrida pelo conceito e pelo sentimento do medo e a discussão filosófico-política sobre os direitos do homem.

De fato, nas sociedades aristocráticas, fundamentalmente guerreiras, o medo sempre foi articulado à covardia diante dos perigos da guerra e contraposto à coragem como virtude própria dos guerreiros, ou seja, da aristocracia. O medo, vício dos covardes, aparecia como excepcional e vergonhoso entre os aristocratas, mas como algo natural e essencial à plebe, tradicionalmente definida como covarde e temerosa. O advento da sociedade burguesa introduz a mudança dos valores éticos e sociais, transformando também a maneira de definir e de localizar o medo, que deixa de ser o vício

* Este texto é uma versão modificada de uma conferência proferida em 1988, a convite da Comissão Justiça e Paz, e publicada em FESTER, A. C. Ribeiro (org.). *Direitos Humanos e...*, São Paulo, Brasiliense, 1989.

característico da plebe para tornar-se um sentimento comum a todos os homens.

A distinção anterior entre virtudes e vícios dos grandes e virtudes e vícios dos pequenos vai se apagando e surge em seu lugar a imagem dos indivíduos iguais, sujeitos por natureza às mesmas paixões, capazes dos mesmos vícios e virtudes. Isso é compreensível em uma sociedade na qual a divisão social tende a ser ocultada pela imagem da igualdade natural de seus membros e na qual a realidade passa a alojar-se não mais na figura da comunidade, mas na do indivíduo.

Tal como Descartes universaliza a razão, ao afirmar que “o bom senso é a coisa mais bem repartida entre os homens”, assim também a sociedade burguesa universaliza as paixões, os vícios e as virtudes, resultando na afirmação de que, por natureza, todos os homens estão sujeitos ao medo. Mas não só isto. A sociedade moderna, sabemos, nasce quando desaparecem tanto a imagem como a realidade da *comunidade*. Uma comunidade pressupõe e afirma: 1) sua indivisão interna; 2) a comunhão de destino, idéias, crenças e valores; 3) a identificação de todos os seus membros com a figura do governante, que encarna em sua pessoa o ser mesmo da comunidade, a qual se espelha nele, donde a idéia de que as virtudes e os vícios da comunidade dependem inteiramente das qualidades morais do governante, espelho e guia da comunidade; 4) a idéia de uma ordem comunitária fixa, natural e imutável, ou seja, a indivisão, figurada pelo governante e pela comunidade de destino, é vista como uma ordem instituída não pelos próprios homens e sim por uma força divina, sábia e transcendente que decidiu para e pelos homens qual a melhor forma de sua existência em comum e qual a melhor forma de seu governo; 5) a transcendência do poder, instituído e assegurado pela fonte divina externa, que, ao garantir a ordem, define o lugar fixo de cada membro da coletividade, designa sua função e sua virtude própria e estabelece a hierarquia interna à comunidade, hierarquia considerada a realização da vontade divina, algo natural e necessário que homem algum pode alterar; 6) a lei concebida como doação à

comunidade por Deus, que usa o governante como intermediário, isto é, o governante ou o detentor do poder é aquele que, em nome da divindade, faz a lei segundo sua vontade própria, ou como diziam os juristas medievais: “o que apraz ao rei tem força de lei”. A marca da majestade do poder está nesse fazer a lei e em julgar a todos segundo a lei, mas o governante permanece acima e fora da lei, não podendo ser julgado por ninguém. Assim, uma comunidade indivisa, encarnada na vontade e na razão da majestade do governante, desconhece a figura dos indivíduos, só conhecendo os seres humanos pelo lugar e pela função que ocupam no interior da ordem comunitária a serviço do bem comum, pois não há bem individual, em outras palavras, não há distinção entre o público e o privado. A comunidade é uma realidade orgânica, divinizada, naturalizada e praticamente imóvel ou imutável, dirigida por forças que lhe são transcendentais.

É isso que desaparece com o advento do modo de produção capitalista e da sociedade moderna ou burguesa. A marca própria da *sociedade* é que sua referência não é mais a ordem divina ou a ordem natural, nem a imagem da indivisão, nem a hierarquia de cargos, lugares e funções, nem a pressuposição do bem comum, nem a coletividade vista como uma grande família cujo pai é o governante, representante do poder do Pai divino. Sua referência é o indivíduo como átomo isolado, tornando-se necessário saber como os indivíduos isolados vieram a viver em comum, isto é, como surgiu a sociabilidade. Na busca de uma resposta a essa questão, a ideologia burguesa elaborou as teorias do contrato social e do pacto social.

A indivisão, referência da comunidade, é substituída pelos primeiros pensadores modernos pela divisão interna ou, como diz Maquiavel em *O príncipe*, toda cidade é constituída pela divisão entre dois desejos opostos: o desejo dos grandes de comandar e oprimir e o desejo do povo de não ser oprimido nem comandado. O mais importante, porém, é que a sociedade já não pode referir-se a uma força externa transcendente para explicar sua origem, sua forma, a existência do poder e da lei, a existência das desi-

gualdades e dos conflitos. Ou seja, a marca fundamental da sociedade moderna encontra-se no fato de que não pode colocar sua origem na vontade de Deus, mas é forçada a reconhecer que as relações sociais, o poder e a lei são produzidos pela própria sociedade ou pela própria ação social dos homens divididos, seja como indivíduos isolados, seja como indivíduos separados em grandes, opressores, e povo, que não deseja ser oprimido. Dessa maneira, a corrente de pensamento político nascida com Maquiavel opõe-se às teorias do contrato social ou do pacto social, teorias que viriam a ser criticadas por Marx, quando expôs as determinações econômicas do surgimento do social.

No contexto da passagem da comunidade medieval à sociedade moderna compreendemos por que o medo muda de sentido e por que será um motivo central na constituição do pensamento político moderno.

De fato, no período medieval, quando existia a comunidade com sua ordem hierárquica, isto é, o chamado direito natural objetivo entendido como ordem jurídica do mundo, instituída por Deus segundo os graus de perfeição dos seres (e assim justificando-se, por exemplo, o sistema de vassalagem, para os grandes, e o da servidão, para os pequenos), os homens dispunham de referências para pensar sua realidade como algo necessário, bom, imutável (porque sua fonte era a vontade divina), bem como possuíam referências para os seus medos: não precisavam temer mudanças (a ordem jurídica e hierárquica do mundo havia sido fixada por Deus desde a eternidade), mas tinham medo da existência de forças maléficas que quisessem mudar a comunidade, isto é, temiam o tirano e o diabo, aliás, consideravam o diabo um tirano e o tirano, um homem diabólico. Além do medo do tirano e do diabo, isto é, dos poderes perversos, os homens também tinham medo de Deus, a força que criou e que conserva a comunidade e os próprios homens. Não é casual, por exemplo, que o cristianismo defina o ateu como aquele que não tem o temor de Deus. Poder-se-ia dizer que, enquanto existia a comunidade, os medos eram muito precisos: tinha-se medo do fim da

comunidade por obra da guerra, do tirano ou do demônio; de perder os favores de Deus, cuja cólera se manifestava em castigos diante dos quais os humanos eram impotentes, cólera figurada pelos Quatro Cavaleiros do Apocalipse: fome, peste, guerra e morte; temia-se o inferno, isto é, perder a alma na eternidade; havia o temor aos detentores do poder político e teológico, já que estes, mediante uma acusação, podiam julgar alguém culpado sem direito a defesa, e aquele que fosse julgado culpado pelos representantes de Deus na comunidade estava condenado por toda a eternidade; e tinham medo de tudo quanto pudesse surgir como obra do inimigo de Deus, isto é, do demônio – feiticeiras, magos, bruxos, hereges, ateus, livres-pensadores.

O que muda com o advento da sociedade moderna? Agora, porque o social, o político e a história são percebidos como obras dos próprios homens, verifica-se também que as relações sociais não foram ordenadas por Deus ou pelo diabo (não nos esqueçamos de que, para Santo Agostinho, a comunidade dos Justos – a Igreja ou Cidade de Deus – é ordenada por Deus, porém a comunidade dos Injustos – ou Cidade dos Homens – é ordenada pelo diabo, pelo pecado, obra dos descendentes de Caim), mas nasceram da ação social de grupos divididos (na linha de Maquiavel), da reunião de indivíduos isolados (na linha das teorias do contrato social). Assim, ao lado do medo de Deus e do diabo (pois a sociedade moderna é cristã) e do medo da natureza, os homens passam a ter um medo fundamental: temem uns aos outros enquanto seres humanos. Onde as teorias políticas modernas do “homem lobo do homem” e da situação pré-política como “guerra de todos contra todos”. O medo, antes teológico-político, torna-se medo sociopolítico, medo do humano. Ou como diz Riobaldo: “Tenho medo de homem humano”.

Não só isto. Na ordem comunitária, o tempo quase era imperceptível, não só porque as mudanças ocorriam muito lentamente, mas também, e sobretudo, porque a história era interpretada teologicamente, isto é, o curso dos acontecimentos era visto como seguindo um percurso preordenado, estabelecido desde toda a

eternidade pela providência divina¹. Dessa maneira, o aspecto natural, necessário, orgânico e imutável da comunidade, a lentidão das mudanças e a teologia da história providencial tornavam o tempo pouco perceptível e pouco temível. Com a instituição da sociedade, porém, a vida social e política é percebida como resultado das ações humanas e, por outro lado, porque a marca fundamental do modo de produção capitalista é a velocidade temporal, a rapidez das mudanças e a perda contínua de referenciais fixos – como diz Marx, nesse modo de produção “tudo o que é sólido desmancha no ar” –, o tempo e a história também provocam medo. Assim, desde a Renascença, ganha maior importância a idéia da Fortuna (ou a Sorte) com a sua roda a girar, representação do tempo como acaso e contingência, que alteram inexplicavelmente a vida de cada um e da sociedade. Fortuna, como dissera Boécio, é o nome da inconstância e do inesperado. Em outras palavras, o sentimento de uma ordem necessária, fixa e imutável cede lugar à percepção da mudança incessante, sobre a qual os homens parecem não ter controle nem poder. Por isso Maquiavel dirá que Fortuna é o nome que damos à adversidade (ao Infortúnio) e à nossa própria fraqueza. E, com o desenvolvimento do capitalismo, aparecerá o esforço da ideologia burguesa para afirmar o controle humano sobre o tempo, recuperando, de maneira laica, a teologia da história providencial, isto é, a imagem do bom tempo, ou seja, a ideologia do progresso.

O surgimento da modernidade significa o advento do social como social, do político como político e do histórico como histórico. Confirmando o homem como sujeito social, político e histórico, desloca o medo fundamental para o interior da própria sociedade – para a divisão social das classes ou luta de classes – e faz nascer, simulta-

¹ A história, desde os primeiros Padres da Igreja, era concebida a partir da relação de Deus com o homem e dividida em sete eras, formando a semana cósmica: criação, queda (ou pecado original), encarnação (de Cristo), redenção, juízo final, jubileu e eternidade. A história era providencialista – a ordem do tempo foi instituída pela providência divina. Era uma epifania, isto é, a revelação da verdade no tempo. E uma teofania, isto é, a revelação de Deus no tempo.

neamente, o pensamento moderno sobre os direitos do homem e do cidadão. Conseqüentemente, as teorias políticas modernas pensam o direito como garantia jurídica, social e política contra o medo que os sujeitos sociais têm dos outros sujeitos sociais.

Sob esse aspecto, podemos traçar um paralelo entre o advento moderno do direito e a criação dos tribunais na Grécia clássica, particularmente em Atenas, como o nascimento da democracia. Sabemos que as tragédias gregas são uma reflexão da *pólis* acerca de sua própria origem como cidade dos homens e como cidade democrática. Nessa reflexão, as tragédias demarcam a diferença entre o presente democrático, regido pelas leis públicas, e o passado aristocrático, regido pela lei da família e do sangue – ou a lei do pai, que tem o poder de vida e morte sobre todos os membros da família. Por isso, nas tragédias, o crime é crime intrafamiliar, crime sangrento (parricídio e incesto no *Édipo*, infanticídio na *Ifigênia em Áulis*, fratricídio na *Antígona*, matricídio na *Oréstia*) que os deuses exigem seja vingado com um novo crime sangrento, o qual pede nova vingança e assim indefinidamente. O mundo aristocrático é o da *vendetta* familiar ordenada pelos deuses.

Ora, as tragédias são trilogias nas quais a última peça é uma reflexão sobre o desaparecimento da *vendetta* e o aparecimento do direito, com a instituição do poder democrático. Assim, na *Oréstia* de Ésquilo, os deuses Atena e Apolo, convocados para discutir com Erínias Vingadoras (protetoras divinas da família) se Orestes deve ou não matar sua mãe Clitemnestra, consideram impossível decidir como o herói deverá proceder e declaram: “Que os humanos julguem os humanos”, afirmação que vem legitimar o nascimento do direito, do tribunal e da assembléia política.

No caso da modernidade, o que se afirma é que o medo recíproco entre os homens e os crimes que cometem uns contra os outros jamais terão fim se não for instituída uma instância, separada deles e superior a eles, à qual se possa conferir o direito do exercício da coerção e da vingança impessoais, cuja consecução depende da clara definição dos direitos e deveres dos homens enquanto indivíduos vivendo em sociedade, mas também da clara

definição de a quem cabe o direito de exercer a coerção e a vingança impessoais, ou seja, os direitos do homem enquanto indivíduo são inseparáveis de seus direitos enquanto cidadão, o qual confere ao Estado o direito ao “uso legal da violência”, para citarmos Weber. A definição do direito como ação legal e impessoal do Estado é condição *sine qua non* para que os homens, livrando-se do medo recíproco, não caiam nas garras de um medo ainda mais forte, isto é, o medo da arbitrariedade do poder.

Isso não significa que antes da modernidade não houvesse teoria dos direitos dos homens – sabemos que existiu a teoria do direito natural entre os estoicos, a do direito subjetivo dos teólogos e juristas do final da Idade Média, a teoria da distinção entre direito natural e direito civil em Tomás de Aquino, só para mencionarmos alguns exemplos entre muitos. A diferença não está em desconhecer ou conhecer direitos dos homens e sim no modo de inscrição desses direitos no real.

Podemos constatar que, na versão teológico-política dos direitos subjetivos e objetivos², os homens são ditos portadores de direitos por vontade de Deus, de sorte que Deus é origem e causa dos direitos dos homens desde antes da comunidade e para que venham a viver em comunidade. Em contrapartida, na versão moderna dos direitos do homem, os homens são ditos portadores de direitos por natureza (direito natural) e por efeito da lei positiva (direito civil) instituída pelos próprios homens. Essa diferença é de grande envergadura porque nos permite compreender uma prática política inexistente antes da modernidade e que se explicita, significativamente, em ocasiões muito precisas: trata-se da prática da *declaração dos direitos*.

De fato, quando os direitos subjetivos e objetivos eram considerados frutos da vontade de Deus, não havia por que os declarar. Exis-

² Os direitos subjetivos se referiam à propriedade, sob dois aspectos: 1) porque são seres racionais, os homens possuem o sentimento inato de justiça, sabendo que se deve dar a cada um o que lhe é devido e sabendo distinguir entre o “meu” e o “teu”; e 2) cada um tem o direito à propriedade de seu corpo e de tudo quanto é necessário para conservá-lo. Os direitos objetivos derivavam da idéia de uma ordem jurídica natural imposta ao mundo por Deus; referiam-se aos deveres, às funções, aos cargos e ofícios de cada um na hierarquia da comunidade.

tiam como um fato. A prática de *declarar* direitos significa, em primeiro lugar, que não é um fato óbvio para todos os homens que eles são portadores de direitos e, por outro, que não é um fato óbvio que tais direitos devam ser reconhecidos por todos. Em outras palavras, a existência da divisão social (por exemplo, *os grandes e o povo* em Maquiavel, *as classes sociais* em Marx) permite supor que alguns possuem direitos e outros, não. A declaração de direitos inscreve os direitos no social e no político, afirma sua origem social e política e se apresenta como objeto que pede o *reconhecimento* de todos, exigindo o *consentimento* social e político de todos. Esse reconhecimento e esse consentimento dão aos direitos a condição e a dimensão de direitos *universais*.

Dissemos que a prática política da declaração de direitos ocorre em ocasiões muito precisas. De fato, na modernidade, encontramos declarações de direito em situações revolucionárias: nas revoluções inglesas de 1640 e 1688; na independência norte-americana; na Revolução Francesa de 1789; na Revolução Russa de 1917. Também encontramos a declaração de direitos no período posterior à Segunda Guerra Mundial, isto é, ao fenômeno do totalitarismo nazista e fascista, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Dessa maneira, a confirmação de que os direitos dos homens se tornaram uma questão sociopolítica está no fato de que as declarações dos direitos ocorrem nos momentos de profunda transformação social e política, quando os sujeitos sociopolíticos têm consciência de que estão criando uma sociedade nova ou defendendo a sociedade existente contra a ameaça de sua extinção. Enfim, o fato de que os direitos precisem ser declarados, e que sejam declarados nessas ocasiões, indica que há relações profundas entre os direitos humanos e a forma do poder, as definições da violência e do crime, e o medo.

II

Retornemos ao nosso ponto de partida.

Dissemos que o advento da sociedade moderna altera o sentido do medo, que se torna muito mais difuso do que antes, assume um

conteúdo não só psicológico, mas ainda sociopolítico e se manifesta como medo da violência dos indivíduos contra os indivíduos, medo do poder e medo do tempo. É nesse contexto que nasce a teoria moderna do direito natural (século xvii), afirmando que os homens são dotados de direitos por natureza e que os direitos naturais são: direito à vida ou à autoconservação, direito a tudo quanto auxilie a autoconservação dos indivíduos e direito ao pensamento e à palavra. Os autores clássicos afirmam que, por natureza, os homens são iguais e livres, mas ressalvam que, em estado de natureza, os homens não conseguem garantir seus direitos naturais; para garanti-los, recorrem ao contrato social, a partir do qual decidem alienar seus direitos naturais a uma instância soberana que os transforme em direitos civis e positivos, por meio das leis. Essa instância é o Estado. Não cabe aqui examinarmos as diferentes concepções clássicas da teoria do direito natural e civil, da teoria do contrato social e da teoria do Estado como legislador e árbitro. O ponto que nos interessa aqui é apenas aquele no qual os teóricos modernos tendem a identificar o estado de natureza com o estado do medo generalizado e a idéia de que a criação do direito civil e do Estado é um feito racional, ditado pelos interesses dos homens em face do medo da violência. Esse ponto nos interessa porque a admissão do Estado como instância racional capaz de, pelas leis e pelo direito positivo, garantir a vida, a igualdade e as liberdades dos homens articulará a teoria jurídica a três vertentes políticas antagônicas.

- vertente republicano-democrática: julga que o direito civil só poderá garantir os direitos naturais se mantiver os dados que constituem tal direito, isto é, a igualdade e a liberdade;

- vertente da monarquia constitucional: considera que somente o poder legal centralizado no monarca e nas instituições monárquicas é capaz de assegurar os direitos naturais;

- vertente absolutista: tende a apagar os direitos naturais e os civis e a assumir, perante o constitucionalismo moderno, as características da tirania.

Em outras palavras, a moderna teoria dos direitos desemboca em uma concepção jurídico-constitucional da política, que se torna o

padrão para avaliar os regimes políticos e serve para redefinir a tirania: esta, longe de ser encarada como resultado da ação demoníaca de um homem vicioso e perverso, aparece como política na qual os direitos naturais desapareceram, os direitos civis não se constituíram e a regra sociopolítica é a da opressão, entendida como apropriação privada daquilo que seria público e comum a todos os membros da sociedade. A avaliação não se refere mais às qualidades do governante e sim às das instituições sociopolíticas. Assim a noção de direito natural e civil, natural e positivo serve de medida para avaliar os regimes políticos, e não será casual que muitos teóricos distingam esses regimes segundo a presença ou ausência de medo. Dirão muitos que um regime político é livre ou republicano quando nele os cidadãos agem em conformidade com a lei porque se reconhecem como origem ou como autores das leis segundo seus direitos; e será tirânico o regime político no qual os cidadãos obedecem às leis por medo dos castigos, sendo por isso tomados como escravos, uma vez que, perante o direito, é escravo aquele que vive sob o poder de outro homem e realiza os desejos de outrem como se fossem os seus próprios.

A existência das três vertentes do pensamento político é importante para compreendermos o ressurgimento e o fortalecimento das teorias do direito natural e do direito civil nas discussões do pensamento da Ilustração, no século xviii, que, com a Revolução Francesa, levaram a afirmar que os regimes não-constitucionais eram o Antigo Regime. Este, definido como soberania da vontade pessoal do governante, caracterizado como regime de arbitrariedade, segredo (a "razão de Estado"), opressão e violência, é descrito como fundado no medo. Ao mesmo tempo, podemos compreender um fenômeno interessante, qual seja, a posição de alguns teóricos, como é o caso de Rousseau, que tenderão a ver na simples existência do poder de Estado a destruição dos direitos naturais e seu desvirtuamento pelos direitos civis, que não fariam senão transformar em lei e em direito positivo a desigualdade social, a opressão e a violência. Dessa forma, ao otimismo dos teóricos clássicos do século xvii se contrapõe o pessimismo de mui-

tos pensadores do século XVIII, que viram no Estado a impossibilidade de concretizar os direitos dos homens, pois seria instrumento da opressão dos mais fracos pelos mais fortes.

Antes de retomarmos essa problemática, que será a terceira parte de nossa exposição, examinemos o otimismo dos humanistas da Renascença e dos pensadores clássicos do século XVII. Humanistas e clássicos, como vimos, propuseram a dessacralização da realidade sociopolítica e conceberam a sociedade a partir de suas divisões internas – seja como lutas entre indivíduos, seja como diferença entre os grandes e o povo. Quer sejam contratualistas, como Hobbes, Grotius, Locke e Puffendorf, quer não sejam contratualistas, como Maquiavel, Bodin e Espinosa, quer defendam a república como regime monárquico, quer a defendam como regime democrático, os pensadores dos séculos XVI e XVII estão convencidos de que a possibilidade de vencer o medo reinante entre os homens encontra-se na satisfação de três condições: 1) no desenvolvimento da razão como vitória contra preconceitos e superstições, liberando o espírito dos homens de medos trazidos sobretudo pela religião e pela ignorância; 2) na criação do poder como poder público e legal que, nascido do consentimento de seus criadores, seja por eles respeitado e obedecido segundo padrões que eles próprios estabeleceram; 3) no reconhecimento por parte de cada homem e de todos eles, assim como pelo poder público, de que todo indivíduo nasce com direitos invioláveis, os quais ele pode ou não alienar a outros, e cujo desrespeito configura violência e opressão que os homens têm o direito de combater e vencer. Por isso, com muitos humanistas e clássicos, funda-se a idéia do direito de resistência à opressão e à violência. E uma das características mais interessantes das teorias modernas está no fato de conterem em si mesmas uma teoria do direito como direito de resistir à violência. Finalmente, outro ponto importante nessas teorias é que, em sua maioria (com exceção talvez de Puffendorf), *não constituem teorias jurídicas da política – a política instituída a partir das regras do direito – e sim teorias políticas que carregam em seu interior forte componente jurídico – a política como garantidora de direitos natu-*

rais e instituidora das regras do direito civil. São teorias que colocam os direitos naturais e os direitos civis no centro da ação política e conferem à noção de lei o papel de eliminar o medo social e político. Isto significa que a posição de um pólo político separado da sociedade – o poder político ou o Estado –, no qual ela possa superar suas divisões internas e perceber-se unificada, confere à legalidade o estatuto da legitimidade: a lei se anuncia como a visibilidade sociopolítica da justiça.

Essa perspectiva acabará levando, malgrado os próprios pensadores que inicialmente a formularam, à idéia de que onde houver medo haverá injustiça, onde houver injustiça haverá ilegalidade, onde houver ilegalidade haverá tirania e onde houver tirania haverá o direito de resistência por parte dos cidadãos, que poderão rebelar-se e restaurar a igualdade e a liberdade que os define naturalmente. Esse otimismo republicano vigorará na Revolução Francesa e sustentará a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 1789. Esse otimismo da classe burguesa ascendente desaparecerá quando, no século XIX, os movimentos populares e proletários revelarem a injustiça das leis e a inexistência concreta dos direitos declarados nas várias revoluções. Os trabalhadores são vistos como “classe perigosa” e dão medo.

III

Sabemos que um dos pontos mais importantes da discussão de Marx sobre a sociedade moderna encontra-se na questão sobre o poder. Marx indaga: como se dá a passagem da relação pessoal de dominação (existente na família sob a vontade do pai e na comunidade sob a vontade do chefe) à dominação impessoal por meio do Estado e, portanto, por meio da lei e do direito? Como se explica que a relação social de exploração econômica se apresente como relação política de dominação legal, jurídica e impessoal? Como se explica que vivamos em sociedades nas quais as desigualdades econômicas, sociais, culturais e as injustiças políticas não se apresentam como desigualdades nem injustiças porque a lei e o Estado

de Direito afirmam que todos são livres e iguais? Como explicar que as desigualdades, a exploração e a opressão, que definem as relações sociais no plano da sociedade civil, não apareçam dessa maneira nas relações políticas definidas a partir do Estado pela lei e pelo direito? Como explicar que o direito produza a injustiça? Como explicar que o Estado funcione como aparato policial repressivo, cause medo, em vez de nos livrar do medo?

Evidentemente, não cabe aqui discutirmos as respostas que Marx e outros depois dele deram ao problema. Cabe porém lembrarmos o centro da indagação de Marx, porque esclarece questões obscuras. Uma das respostas de Marx às suas próprias perguntas é bastante conhecida: a sociedade capitalista, constituída pela divisão interna de classes e pela luta entre elas, requer para seu funcionamento, a fim de recompor-se como sociedade, *aparecer* como indivisa, embora *seja* inteiramente dividida. A indivisão é proposta de duas maneiras. O primeiro ocultamento da divisão de classes se dá no interior da sociedade civil (isto é, dos interesses dos proprietários privados dos meios sociais de produção) pela afirmação de que há indivíduos e não classes sociais, de que esses indivíduos são livres e iguais, relacionando-se por meio de contratos (pois só pode haver contrato legalmente válido quando as partes contratantes são livres e iguais); assim, a sociedade civil, isto é, o mercado capitalista, aparece como uma rede ou uma teia de diferenças de interesses entre indivíduos privados, unificados por contratos. O segundo ocultamento da divisão de classes se faz pelo Estado, que, por meio da lei e do direito positivo, está encarregado de garantir as relações jurídicas que regem a sociedade civil, oferecendo-se como pólo de universalidade, generalidade e comunidade imaginárias. A resposta de Marx enfatiza que o Estado de Direito é uma abstração, pois a igualdade e a liberdade postuladas pela sociedade civil e promulgadas pelo Estado não existem. Nessa perspectiva, os direitos do homem e do cidadão, além de ilusórios, estão a serviço da exploração e da dominação, não sendo casual, mas necessário, que o Estado se ofereça como máquina repressiva e violenta, provocando medo nos sem-poder, uma vez que o Estado e o direito nada mais são do que

o poderio particular da classe dominante sobre as demais classes sociais.

A verdade das colocações de Marx transparece quando examinamos tanto a Declaração dos Direitos do Homem de 1789 como a Declaração dos Direitos Humanos de 1948, pois em ambas a propriedade privada é declarada um direito do homem e do cidadão, sem que se distingam propriedade privada individual e propriedade privada dos meios sociais de produção. Em outras palavras, não há distinção entre o direito aos bens necessários a cada um e o direito ao instrumento de exploração econômica que impede a existência do primeiro direito e torna impossível reconhecê-lo e respeitá-lo. Não sem motivo, portanto, Marx dissera que a declaração de 1789 identificava homem/cidadão e burguês. Assim, em nossas sociedades, a lei e o Estado, que devem proteger a propriedade privada, porque esta é um direito do homem e do cidadão, só poderão defendê-la contra os sem-propriedade, de sorte que a defesa do direito de alguns significa a coerção, a opressão, a repressão e a violência sobre outros, no caso sobre a maioria. Em outras palavras, a partir do momento em que a propriedade privada é definida como um direito que, abstratamente, é de todos, e, concretamente, exclui desse direito a maioria, uma vez que se trata, de fato, da propriedade privada dos meios sociais de produção, a exclusão faz que *esta* propriedade privada se encontre ameaçada. Compreendemos, então, uma ambigüidade que perpassa a definição do *crime* (violação do direito), pois este é preferencial e primordialmente definido como crime contra a propriedade, indo desde a propriedade individual do próprio corpo e da própria vida até a greve e a ocupação de terras, que atingem a propriedade privada dos meios sociais de produção. Somos forçados a reconhecer que as declarações modernas dos direitos humanos trazem consigo a violência e tornam-se fonte de medo, em vez de fonte de emancipação.

Mas não só isto.

As declarações dos direitos do homem e do cidadão afirmam que os homens são seres racionais e que são seus direitos o uso da razão, a liberdade de pensamento e de expressão, a liberdade de

opinião. Deixemos de lado o problema óbvio da censura em países democráticos, autoritários e totalitários. Indaguemos se nas sociedades contemporâneas esses direitos podem ser respeitados. Não mencionemos também a manipulação das consciências pelos meios de comunicação de massa, pelo consumo, pela indústria da opinião pública. Indaguemos se, no modo mesmo como se organiza a divisão social do trabalho, o trabalho fabril, o trabalho nas instituições de serviço público ou privado (como na saúde e na educação), esse direito pode ser respeitado. A resposta será negativa. De fato, sob os imperativos da divisão social do trabalho em manual e intelectual, sob os imperativos da divisão dita científica do trabalho fabril, sob os imperativos técnico-administrativos e burocráticos que regem a administração dos serviços públicos e privados, sob os imperativos das novas tecnologias de automação e informação (que, com velocidade vertiginosa, tornam obsoletos os saberes dos trabalhadores e os próprios trabalhadores), sob os imperativos da chamada “sociedade do conhecimento” (a ciência como força produtiva diretamente inserida na acumulação do capital), os cidadãos são diferenciados em duas grandes categorias: a dos dirigentes, que *sabem* e têm o direito ao uso da razão, e a dos executantes, considerados os que nada sabem, que não têm direito ao uso da razão. Essa divisão social entre competentes e incompetentes não fere apenas as declarações dos direitos humanos, mas também um dos mais importantes princípios na concepção moderna dos direitos: o que afirma que somente graças à razão e ao pensamento esclarecido os homens podem livrar-se do medo resultante da ignorância e da superstição.

Em nossas sociedades, a articulação entre direito e propriedade privada dos meios sociais de produção e entre direito e apropriação privada do saber e da razão como instrumentos dos meios de produção condena a maioria da sociedade ao medo. Não por acaso, muitos estudiosos mostraram como, sob a aparência da democratização do pensamento pelos meios de comunicação e de informação, o que se produziu foi uma das mais *poderosas máquinas de intimidação social*, pois os sujeitos sociais são, ao mesmo tempo,

excluídos do direito de produzir conhecimentos ou de exprimir seus conhecimentos e forçados a aceitar regras de vida ditadas pelos especialistas, possuidores dos conhecimentos, correndo o risco, caso não aceitem tal imposição, de serem considerados associiais, detrito, lixo ou perigo para a sociedade. A ideologia da competência faz crer que a política é uma técnica conhecida somente por especialistas competentes e, com isso, esvazia os direitos políticos dos cidadãos e dissemina a despolitização da sociedade.

No entanto, é preciso perceber a contradição posta para a sociedade a partir do momento em que os direitos são declarados e considerados *universais*.

Com efeito, para que a propriedade privada dos meios sociais de produção possa ser tida como um direito, é preciso que outros direitos sejam também declarados para legitimá-la. Isso explica, como dissemos anteriormente, por que as declarações não distinguem entre as várias formas da propriedade. É preciso que os não-proprietários dos meios sociais de produção também sejam considerados proprietários – do seu corpo, de sua pessoa, dos bens necessários à vida e, evidentemente, de sua força de trabalho –, sem o que os indivíduos não se acham validados para as relações firmadas em contratos, pois, como já dissemos, a relação contratual exige que as partes sejam livres e iguais, consistindo o contrato em ato livre e de consentimento entre as partes. Por outro lado, para que o mercado receba mão-de-obra qualificada é preciso assegurar o aprendizado, alguma escolarização, daí declarar-se que os homens são todos seres racionais. Ora, é preciso não esquecer que a razão afirma o direito de pensar, falar e opinar. Além disso, como o contrato de trabalho pressupõe a liberdade, os homens são declarados livres. Sendo racionais e livres, *todos* os homens, portanto, têm o direito à liberdade de pensamento, de opinião, de crença e de expressão. Porém, visto que a sociedade está dividida em classes em luta, nem todos podem exercer esse direito sem ser criminalizados – as leis de censura se encarregam da limitação do direito ao uso da razão. Mais eficaz do que a censura, no entanto, é a ideologia da competência, cuja fórmula poderia ser assim resumida: não é qualquer um que tem o

direito de pensar e dizer qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer tempo para quaisquer outros. Poderíamos prosseguir, mas isto já é o bastante. O que queremos observar é que cada direito, uma vez declarado, abre campo para a declaração de novos direitos e essa ampliação das declarações de direitos entra em contradição com a ordem estabelecida, que, a cada passo, encontra meios para bloquear ou frear o exercício de direitos declarados.

Podemos, então, dizer que as declarações de direitos *afirmam mais* do que a ordem estabelecida permite e *afirmam menos* do que os direitos exigem, e essa discrepância abre uma brecha para pensarmos a dimensão democrática dos direitos. Nessa brecha, poderemos também ver a nova relação entre medo e direitos humanos.

IV

Em uma sociedade como a brasileira, podemos falar em uma *divisão social do medo*, isto é, as diferentes classes sociais têm medos diferentes. A classe dirigente teme perder o poder e seus privilégios; a classe dominante teme perder riquezas, bens, propriedades; a classe média teme a pobreza, a proletarianização, a desordem; a classe trabalhadora teme o desemprego, a morte cotidiana, a violência patronal e policial, a queda vertiginosa na marginalidade, na miséria absoluta, a arbitrariedade dos poderes constituídos. Essa diferença dos medos é reveladora. Revela, em primeiro lugar, que os medos dos que estão no alto político, econômico e social são os de *perda de privilégios*, medos que dizem respeito aos seus *interesses*. Em contrapartida, os medos dos que estão no baixo político, econômico e social são de *queda na desumanização*, medos de perder a condição humana e por isso medos que dizem respeito aos seus *direitos*. Mais do que isto. As classes populares não chegam a falar em nome dos direitos, falam em nome de algo que é pressuposto pelos direitos e que por estes deve ser concretizado: falam em nome da *justiça*. A diferença social do medo revela, em segundo lugar, que o contraponto se realiza entre manutenção de privilégios e perda de direitos, entre o medo de perder poderio e o medo

da injustiça, e esse contraponto é, por seu turno, revelador da natureza da sociedade brasileira, isto é, que vivemos em uma sociedade profundamente autoritária.

O que é a sociedade brasileira enquanto sociedade autoritária?

É uma sociedade que conheceu a cidadania através de uma figura inédita: o senhor (de escravos)-cidadão, e que concebe a cidadania como privilégio de classe, fazendo-a ser uma concessão regulada e periódica da classe dominante às demais classes sociais, que poderá ser-lhes retirada quando os dominantes assim o decidirem.

É uma sociedade na qual as diferenças e assimetrias sociais e pessoais são imediatamente transformadas em desigualdades, e estas, em relação de hierarquia, mando e obediência (situação que vai da família ao Estado, atravessa as instituições públicas e privadas, permeia a cultura e as relações interpessoais). Os indivíduos se distribuem imediatamente em superiores e inferiores, ainda que alguém superior em uma relação possa tornar-se inferior em outras, dependendo dos códigos de hierarquização que regem as relações sociais e pessoais. Todas as relações tomam a forma da dependência, da tutela, da concessão, da autoridade e do favor, fazendo da violência simbólica a regra da vida social e cultural. Violência tanto maior porque invisível sob o paternalismo e o clientelismo, considerados naturais e, por vezes, exaltados como qualidades positivas do "caráter nacional".

É uma sociedade na qual as leis sempre foram armas para preservar privilégios e o melhor instrumento para a repressão e a opressão, jamais definindo direitos e deveres concretos e compreensíveis para todos. No caso das camadas populares, os direitos são sempre apresentados como concessão e outorga feitas pelo Estado, dependendo da vontade pessoal ou do arbítrio do governante. Situação claramente reconhecida pelos trabalhadores quando afirmam que "a justiça só existe para os ricos". Situação que também penetra em uma consciência social difusa, que se exprime no dito muito conhecido: "para os amigos, tudo; para os inimigos, a lei". Como conseqüência, é uma sociedade na qual as leis sempre foram consideradas inúteis, inócuas, feitas para ser violadas, jamais transformadas ou contestadas; e onde a transgressão popular é violenta-

mente reprimida e punida, enquanto a violação pelos grandes e poderosos sempre permanece impune.

Nessa sociedade não existem nem a idéia nem a prática da representação política autêntica. Os partidos políticos sempre tomam a forma clientelística (a relação sendo a de tutela) e, no caso das esquerdas, vanguardista (a relação sendo a de substituição pedagógica, a vanguarda “esclarecida” tomando o lugar da classe universal “atrasada”).

Disso vemos marcas profundas na vida intelectual e artística. Os intelectuais – na maioria oriundos das classes médias urbanas – oscilam entre a posição de ilustrados (definindo para si próprios o “direito ao uso público da razão”, isto é, à opinião pública) e de vanguarda revolucionária (definindo para si próprios o papel de educadores da classe trabalhadora), mas sempre fascinados pelo poder – identificado ao Estado – e pela tutela estatal, reduzindo-se a “funcionários do universal”, para usarmos a expressão de Hegel (isto é, à burocracia, como lembra Marx), embora desejassem a posição de funcionários da “Razão na História”.

É uma sociedade, conseqüentemente, na qual a esfera pública nunca chega a constituir-se como pública, definida sempre e imediatamente pelas exigências do espaço privado, de sorte que a vontade e o arbítrio são as marcas dos governos e das instituições “públicas”. Donde o fascínio dos teóricos e dos agentes da “modernização” pelos modelos tecnocráticos, que lhes parecem dotados da impessoalidade necessária para definir o espaço público. Donde também a esdrúxula designação do autoritarismo brasileiro (e latino-americano, em geral) pelos cientistas políticos, que o designaram, nos anos 1970, como “novo autoritarismo”, porque a figura do caudilho carismático populista estava ausente, sem que percebessem que o autoritarismo é social ou a forma mesma da estrutura da sociedade. É a *estrutura do campo social e do campo político que se encontra determinada pela indistinção entre o público e o privado*. Donde, também, o equívoco daqueles que apresentaram o “novo autoritarismo” como divórcio entre sociedade civil e Estado, sem levarem em conta que a *sociedade civil também está estruturada por relações de favor, tutela e dependência, imenso espelho do próprio Estado, e vice-versa*.

Conseqüentemente, é uma sociedade na qual a luta de classes é identificada apenas com os momentos de confronto direto entre as classes por iniciativa da classe trabalhadora – situação na qual é tida como “questão de polícia” –, sem que se considere sua existência cotidiana sob a iniciativa da classe dominante por meio dos salários, das técnicas de disciplina, vigilância, repressão. Dessa forma, a luta de classes não é percebida quando se realiza por meio das próprias instituições dominantes.

As disputas pela posse da terra cultivada ou cultivável são resolvidas pelas armas e pelos assassinatos clandestinos. As desigualdades econômicas atingem a proporção do genocídio (está prevista a morte de mais de 5 milhões de pessoas no Nordeste, vítimas da desnutrição e da fome absoluta). Os negros são considerados infantis, ignorantes, raça inferior e perigosos, representados na cultura letrada branca pela imagem do Arlequim; e, em uma inscrição gravada na Escola de Polícia de São Paulo, são assim definidos: “Um negro parado é suspeito; correndo, é culpado”. Os índios, em fase final de extermínio, são considerados irresponsáveis (isto é, incapazes de cidadania), preguiçosos (isto é, mal-adaptáveis ao mercado de trabalho capitalista), perigosos, devendo ser exterminados ou, então, “civilizados” (isto é, entregues à sanha do mercado de compra e venda de mão-de-obra, mas sem garantias trabalhistas porque “irresponsáveis”). E, ao mesmo tempo, desde o romantismo, a imagem índia é apresentada pela cultura letrada como heróica e épica, fundadora da “raça brasileira”. Os trabalhadores rurais e urbanos são considerados ignorantes, atrasados e perigosos, estando a polícia autorizada a parar qualquer trabalhador nas ruas, exigir a carteira de trabalho e prendê-lo “para averiguação”, caso não esteja carregando identificação profissional (se for negro, além de carteira de trabalho, a polícia está autorizada a examinar-lhe as mãos para verificar se apresentam “sinais de trabalho” e a prendê-lo caso não encontre os supostos “sinais”). Há casos de mulheres que recorrem à Justiça por espancamento ou estupro e são violentadas nas delegacias de polícia, sendo ali novamente espancadas e estupradas pelas “autoridades”. Isto para não falarmos da tortura, nas prisões, de homossexuais, prostitutas e pequenos

criminosos. Em uma palavra, as classes que a ciência política sintomaticamente chama de “subalternas” o são, de fato, e carregam os estigmas da suspeita, da culpa e da incriminação permanentes. Situação ainda mais aterradora quando nos lembramos de que os instrumentos criados para repressão e tortura dos prisioneiros políticos foram transferidos para o tratamento diário da população trabalhadora e que impera uma ideologia segundo a qual a miséria é causa de violência, as classes ditas “desfavorecidas” sendo consideradas potencialmente violentas e criminosas.

Preconceito que atinge profundamente os habitantes das favelas, estigmatizados não só pelas classes média e dominante, mas pelos próprios dominados.

“Sem sombra de dúvida, o padrão de moradia reflete todo um complexo processo de segregação e discriminação presente numa sociedade plena de contrastes acirrados. De uma forma mais ou menos acentuada, este processo passa todos os patamares da pirâmide social em que os mais ricos procuram diferenciar-se e distanciar-se dos mais pobres. Mas a favela recebe de todos os outros moradores da cidade um estigma extremamente forte, forjador de uma imagem que condensa todos os males de uma pobreza que, por ser excessiva, é tida como viciosa e, no mais das vezes, também considerada perigosa: a cidade olha a favela como uma realidade patológica, uma doença, uma praga, um quisto, uma calamidade pública.”³

³ KOWARICK, L. *Espoliação urbana*. São Paulo, Paz e Terra, 2ª ed., 1993, p. 92-93. E ainda: “O fato de ser favelado tem desqualificado o indivíduo da condição de habitante urbano, pois retira-lhe a possibilidade de exercício de uma defesa que se processa em torno da questão da moradia. Ocupante de terra alheia, o favelado passa a ser definido por sua situação de ilegalidade e sobre ele desaba o império draconiano dos direitos fundamentais da sociedade, centrados na propriedade privada, cuja contrapartida necessária é a anulação de suas prerrogativas enquanto morador. Assim, nem nesse aspecto mínimo o favelado tem aparecido enquanto cidadão urbano, surgindo aos olhos da sociedade como um usurpador que pode ser destituído sem possibilidade de defesa, pois contra ele paira o reino da legalidade em que se assenta o direito de expulsão”. *Idem, ibidem*, p. 91.

Curiosamente, tais situações não são designadas por seu verdadeiro nome, isto é, como *luta de classes* (pois se trata da dominação de classes conduzida pela classe dominante). Fato significativo do autoritarismo social, que encara essas situações como naturais ou, quando muito, na linguagem dos sociólogos, como “anomia”. Não é menos significativo que políticos e jornalistas empreguem a expressão “luta de classe” (“classe” no singular), indicando que a luta e o conflito, quando se exprimem abertamente, são um feito da violência trabalhadora ou popular.

É uma sociedade na qual a população das grandes cidades se divide entre um “centro” e uma “periferia”, o termo periferia usado não apenas no sentido espacial-geográfico, mas social, designando bairros afastados nos quais estão ausentes todos os serviços básicos (luz, água, esgoto, calçamento, transporte, escola, posto de atendimento médico). Condição, aliás, encontrada no “centro”, isto é, nos bolsões de pobreza, as favelas. População cuja jornada de trabalho, incluindo o tempo gasto em transportes, dura de 14 a 15 horas, e, no caso das mulheres casadas, inclui o serviço doméstico e o cuidado com os filhos. Em um estudo sobre leituras feitas por operárias⁴, Ecléa Bosi verificou que a maioria das mulheres casadas desejaria ler, mas que não podem realizar esse desejo por absoluta falta de tempo, em decorrência da dupla jornada, da fadiga, que as faz adormecerem sobre livros e revistas, de deficiência visual, causada pelo cansaço e pela rotina do serviço fabril; e pela falta de recursos financeiros para comprar livros, revistas e jornais.

É uma sociedade na qual a estrutura da terra e a implementação da agroindústria criaram não só o fenômeno da migração, mas figuras novas na paisagem dos campos: os sem-terra, volantes, bóias-frias, diaristas sem contrato de trabalho e sem as mínimas garantias trabalhistas. Trabalhadores cuja jornada se inicia por volta das 3 horas da manhã, quando se colocam à beira das estradas à espera de caminhões que irão levá-los ao trabalho, e termina por volta das

⁴ Bosi, Ecléa. *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias*. Petrópolis, Vozes, 1972.

6 horas da tarde, quando são depositados de volta à beira das estradas, devendo fazer longo trajeto a pé até a casa. Frequentemente, os caminhões se encontram em péssimas condições e são constantes os acidentes fatais, em que morrem dezenas de trabalhadores, sem que suas famílias recebam qualquer indenização. Pelo contrário, para substituir o morto, um novo membro da família – crianças ou mulheres – é transformado em novo volante. *Bóias-frias* porque sua única refeição – entre as três da manhã e as sete da noite – consta de uma ração de arroz, ovo e banana, já frios, pois preparados nas primeiras horas do dia. E nem sempre o trabalhador pode trazer a bóia fria, e os que não trazem se escondem dos demais, no momento da refeição, humilhados e envergonhados.

Por fim, é uma sociedade que não pode tolerar a manifestação explícita das contradições, justamente porque leva as divisões e desigualdades sociais ao limite e não pode aceitá-las de volta, nem sequer através da rotinização dos “conflitos de interesses” (à maneira das democracias liberais). Pelo contrário, é uma sociedade em que a classe dominante exorciza o horror às contradições produzindo uma ideologia da indivisão e da união nacionais, razão pela qual a cultura popular tende a ser apropriada e absorvida pelos dominantes através do *nacional-popular*.

Nesse contexto, não só podemos compreender por que existe o que chamei de divisão social do medo, mas também algo peculiar, isto é, o fato de que no Brasil, até hoje, não se conseguiu ultrapassar aquilo que foi a tônica do processo inicial da industrialização capitalista: a visão das classes populares como classes perigosas que não são caso de política e sim de polícia. Na medida em que vivemos em uma sociedade autoritária, compreende-se que o medo assuma duas direções principais: o *alto* teme o *baixo* como perigo de perda de força, privilégio, prestígio e domínio; o *baixo* teme o *alto* como pura violência, arbítrio e injustiça. *A luta de classes se exprime como medo*. Os grandes têm medo de perder o privilégio da violência e por isso afirmam que o povo é violento e perigoso – as classes populares são vistas como agentes do medo. Os pequenos têm medo de que a injustiça aumente, de que os grandes não

tenham freios no exercício da violência, e percebem, com clareza ou confusamente, que os grandes são os agentes do medo.

Quando se lê a Declaração dos Direitos Humanos de 1948, percebe-se que a carta dos direitos pressupõe a existência de repúblicas democráticas (mesmo que seja a democracia formal proposta pelo liberalismo), tanto assim que cada um dos direitos declarados tem como referência a existência de um poder público generalizador, que opera segundo a lei, e também pressupõe que os homens, com seus direitos ali declarados, são cidadãos. Ora, o autoritarismo brasileiro torna impossível a existência de cidadãos, torna inexistente a figura do poder e da lei exigidos como pressupostos da Declaração dos Direitos Humanos; conseqüentemente, no Brasil, ocorre uma espécie de impossibilidade estrutural para o estabelecimento, o respeito e a manutenção dos direitos humanos.

V

Hávamos dito que uma contradição perpassa a idéia de direitos do homem e do cidadão nas sociedades modernas, qual seja, a contradição entre o poder do Estado, que é, na verdade, poderio particular de uma classe social, e os direitos, pois se referem aos homens universalmente, devendo ser garantidos como tais por um poder que, de fato, não tem condições de garanti-los em sua universalidade. Dissemos também que essa contradição é essencial para a história dos direitos humanos e civis porque, se é verdade que o Estado está preso aos interesses de uma classe, também é verdade que, contraditoriamente, não pode deixar de atender aos direitos de toda a sociedade, pois, se não o faz, perde legitimidade e se mostra como puro exercício da força e da violência. Essa contradição é a chave da democracia moderna.

É evidente que a classe dominante moderna, liberal ou conservadora, jamais foi nem pode ser democrática, e, se as democracias fizeram um caminho histórico, isto se deve justamente às lutas populares pelos direitos que, uma vez declarados, precisam ser reconhecidos e respeitados. A luta popular pelos direitos e pela criação de novos direitos tem sido a história da democracia moderna.

Observamos que a Declaração dos Direitos Humanos de 1948 possui, entre outros, dois aspectos que nos interessam aqui. O primeiro, como dissemos, é a ambigüidade da (in)definição da propriedade privada como direito. O segundo é que, afinal, se trata de uma declaração de direitos *civis*, pois, embora se refira a direitos universais da pessoa humana, seu pressuposto é a existência de poderes públicos que possam garanti-los, de sorte que o pressuposto da garantia política ou estatal dos direitos humanos os transforma em direitos *civis*. Observamos também que cada direito declarado abre o campo para a declaração de outros, seja como complemento, seja como efeito, seja como recurso de legitimação. Isso significa que uma declaração de direitos *civis* abre o campo para a busca e conquista de direitos *sociais* (condições de vida e trabalho, educação, saúde, cultura, lazer etc.) que podem trazer como conseqüência a luta pela igualdade efetiva e, portanto, começam pelo direito à redistribuição da renda, pode chegar à luta contra a propriedade privada dos meios sociais de produção.

Dissemos também que a classe dominante não foi, não é nem será democrática e que por isso mesmo a ampliação do campo dos direitos decorre das lutas populares por cidadania. E isso tem ocorrido no Brasil.

Seria injusto e parcial desconsiderarmos os esforços feitos por uma parte da sociedade brasileira para superar o autoritarismo social. O insucesso de muitas lutas sociais e políticas não invalida esses esforços, ao contrário, revela o conjunto de obstáculos à transformação. As lutas pela conquista da cidadania têm se efetuado, nos últimos anos, em três níveis simultâneos e diferentes:

1) como exigência do estabelecimento de uma ordem legal de tipo democrático, na qual os cidadãos participam da vida política por meio de partidos políticos, da voz e do voto, implicando uma diminuição do raio de ação do Poder Executivo em benefício do Poder Legislativo ou dos parlamentos. Nesse nível, a cidadania está referida ao direito de representação política, como direito a ser representado e como direito a ser representante;

2) como exigência do estabelecimento de garantias individuais, sociais, econômicas, políticas e culturais cujas linhas gerais defi-

nem o Estado de Direito, no qual vigoram pactos a ser conservados e respeitados e o direito à oposição. Nesse nível, a ênfase recai sobretudo na defesa da independência e da liberdade do Poder Judiciário, estando a cidadania referida aos direitos e às liberdades *civis*;

3) como exigência do estabelecimento de um modelo econômico que efetue a redistribuição mais justa da renda nacional, de tal modo que não só se desfaça a excessiva concentração da riqueza e seja modificada a política social do Estado, mas sobretudo que seja satisfeita a exigência da classe trabalhadora de defender seus interesses e direitos tanto por meio dos movimentos sociais, sindicais e de opinião pública como pela participação direta nas decisões concernentes às condições de vida e de trabalho. Neste nível, a cidadania surge como presença sociopolítica dos trabalhadores – ou da dignidade dos trabalhadores, até agora excluídos de todas as práticas decisórias – e como questão de justiça social e econômica.

Assim, representação, liberdade, participação, dignidade e justiça têm sido a tônica das reivindicações democráticas que ampliaram a questão da cidadania, fazendo-a passar do plano político institucional (direitos *civis*) ao da sociedade como um todo (direitos *sociais*), sinalizando a possibilidade de vencermos o autoritarismo social com a instituição de uma *sociedade* democrática.

DEMOCRACIA E AUTORITARISMO

O mito da não-violência

I

A dimensão pública assumida pela violência no Brasil, nos últimos anos, tem levado à “banalização do mal”, para usarmos a expressão cunhada por Hanna Arendt. A imagem do mal banalizado é construída a partir de outras imagens expressas em palavras como chacina, massacre, guerra civil tácita. Estas imagens, por sua vez, são referidas a fatos, como o da indistinção entre crime e polícia, ou a idéias, como as de crise ética, fraqueza da sociedade civil, debilidade das instituições políticas.

Imagens e idéias elaboradas a partir da “banalização do mal”, essas expressões articulam-se para formar um núcleo definido pela presença visível e inapelável da violência.

Examinemos, brevemente, o sentido com que são empregadas:

- “chacina” e “massacre” são palavras empregadas para a referência ao assassinato em massa de crianças, favelados e encarcerados;
- “guerra civil tácita” é empregada para a referência aos embates entre garimpeiros e índios, policiais e narcotraficantes, às ocupações de terras pelo MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais

Sem Terra), a homicídios e furtos praticados em pequena e larga escala nas grandes cidades, ao aumento do contingente de desempregados, que passam a ocupar as ruas no comércio informal ou como mendigos e sem-teto, aos acidentes de trânsito e ao assalto coletivo a mercados e supermercados por levadas de famintos;

– “indistinção entre crime e polícia” é empregada para a referência à participação das forças policiais no crime organizado, particularmente jogo do bicho, narcotráfico, tráfico de armas e seqüestros;

– “crise ética” é empregada para a referência à corrupção política e aos laços secretos de empresários e banqueiros com os três poderes da república para a obtenção de recursos públicos para fins privados;

– “fraqueza da sociedade civil” é empregada para a referência à ausência de entidades e organizações sociais que articulem demandas, reivindicações, críticas e fiscalização dos poderes da república, contrapondo-se à “crise ética” e às desigualdades econômico-sociais que fomentam a “guerra civil tácita”;

– “debilidade das instituições políticas” é empregada para a referência à ausência de partidos políticos fortes, permanentes, com perfil ideológico definido, bem como à corrupção nos três poderes da república, às falhas do sistema partidário e de representação parlamentar, ao arcaísmo e à lentidão do Poder Judiciário, à falta de cultura política democrática e à ausência de cidadania política concreta.

Como dissemos, essas expressões, de proveniência diversa e algumas há muito empregadas, reúnem-se, hoje, tendo como núcleo articulador a noção de violência. Todavia, esta não se encontra articulada àquelas imagens e expressões da mesma maneira. De fato, a violência é posta como *sinônimo* de chacina, massacre, guerra civil tácita e indistinção entre crime e polícia – a violência é o que se exprime através dessas imagens, *localiza-se* nelas. Crise ética, fraqueza da sociedade civil e debilidade das instituições políticas relacionam-se com a violência de outra maneira: indicam *impotência* no combate à violência, já definida e localizada noutro lugar; ou seja, a questão ética, a social e a polí-

tica não são percebidas como *formas de violência*, mas como instrumentos débeis para combatê-la.

A distinção entre os dois grupos de imagens e expressões, um deles como portador da violência e o outro como impotente diante dela, não é senão a nova maneira de repetir o modo como, no Brasil, evitamos discutir em profundidade o fenômeno da violência.

II

Se consultarmos um dicionário, obteremos as seguintes informações:

Violência: a) qualidade de violento; b) ato violento; c) ato de violentar; d) juridicamente: constrangimento físico ou moral, uso da força, coação; e) agir sobre alguém ou fazer alguém agir contra sua vontade, empregando a força ou a intimidação; f) constranger alguém brutalizando-o ou oprimindo-o; g) forçar, impor uma atitude contrária à que se teria espontaneamente; h) desnaturar; brutalizar; brutalidade, cólera, furor, ardor, vivacidade intensa; j) sevicar, violar.

Violento: a) que age com ímpeto, impetuoso; b) que se exerce com força ou pela força; c) agitado, tumultuoso, intenso; d) que faz uso da força bruta; e) contrário ao direito e à justiça.

Violentar: a) constranger pela força; b) brutalizar; c) desnaturar, alterar, torcer o sentido, inverter o sentido; d) torturar; f) violar.

Violar: a) ofender com violência; b) infringir, transgredir; c) deflorar, estuprar; d) profanar, poluir; e) devassar, divulgar abusivamente, revelar segredos; f) agir contra, atingir; g) impor idéias contra a vontade de alguém.

Os verbos (violentar e violar), o adjetivo (violento) e o substantivo (violência) derivam todos da mesma palavra latina *vis*, que significa força, particularmente a força exercida contra alguém (donde vio-

lência e violação); no plural, *vis* designa as partes sexuais do homem, as forças militares e, por extensão, as tropas.

Consultando os verbetes no dicionário, percebemos um conjunto de significados relacionados entre si, formando um campo de sentido: violência é tudo que age usando a força para ir contra a natureza própria de alguma coisa ou de alguém (é desnaturar); é um ato que usa a força para ir contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém (estuprar, deflorar, deturpar, torturar, devassar, brutalizar, constringer, coagir) ou para manchar o que é sagrado (poluir, profanar).

De acordo com o dicionário, a violência é contrária ao direito e à justiça, pressupondo, assim, que estes são naturais, isto é, integram a natureza de alguns seres, e a violência agiria contra a natureza deles. Todavia, o dicionário não nos impede de considerar a justiça e o direito como regras, normas e leis que constituem o modo de ser de uma sociedade, que as instituiu para regular a vida de seus membros, tornando-se para eles como que uma segunda natureza por meio dos costumes pelos quais interiorizam regras e normas, e, portanto, violência é agir contra essa segunda natureza ou contra a vida social. Eis por que o dicionário faz a violência aparecer como transgressão (do direito, da justiça, da vontade e das idéias de alguém, da espontaneidade e da liberdade de alguém ou de alguma coisa) e como violação (do que é natural ou social).

Por sua origem na palavra latina *vis*, força, a violência possui um significado sexual afirmativo para os homens, mas assume sentido negativo quando essa força sexual se volta contra as mulheres (estuprar, deflorar); ainda pela origem latina, a violência nos remete às forças militares e, por extensão, às forças policiais, isto é, ao uso das armas como forma de relação entre os humanos.

A violência também aparece no dicionário como brutalidade, sevícia e abuso físico ou psíquico e moral. É apresentada como destrutiva, abusiva, devassadora, contrária à liberdade, à lealdade (devassar segredos) e à justiça, como forma de relação caracterizada pela opressão e pela intimidação, provocando medo.

Finalmente, o dicionário a faz surgir como uma forma de comportamento e de sentimento, isto é, como paixão incontrolável: cólera,

furor, tumulto, agitação, ímpeto; como ação de alguém fora de si ou de alguma coisa fora de controle e, portanto, perigosa.

Como desnaturação, opressão, violação, transgressão e paixão, a violência é a ausência de medida ou a desmedida, isto é, perda ou abandono dos limites ou das fronteiras. Sob este aspecto, podemos falar na violência da própria natureza (o terremoto, o furacão, a tempestade) ou contra ela (a devastação de rios, céus e mares pela técnica, a destruição do meio ambiente pela exploração predatória). Podemos falar na violência de uma dor (quando insuportável), de uma paixão (quando mescla de vida e morte, vazio e plenitude), de um crime (quando desfigura alguém, quando trai a confiança em uma relação, quando destrói o outro fisicamente ou psicologicamente ou moralmente), do poder (quando age pela força das armas ou pela força persuasiva da mentira). Violência e violação estão ligadas ao sentimento moral do ultraje, da desonra, da deslealdade. A violência aparece, assim, como aquilo que, por não ter medida nem limites, devasta a natureza, o corpo, o espírito e a sociedade.

Ora, dizer que a violência é a perda ou a falta de medida e de limites significa dizer que julgamos possuir uma medida para decidir se um ato, uma prática, um sentimento, uma idéia, uma imagem, uma relação são ou não violentos. Julgamos possuir um *métron* que permite medir a diferença entre o violento e o não-violento. Quando nos colocamos na perspectiva do *métron*, isto é, da medida ou da avaliação, estamos saindo da esfera da natureza enquanto algo dado ou enquanto fato bruto para nos situarmos no interior da esfera da cultura, entendida como o modo de uma sociedade interpretar a realidade por meio de símbolos e valores pelos quais passa a medir e a diferenciar o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, o belo e o feio, o vício e a virtude, o possível e o impossível, o necessário e o contingente, o essencial e o acidental, o legítimo e o ilegítimo, o legal e o ilegal, o prazer e a dor.

Com efeito, na cultura ocidental, a noção de medida está referida à noção de *médon*, palavra grega que significa imposição de critérios e de limite a coisas ou situações que, em si mesmas, fogem de toda medida. *Médon* está na origem do verbo latino *moderare*: ou seja, a

medida imposta não é a *mensuração* física de alguma coisa e sim a *moderação* ética, religiosa, jurídica e política. Percebida como desmedida, a violência é, simultaneamente, inserida na esfera cultural do *médon* (a medida) e do *moderare* (a moderação) como ações deliberadas para impor limite e freio ao que parece sem limite e sem freio. Porém, ao ser tomada pelo prisma da desmedida (a qual, evidentemente, pressupõe a medida, a fronteira e o limite) e como questão social e cultural, a violência torna-se inseparável da noção de *margem* e todo o problema consiste em saber onde está e qual é a margem que separa violência e não-violência.

Na verdade, o dicionário resume, sem comentários, a história dos numerosos sentidos que a palavra violência teve e tem na cultura ocidental, desde a Antiguidade. Esses múltiplos sentidos poderiam ser resumidos na idéia de que a violência é um ato brutal e antinatural de transgressão e violação da natureza, do direito, da justiça, das leis, dos costumes, do sagrado, das mulheres e dos mais fracos. Quando a relação entre dois ou mais seres se realiza através da força física, psíquica ou moral, dizemos que há violência, identificando-a com a coerção, a coação ou a repressão. Isto, no entanto, é apenas o início das dificuldades, pois diferentes culturas definem de diferentes maneiras a margem que separa o natural e o desnaturado, o legal e o ilegal, o justo e o injusto, o legítimo e o ilegítimo. Há pluralidade de medidas e critérios para avaliar a própria identificação da violência com a força.

III

A idéia de que a violência é uma ação antinatural ou contrária à natureza de algum ser vem de Aristóteles, quando distinguiu, no mundo, dois grandes tipos de movimentos¹: o movimento natural

¹ O conceito de movimento na linguagem e no pensamento gregos é mais amplo do que o nosso. Em geral, usamos movimento para nos referirmos à locomoção ou à mudança de lugar, ou à mudança de posição de um corpo ou de parte dele (fazer um movimento com a cabeça, com a mão etc.). Na língua e no pensamento gregos, movimento significa mudança. Esta pode ser qualitativa (uma coisa branca que fica

(aquele que um ser efetua espontaneamente para realizar as finalidades essenciais de sua natureza) e o movimento violento (aquele que é imposto do exterior a um ser para forçá-lo a realizar fins diferentes ou contrários à sua natureza). Por esse motivo, Aristóteles distingue o que é por natureza, por acidente e por artifício técnico, entendendo “por natureza” o princípio interno que existe nos seres. A natureza é a *essência* de um ser, aquilo que o faz ser o que ele é e que nele permanece quando passa por transformações. Por movimento, Aristóteles, como os demais pensadores da Antiguidade, entende toda e qualquer transformação ou mudança que um ser sofre ou realiza: mudanças qualitativas e quantitativas, mudanças de lugar ou locomoção, o nascimento, a vida e o perecimento. Por isso, a distinção entre movimentos naturais e violentos significa a diferença entre mudanças conformes à natureza de um ser ou contrárias a ela. A violência é “a irrupção de uma força estranha em um processo”. É também “obstáculo ou impedimento contrário ao impulso e à escolha”. E na obra *Ética a Nicômaco* o filósofo apresenta a definição moral da violência: “deve-se à violência aquilo cujo princípio é exterior àquele que é o objeto da ação, sem que ele tenha nisto qualquer participação”.

Na violência física, um ser encontra um obstáculo ao seu movimento natural ou às suas transformações naturais, sendo forçado em uma direção que contraria a finalidade de sua natureza. Por exemplo, uma flor não se transforma em fruto quando arrancada da árvore por alguém. Na violência moral, o agente é arrastado a uma ação que não escolheu e de cuja causa não participa – quem o arrasta é um poder exterior ou uma força externa, que o submete, tornando-o passivo. Eticamente, uma paixão é um movimento violento, contrário à vontade racional que constitui a natureza própria do agente, o qual, sob o poder de uma força externa, se torna paciente ou passivo.

amarelada moveu-se), quantitativa (um coisa que aumentou de volume ou perdeu tamanho moveu-se) ou de lugar. Refere-se ainda ao nascimento ou geração de um ser e à sua morte. Na linguagem filosófica, movimento significa vir a ser, devir e, portanto, mudar, transformar-se. É nesse sentido amplo de *mudança em e de um ser* que Aristóteles distingue movimento natural e movimento violento.

Na perspectiva aristotélica, a técnica pode ser natural ou violenta. A medicina grega não é uma ciência, mas uma técnica não-violenta, pois o trabalho do médico é ajudar a natureza do paciente a fazer a cura e reencontrar a saúde. No entanto, o médico pode usar recursos violentos para fazer a natureza do paciente reagir contra a violência da própria doença para recuperar-se. De modo geral, os objetos técnicos são resultado da violência que os humanos fazem à natureza, pois arrancam as coisas naturais de seus fins próprios para dar-lhes usos e fins que não estavam presentes em suas naturezas próprias – a árvore dá flores e frutos naturalmente; é por desnaturação dos fins da árvore, portanto por violência, que ela se transforma em mesa, cadeira, porta ou carroça. No entanto, essa violência é limitada, pois o agente técnico simplesmente *extrai* da coisa natural uma potencialidade nela contida e que, por si mesma, ela não atualizaria. Assim, em sentido próprio, a violência se refere às relações entre os humanos, seu campo é a ética e a política. Na moral, o vício é a perda da medida por excesso ou por falta, enquanto a virtude é a medida ou a moderação: covardia é vício por falta, temeridade, vício por excesso, mas a coragem é virtude. O vício é violento porque desnatura um agente livre e o impede de realizar a finalidade de sua natureza, a vida virtuosa. Da mesma maneira, em política, a tirania é violenta porque a finalidade natural da vida política é o bem comum e a justiça, mas o tirano governa para seu próprio bem, cometendo injustiças contra os governados.

Primeiramente com o cristianismo, depois com o liberalismo e, por fim, com o socialismo, fomos habituados a considerar os seres humanos como aqueles que, por natureza (cristão e liberais) ou por ação historicamente determinada (socialistas), são seres racionais, livres, dotados de corpo e consciência, de linguagem e de vontade própria. Nessa perspectiva, a violência é o ato desmedido que trata um humano como irracional, escravo, instrumento, mudo e passivo. A humanidade dos humanos se manifesta no fato de que sentem, falam, pensam, imaginam, lembram, desejam, prevêm, agem, relacionam-se com o espaço (diferenciam o alto e o baixo, o próximo e

o distante, o centro e a periferia etc.) e com o tempo (diferenciam presente, passado e futuro). Porque são conscientes de si, dos outros e do mundo e porque são agentes dotados de liberdade e de vontade, a cultura ocidental afirma que os seres humanos são *sujeitos*. Sujeitos do conhecimento, sujeitos morais e sujeitos políticos que, por pensar e agir em relação ao tempo, segundo suas memórias do passado e suas esperanças do porvir, são sujeitos históricos. Quer seja a pessoa (para o cristianismo), o indivíduo (para o liberalismo) ou a classe (para o socialismo), isso não altera a afirmação do conjunto de determinações que os constituem como sujeitos ou subjetividade. Diante dela, diferente dela e mesmo oposta a ela encontra-se a *coisa* ou o *objeto* inerte, passivo, silencioso, resistente ou maleável às nossas idéias e às nossas ações, desprovido de consciência e de vontade, despojado de uma relação ativa com o espaço (está no espaço, reage às forças espaciais), com o tempo (sofre a ação do tempo, mas não age com, pelo ou contra o tempo).

Se assim é, podemos dizer que, na cultura ocidental, a violência consiste no ato físico, psíquico, moral ou político pelo qual um sujeito é tratado como coisa ou objeto. A violência é a brutalidade que transgride o humano dos humanos e que, usando a força, viola a subjetividade (pessoal, individual, social), reduzindo-a à condição de coisa.

IV

Se o dicionário estiver correto; se o cristianismo e o liberalismo tiverem razão; se o socialismo estiver no verdadeiro; se tivermos olhos para ver e ouvidos para ouvir, não será fantástico que se diga (e se acredite) que o Brasil é um país de não-violência?

Ao referir-me à crença na não-violência brasileira estarei falando menos em ideologia e mais em mitologia, e estarei tomando o mito como uma lógica sociopolítica dotada das características que a antropologia e a psicanálise lhe atribuem, quais sejam:

1) como indica a palavra grega *mythós*, o mito é uma narrativa sobre a origem do mundo e dos homens, narrativa cuja origem não

pode ser encontrada ou fixada, e cuja existência consiste em desdobrar-se em numerosas narrativas que reiteram a mesma matriz, sem que esta possa ser identificada em um primeiro e único mito. Na verdade, o mito opera como *bricolage*², reunindo e colando elementos de diferentes proveniências cujo arranjo, por repetir a matriz estruturante da narrativa, aparece como um todo dotado de sentido;

2) opera com antinomias, tensões e contradições que não podem ser resolvidas sem uma transformação radical da sociedade e que, por isso, são transferidas para uma solução simbólica ou para uma solução imaginária, que tornam suportável a realidade tensa e contraditória. O mito nega a realidade, ao mesmo tempo que a explica e justifica imaginariamente;

3) refere-se simbólica e imaginariamente à estrutura social, dando-lhe sentido por meio da narrativa da origem da sociedade;

4) cristaliza-se como uma espécie de inconsciente coletivo que, como todo inconsciente, encontra meios para dizer o que está proibido de dizer e por isso exige interpretação. O mito exhibe ao ocultar e oculta ao exhibir. É um enigma que pede deciframento;

5) resulta de uma ação social – a necessidade social de explicar a gênese e a forma da sociedade – e produz, como resultado, outras

² *Bricolage* é uma palavra francesa que significa a atividade de um artesão amador que conserta um objeto usando pedaços de outros que nada têm em comum com ele (conserta uma mesa usando uma tampa de fogão, por exemplo), ou que fabrica um objeto novo com pedaços e restos de objetos díspares, quebrados, velhos, sem uso. Essa palavra foi empregada pelo antropólogo Lévi-Strauss para caracterizar um pensamento que não opera em obediência aos três princípios lógicos definidos pela razão ocidental – princípio de identidade (uma coisa é necessariamente idêntica a si mesma); de não-contradição (uma coisa não pode ser ao mesmo tempo e na mesma relação idêntica a si mesma e contrária a si mesma); do terceiro excluído (uma coisa ou é verdadeira ou é falsa e não há terceira possibilidade). Segundo Lévi-Strauss, o *bricolage* cultural é a maneira pela qual, em todas as culturas, os mitos são construídos: a narrativa cria personagens compostas de partes de corpo humano e de vários animais, a estória vai incorporando, com o passar do tempo e a cada vez que é narrada, novas personagens, aparentemente sem relação com as primeiras, novos episódios ou situação também sem relação aparente com a estória inicial, e assim por diante. Apesar da disparidade dos acréscimos, estes se organizam em conformidade com a matriz que estrutura a narrativa e por isso o todo obtido a cada vez é dotado de sentido ou faz sentido.

ações sociais que o confirmam, isto é, comportamentos, idéias, valores, práticas que reiteram e repetem o arcabouço mítico ou a matriz que estrutura as narrativas;

6) tem função apaziguadora e repetidora, assegurando à sociedade sua autoconservação sob as transformações históricas.

De um modo geral, podemos dizer que a mitologia da não-violência brasileira é elaborada por intermédio de dois procedimentos principais:

1) *um procedimento de exclusão*: afirma-se que a nação brasileira é não-violenta e que os brasileiros não são violentos, portanto, se há violência, é praticada por gente que não faz parte da nação brasileira (mesmo que aqui viva e aqui tenha nascido). O mito produz a imagem de um “nós” contra um “eles” que coloca estes últimos *fora* da nação, em suas margens.

2) *um procedimento de distinção entre o essencial e o acidental*: por essência (ou por natureza), a nação é não-violenta e, portanto, a violência é algo acidental, um “surto”, uma “onda”, uma “epidemia”. A violência é algo que pode acontecer sem afetar a essencial não-violência brasileira. A violência é passageira, momentânea e pode ser afastada.

Assim, é função do mito admitir que a violência existe (é um fato inegável), mas assegurando que não possui um laço essencial com a sociedade brasileira porque é praticada por “eles” em momentos passageiros de “surto”. A nação fica preservada em sua integridade (“nós” não somos “eles”) e em sua estrutura e sua organização (a violência é um acidente na superfície social).

Definida como acidente excepcional, a violência, agora, precisa ser *explicada* pela mitologia da não-violência, que para isso põe em ação quatro procedimentos ideológicos, isto é, à maneira do *bricolage*, recolhe da ideologia procedimentos para a consolidação do mito:

1) *procedimento jurídico*: a violência é localizada no crime e circunscrita a apenas um tipo de crime, o crime contra a propriedade: o

roubo e o furto, o homicídio e o latrocínio. Isto é, a violência é referida à violação de duas propriedades: a das coisas e a da vida, ficando circunscrita às ações referidas pelo Código Penal. Somente com a nova Constituição (1988), graças à ação dos movimentos sociais, passou-se a considerar crime a tortura e o espancamento, a discriminação racial e sexual. No entanto, para a maioria da população brasileira, a violência continua a ser apenas o ato do bandido e do delinqüente que roubam e/ou matam. Por quê? Porque admitir que tortura, racismo e discriminação sexual são violência seria admitir que as “forças da ordem” são violentas e que há violência nas relações sociais brasileiras. Ao contrário, se permanecer miticamente localizada no bandido, a violência conservará a separação entre “nós, brasileiros”, e “eles”, além de ficar reduzida à violação da propriedade privada, de sorte que “eles” tenderão a ser os “pobres” e, em casos excepcionais, os bandidos de colarinho branco. O reforço do procedimento jurídico é trazido pelos agentes da camada mais conservadora da sociedade, os “formadores de opinião populares” que, por meio da imprensa, do rádio e da televisão, realizam duas operações principais: 1) a afirmação da separação “nós” e “eles” no seio da classe trabalhadora (dos “pobres”) pela distinção entre “nós, honestos e pacíficos” e “eles, bandidos e violentos”; 2) o ódio aos defensores dos direitos civis e sociais, identificados como “defensores dos bandidos contra as vítimas”. A mídia repõe o mito, enfatizando o perigo da desagregação da ordem pelo crime, atribuído à presença inesperada de monstros no interior de uma sociedade essencialmente não-violenta. “Eles” fazem parte de uma alteridade que ultrapassa a dimensão do crime para entrar na região assustadora da teratologia e da patologia.

A violência fica, juridicamente, *circunscrita* às formas de contravenção vinculadas à propriedade privada e à circulação do dinheiro e de mercadorias (o tráfico) e *explicada* pela patologia forense, que reduz os agentes violentos à condição assustadora de monstros (portanto, de exceções).

2) *procedimento sociológico*: a violência é explicada por meio do conceito de *anomia* (palavra vinda do grego, *a-nómos*, que sig-

nifica ausência da norma, da regra, da lei), usado pela sociologia de Durkheim. Os especialistas tomam a sociedade como conjunto de ações integradoras de seus membros, integração que é efeito das normas (que governam os costumes) e das leis (que arbitram os valores morais, políticos etc.). A anomia é o momento, acidental, em que as normas e as leis perdem o poder integrador, deixam de ser um eficaz cimento afetivo-moral e legal das relações sociais, fazendo reinar a violência, isto é, os conflitos sociais e políticos. A mitologia da não-violência brasileira apóia-se no conceito sociológico da anomia para afirmar que o “surto” de violência atual decorre de um descompasso entre as instituições existentes e uma situação histórica nova. Que situação nova existe no país? De um lado, e no longo prazo, a industrialização, a urbanização e, hoje, o surgimento do setor de serviços, tecnologicamente avançado; de outro, e no curto prazo, crises econômicas, geradas por inflação ou deflação, recessão, déficit fiscal etc. A industrialização e a urbanização geram o fenômeno da imigração e da migração, trazendo para as cidades pessoas que não possuem normas e regras da vida industrial e urbana, impossibilitadas de respeitar e interiorizar as leis dessa nova realidade. Por seu turno, a inflação e a recessão geram miséria, desemprego, marginalização econômica e social, desespero. Além disso, a implementação, em várias grandes cidades, da economia de serviços, informatizada e automatizada, além de provocar desemprego pela desindustrialização, torna desadaptados os antigos trabalhadores industriais. Assim, com a perda de antigos e tradicionais laços da vida comunitária e a incapacidade para se adaptar às leis da vida social moderna, imigrantes, migrantes e trabalhadores fabris tornam-se pessoas violentas.

A ideologia sociológica introduz a distinção entre o “arcaico” e o “moderno”, localizando a anomia na passagem de um a outro. A mitologia apropria-se dessa distinção e distingue violentos e não-violentos em termos de arcaísmo e modernidade: violentos são os atrasados, ignorantes, incompetentes, que perturbam a ordem social moderna, racional e não-violenta. Novamente, temos a produção de um “eles” determinado, circunscrito, agora, à esfera dos

“estrangeiros” – imigrantes e migrantes – e dos “obsoletos” – os trabalhadores fabris. À imagem do atraso ignorante vem sobrepor-se, tacitamente, outra, mais perversa: a de que “eles” estão fora do lugar, não pertencem ao novo território no qual se situaram indevidamente, formando um misto de invasão e detrito, um entulho humano que se aglomera pelas ruas e favelas, ameaçando a segurança dos legítimos proprietários do espaço invadido. “Eles” são sujeira, desordem, obstáculo à imagem da sociedade una, indivisa e progressiva ou moderna.

Ainda uma vez, os meios de comunicação vêm reforçar a ideologia e consolidar a mitologia: “eles” são o vício, o feio, o imundo, o sem-lei, a desorganização, fantasma do perigo, que emerge do fundo imemorial do atraso e da ignorância. Se, anteriormente, eram o monstro, agora são o detrito e o abismo irracional, que ronda a boa modernidade pacífica e ordeira. A mitologia sociológica criminaliza e culpabiliza “eles” (os que vieram de fora ou têm que ficar de fora) e localiza o “eles” nas classes populares; a violência fica circunscrita no tempo (na “passagem do tradicional para o moderno”), percebida como uma “transição” que acabará um dia, sem afetar a integridade nacional não-violenta. O “progresso” se encarregará de integrar os “bons” e eliminar os “maus”. A obra do “progresso” será realizada pela “ordem”. Os violentos estão localizados e determinados como “inimigos sociais desorganizados” que, por ser criminosos, serão punidos e educados pelas “forças da ordem”. Estas, em último caso, podem exterminá-los para o bem dos demais.

3) *o procedimento histórico ou a produção ativa da amnésia social*: o relato oficial da história do Brasil, tal como é elaborado pelos historiadores e reproduzido nas escolas (do primeiro grau à universidade), nos coloca perante aquilo que Walter Benjamin designou como a “história dos vencedores”, isto é, uma história na qual os acontecimentos são recortados e interpretados a partir da perspectiva do vencedor, dono do poder. Eis por que, nessa história, não há o relato dos vencidos. Sobre estes, abate-se uma tríplice violência: a de seu silêncio, para que o vencedor fale em seu lugar,

pois, silenciado, o vencido se torna coisa manipulada pelo saber do historiador, cujo ponto de vista coincide com o do vencedor; a de sua figura reduzida à do revoltoso violento, que precisa ser eliminado fisicamente (por prisão, tortura e morte) e historicamente (pelo silêncio); e, enfim, a violência da própria história do vencedor, que se apresenta como contínua e progressiva, pois nela a contraviolência dos vencidos é transformada em momento acidental. Assim, não só a continuidade histórica é obtida pela eliminação dos vencidos, mas ainda é apresentada como vitória da justiça contra a injustiça, porque suprime a desordem.

A redução da contraviolência dos vencidos à condição de desordem e de perigo para a paz social, bem como sua redução a um acidente na marcha linear da história do Brasil são o melhor dispositivo ideológico para a consolidação do mito da não-violência de uma sociedade intrinsecamente justa e pacífica, sua ordem e sua paz identificadas com a vitória do vencedor.

A narrativa histórica, supostamente factual e verídica, amplia a narrativa mítica oferecendo-lhe balizas empíricas que confirmam a imagem da nação una e indivisa no tempo, explicitando este mesmo tempo como repetição e avanço da origem. Um só e mesmo olhar traça a perspectiva temporal, e compreendemos, então, por que nessa história os índios aparecem através do relato do colonizador (e, quando massacrados, são exibidos como selvageria ignorante e assassina cuja destruição sumária fica, *ipso facto*, justificada) e os negros são sistematicamente descritos e compreendidos a partir do olhar e das mãos do senhor de escravos (senhores que o benfazejo clima tropical converteu em assassinos). Palmares, Canudos, Balaiada, Praieira, Sabinada, Contestado, Farrapos, Muckers, 1924, 1930, 1932, 1935, 1946, 1964 ou 1968, enfileirados em uma sequência homogênea que lhes rouba todo sentido histórico, são tomados simultaneamente como manifestações de violência social (sem que se pergunte qual é nem de onde vem) e como marcos de uma história oficial única, cuja periodização lhe permite oferecer-se como consolidação da ordem contra as práticas sociais e políticas, reduzidas a atos de fanatismo e banditismo ou como importação de ideo-

logias estrangeiras. Em outras palavras, a ação dos vencidos é apresentada não como luta contra a violência (isto é, contra a redução de sujeitos a coisas), mas como violência a ser eliminada para que se construa a imagem da não-violência.

A luta de classes, as guerras civis, os movimentos de emancipação e liberação só participam do “panteão da pátria” depois de integrados em um movimento unitário e contínuo e depois de “pacificados” pela ação do Estado. Espoliados do direito à memória e perfilados como ameaça contínua à unidade nacional, os sujeitos históricos são forçados à amnésia, obrigados a esquecer até mesmo os acontecimentos de que foram protagonistas³.

4) *o procedimento da máscara*: como o mito da não-violência é construído pela separação entre “nós” e “eles”, cada um pode, circunstancial ou acidentalmente, estar em um pólo ou em outro. Por quê? Porque, sob a imagem da desordem e do perigo, o mito trata *homogeneamente* todas as manifestações visíveis da violência: o quebra-quebra de trens e ônibus parece ter o mesmo sentido que o linchamento; o medo dos operários de serem mortos na rua parece ter o mesmo sentido do ato que leva o executivo da multinacional a cercar sua casa com muros, cães e guardas; a passeata dissolvida a cacetadas e gás lacrimogênio parece ter o mesmo sentido que o uso da rua por motoqueiros fazendo “cavalo-de-pau” ou jovens motoristas fazendo “rachas”; as levas de flagelados buscando re-

³ Os petistas ainda não se deram conta do sentido dos acontecimentos de 2005-2006 como produção da amnésia social e política pela redução do PT aos atos de suas direções e de alguns parlamentares. A direita pretende repetir sua prática violenta tradicional fazendo que a história do PT seja varrida da memória histórica, sua formação, seu papel na criação da cidadania dos trabalhadores e dos direitos sociais, seu trabalho político de desvendamento das formas invisíveis da luta de classes no Brasil, suas políticas institucionais de participação (como o orçamento participativo, os conselhos populares), transferência de renda e garantia de direitos contra a privatização do que é público. Tudo isso está sendo ativamente lançado ao esquecimento, enquanto ativamente vai sendo produzida a imagem do agente violento, isto é, o corrupto, que, segundo FHC e seus asseclas, praticaram uma “corrupção jamais vista no Brasil”.

fúgio e alimento nas cidades parecem ter o mesmo sentido que os bandos de “justiceiros” pagos para eliminar “bandidos”; a prostituição e escravização de meninas parecem ter o mesmo sentido que a ação policial exterminando crianças de rua. Em resumo, a violência, por um grande paradoxo, torna-se a máscara para encobrir a própria violência porque qualquer um, a qualquer momento, em qualquer ação, em qualquer lugar pode ser tido como violento, deslocando-se do “nós” para o “eles”.

Desde os anos 1970, o Estado brasileiro instituiu e disseminou a ideologia do “inimigo interno” com a qual as forças militares, policiais, paramilitares e parapoliciais se prepararam para uma situação de guerra civil permanente. Desfeita a extrema polarização política, a ideologia permaneceu como imagem da sociedade civil violenta, oposta à nação e à pátria. À unidade ordeira e pacífica desta última contrapõe-se aquela como foco da violência e de produção do “inimigo interno”. Este, agora, deixa de ser o oponente político para encarnar-se no migrante, no índio, no negro, na criança de rua, no favelado, no sindicalista, nas organizações de luta por direitos, no desempregado, no sem-teto, no sem-terra. É para salvar a não-violência essencial da nação que se admite a presença da violência na sociedade civil, nomeando e localizando os agentes violentos, o “eles” que ameaça, noite e dia, o “nós”. A sociedade civil surge, assim, como máscara violenta da nação não-violenta.

Porém, o mascaramento pode ser mais sutil quando oculta determinadas formas de violência sob imagens aparentemente não-violentas. É o caso, por exemplo, do paternalismo branco, que serve para encobrir a realidade da discriminação e afirmar a existência da democracia racial. A violência, aqui, é dupla. Em primeiro lugar, há uma violência visível, pois sabemos que não há democracia racial no Brasil, mas, em segundo lugar, há uma violência sutil e invisível que é o próprio paternalismo, pois onde há paternalismo não pode haver democracia, e onde há paternalismo branco certamente os negros não foram consultados, pois de sua redução ao silêncio depende a conservação dessa forma de relação social. O paternalismo branco silencia o negro para afirmar o

mito não-violento da democracia racial: pratica uma violência para inventar a não-violência.

Outra máscara: o elogio da força e da virilidade masculinas e da fragilidade feminina para encobrir a violência do machismo. Este é violento não só pelas práticas que implica, mas sobretudo porque nele a mulher não é sujeito, mas objeto sexual. A máscara serve para ocultar a condição feminina não só porque serve para dissimular a dominação sob a imagem da proteção, mas ainda porque a imagem da fragilidade serve para encobrir a força real das mulheres (para o bem e para o mal, evidentemente), limitando seu campo de ação.

Outra máscara: a afirmação do caráter natural e sagrado da família. Um exame, ainda que superficial, das causas dos estupros no interior da família, cuja hierarquia rígida torna o poder paterno inquestionável e legítima sua violência, ou um exame do número de abortos provocados para evitar os efeitos da cólera paterna (ou materna) ou para contornar os danos causados por um parceiro irresponsável, ou, enfim, um exame das violências domésticas praticadas contra os membros da família que apresentam “desvios” sexuais seriam importantes para retirar o véu que recobre a sacralização do recesso do lar.

Outra máscara: vimos que a noção de *natureza* sempre foi posta como critério e medida para a demarcação da violência como *contranatureza*. Ora, uma das máscaras mais interessantes da não-violência encontra-se no processo de naturalização dos agentes violentos. De fato, embora sejam *contranatureza* ou *antinaturais*, pois são monstros, os violentos acabam sendo tidos como *monstruosidades naturais* que penetram na sociedade para desnaturá-la, destruir-lhe a boa natureza. “Eles” são uma natureza monstruosa, isto é, são violentos por natureza. É por um *vício* da natureza que surgem, como essências identificáveis, o traficante, o trombadinha, o pivete, o policial corrupto, o negro perigoso, o nordestino-com-peixeira, o grevista provocador etc.

A máscara naturalizante possui três efeitos principais: 1) dá um perfil mais nítido a “eles”, permitindo apontá-los na sociedade; 2)

inocenta os que, de natureza não-violenta, são acidentalmente envolvidos pelos naturalmente violentos, garantindo a não-violência essencial do “nós”; 3) justifica e legitima o extermínio sumário “deles”, porque, sendo *naturalmente* violentos, são irrecuperáveis e inassimiláveis pela sociedade, são um risco permanente que não pode ser tolerado.

Poderíamos ir longe enumerando situações de violência institucionalizada – Febem (Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor), hospitais psiquiátricos, precárias condições de trabalho e de higiene, ausência de recursos mínimos nas escolas públicas para atender às crianças mais carentes, condições gerais de moradia e de alimentação, ausência de saneamento básico, a situação dos aposentados e desempregados, os asilos para idosos –, mas essa enumeração é quase inútil, pois para cada situação mencionada é certo encontrarmos uma imagem pronta para desfazê-la ou ocultá-la, em uma inversão ideológica que culmina na maior de todas as violências: aquela que afirma a culpa da vítima (o pobre que é pobre porque não trabalha ou, se trabalha, porque não poupa; a favelada, mãe irresponsável que não dispensou à criança os devidos cuidados de higiene e de alimentação; a menina estuprada, vista como provocadora e prostituta em potencial; o trombadinha, que, como todos sabem, é um perverso por natureza).

O mito da não-violência está encarregado de negar a realidade das formas de dominação engendradas pela divisão social das classes no modo de produção capitalista, afirmando a unidade social como unidade nacional e colocando como violação acidental tudo quanto manifeste a existência da divisão, da exploração e da dominação. Uma vez estabelecida a imagem nacional como não-violenta, o “acidente” violento pode ser legítima e legalmente eliminado na qualidade de perturbador da ordem e da paz sociais. Quanto mais pública a violência se torna, isto é, quanto mais revela sua determinação socioeconômica, tanto mais o mito ganha força, pois é construído justamente para retirar a violência do contexto em que se origina.

Entretanto, um mito não é uma fantasia arbitrária. Se existe e se conserva é porque algo o sustenta e lhe dá força. É bem-sucedido

porque sua construção responde, de modo invertido, a necessidades sociais reais. Este aspecto é o que deve nos interessar agora.

V

Por que o mito permanece?

Evidentemente, como dissemos há pouco, a primeira tarefa do mito consiste em apagar a realidade das divisões sociais e da luta de classes, reduzindo sua emergência à situação de meros momentos enlouquecidos da sociedade (as ocasiões designadas com as expressões chacina e massacre) ou a momentos nos quais novas condições de vida se realizam em quadros institucionais antigos que não podem dar conta da novidade e geram violência naqueles que se sentem vítimas das condições adversas (as condições designadas com a expressão guerra civil tácita). Uma das maneiras brasileiras de apagar o sentido real dos conflitos emergentes e reafirmar a não-violência consiste em elaborar ideologias nacionalistas e desenvolvimentistas por cujo intermédio a violência real possa ser reduzida a nada.

Com efeito, no momento em que todos os membros da sociedade surgem unificados na qualidade de brasileiros, não só a divisão social das classes pode ser dissimulada, mas ainda a suposta violência de alguns aparece como crime de uns poucos contra todos, pois é violência contra a nação. Por outro lado, a ideologia otimista do desenvolvimento econômico, entendido como modernização do capitalismo e como condição do bem-estar social e da participação política, permite circunscrever a violência real a um tempo determinado (isto é, ao tempo em que o desenvolvimento ainda está se processando), mas sobretudo persuade a todos (os brasileiros) da necessidade de se engajarem em uma luta comum pelo progresso econômico que acabará, de uma vez por todas, com os surtos de violência. O envolvimento de toda a sociedade brasileira em um projeto histórico comum legitima a exclusão social de todos os violentos e incapazes, que, por definição, deixam de fazer parte do povo brasileiro.

Todavia, isso não basta. É preciso examinar dois aspectos da realidade que garantem a permanência do mito, apesar dos fatos que o

desmentem: a estrutura autoritária da sociedade brasileira e a divisão social sob a forma do privilégio e da carência.

1) a sociedade autoritária

Estamos acostumados a dizer que, periodicamente (e infelizmente), o Brasil passa pelo autoritarismo das ditaduras. Esse costume nos faz acreditar que o autoritarismo é um fenômeno político referido ao regime de governo e não nos deixa perceber que o autoritarismo é estrutural, isto é, o modo de ser e de se organizar da própria sociedade brasileira. E porque não percebemos essa realidade também não percebemos a violência como forma cotidiana e costumeira de nossas relações sociais e políticas.

A sociedade brasileira, conservando os traços do escravismo, é fortemente hierarquizada ou vertical e nela as relações sempre são entre alguém visto ou posto como superior e alguém visto ou posto como inferior. Nem mesmo na família ou no círculo de amigos as pessoas são percebidas como iguais em direitos e sentimentos. Na família, o pai é um senhor; no trabalho, o dirigente é um chefe; na escola e no hospital, o professor e o médico são superiores competentes; na política, o representante, que possui nosso mandato, em vez de ser mandatário, torna-se um mandante, senhor dos favores e rodeado por clientelas; na rua, o pedestre é inferior e o motorista, superior, podendo atropelar e matar o outro que é nada e ninguém, ou ocupar o espaço público (que é comum a todos) como se fosse extensão de sua casa, de seu quintal ou de seu jardim (privatiza-se o público quando se estaciona sobre a calçada, em fila dupla, em rua proibida). A rua, não sendo o espaço de meus parentes e amigos, é de ninguém e por isso podemos nela lançar lixo e detrito. As relações pessoais e sociais são sempre de mando e obediência, favor e clientela entre um superior e um inferior, entre mim e você (ou senhor/senhora), jamais entre mim e os outros, meus iguais. É a sociedade do "sabe com quem está falando?". Discriminação de classe, discriminação étnica, discriminação sexual permeiam nossas relações sociais.

Como a violência é costumeira (pois o outro só existe como coisa minha ou para mim), não a percebemos e podemos falar em nossa

não-violência. Por isso, o analfabetismo gigantesco, o extermínio de crianças e velhos, a tortura nas prisões, nos asilos, nos hospícios, nas instituições de guarda das crianças, os acidentes de trânsito, a degradação dos serviços públicos de saúde, educação, abastecimento, moradia, a impunidade dos crimes do “colarinho branco”, a existência de trabalhadores bóias-frias, de trabalho escravo de crianças e mulheres, de prostituição infantil, nada disso nos comove, nos causa indignação e revolta. O número de acidentes de trabalho e de desempregados não nos espanta. A “indústria da seca” e o flagelo das migrações não nos espantam. Em contrapartida, odeia-se o analfabeto, o desempregado, o sem-teto e o sem-terra, a criança abandonada, a prostituta, o encarcerado, o migrante, considerados culpados por sua condição.

A mescla de indiferença, desprezo e ódio – a violência da “banalização do mal” – produz um efeito reforçador do mito: identificamos nossa não-violência pelo “amor à ordem”, isto é, pelo temor pânico dos conflitos sociais. Greves, passeatas, movimentos sociais, movimentos populares, eleições, longe de fazerem parte de um cotidiano democrático (pois a democracia é o único regime político que considera o conflito legítimo e realiza o trabalho dos conflitos), surgem como “crise”, “perigo”, “subversão da ordem”, violência. Em suma, toda luta por direitos aparece como intolerável e perigosa porque põe em questão privilégios cristalizados. Assim, por uma terrível inversão ideológica, o mito da não-violência transforma a luta por direitos em violência.

A mesma inversão paradoxal aparece em nossa relação com a lei. Porque as leis são feitas para garantir interesses e privilégios e não para traduzir direitos e garanti-los, não nos consideramos autores delas (por meio de nossos representantes) e fazemos da transgressão (o famoso e elogiado “jeitinho”) a forma de nossa relação com a lei. Em lugar de mudá-la, preferimos violá-la, pois isto garante que somos melhores e superiores a ela.

Assim, podemos dizer que a primeira causa da permanência do mito da não-violência é a própria estrutura autoritária da sociedade brasileira, que não nos deixa ver o nosso cotidiano e as formas das relações sociais e políticas como violências.

Podemos resumir os traços do autoritarismo social nos seguintes aspectos:

a) substituição do princípio liberal da igualdade formal pela afirmação da naturalidade das desigualdades econômicas, sociais, políticas e culturais e do princípio da autoridade hierárquica, que põe todas as relações sociais sob a forma do mando e da obediência, da clientela, da tutela e do favor, assumindo, porém, a forma da cumplicidade quando se estabelece entre os que se julgam iguais ou “mais iguais”.

A substituição do princípio da igualdade formal é determinada pela emergência histórica da cidadania no contexto de uma sociedade escravista, que institui uma figura inédita: o senhor-cidadão. Por isso, concebe-se a cidadania como privilégio de classe, fazendo-a ser uma concessão regulada e periódica da classe dominante às demais classes sociais, que poderá ser-lhes retirada quando os dominantes assim o decidirem. Por isso mesmo opera a transformação das diferenças em desigualdades naturais e destas em inferioridade natural (no caso das mulheres, dos trabalhadores, dos negros, índios, migrantes, idosos) ou em monstruosidade (no caso dos homossexuais). A ordem social hierárquica se exprime na famosa expressão “sabe com quem está falando?” e no fascínio pelos signos de prestígio e de poder, sendo os casos mais correntes a manutenção de criadagem doméstica, cujo número indica aumento de *status*, e o uso de “doutor” quando, na relação social, o outro se sente ou é visto como superior;

b) indistinção entre o público e o privado: o cidadão é o senhor, a república é oligárquica, o Estado é cartorial e patrimonialista e há os “donos do poder”. O bloqueio do espaço público é ativamente produzido, fazendo que a lei não deva figurar e não figure o pólo público do poder e da regulação dos conflitos, nunca definindo direitos e deveres dos cidadãos porque sua tarefa é a conservação de privilégios e o exercício da repressão. Por este motivo, as leis aparecem como inócuas, inúteis ou incompreensíveis, feitas para

ser transgredidas e não para ser transformadas. O poder judiciário é claramente percebido como distante, secreto, representante dos privilégios das oligarquias e não dos direitos da generalidade social.

Sob a ação do neoliberalismo, o espaço privado se alarga e o espaço público encolhe: o Estado se desincumbe dos poucos direitos sociais conquistados pelas lutas populares, transformando-os em serviços vendidos e comprados no mercado. Da mesma maneira, por meio do controle oligopólico dos meios de comunicação, a classe dominante opera para manter a hegemonia, erguendo obstáculos à constituição de uma esfera pública das opiniões como expressão dos interesses e dos direitos de grupos e classes sociais diferenciados e/ou antagônicos. Os *mass media* monopolizam a informação, o consenso é confundido com a unanimidade, e a discordância é posta como ignorância ou atraso;

c) por ser oligárquico e patrimonialista, o Estado percebe a sociedade civil como inimiga e perigosa, bloqueia as iniciativas dos movimentos sociais, sindicais e populares, instituindo mecanismos para impedir o trabalho dos conflitos e contradições sociais, econômicos e políticos.

Conflitos e contradições negam a imagem mítica da boa sociedade indivisa, pacífica e ordeira, por isso recebem uma significação precisa: são sinônimo de perigo, crise, desordem e a eles se oferece uma única resposta: a repressão policial e militar, para as camadas populares, e o desprezo condescendente, para os opositores em geral. Em suma, a sociedade auto-organizada é vista como risco para a indivisão social e a união nacional, perigosa para o Estado e para o funcionamento "racional" do mercado;

d) construção de obstáculos para a prática política da representação e da participação, uma vez que a cidadania é outorgada pelos dominantes e os partidos políticos são oligárquicos, assumindo sempre duas formas: a clientelista e a populista. Assim, a representação se converte em relação de favor (no clientelismo) e de tutela (no populismo). A essas duas formas, é preciso acrescentar outra,

vinda da tradição das esquerdas: a vanguardista, na qual a direção partidária substitui a classe trabalhadora e mantém com ela uma relação pedagógica, cuja finalidade é trazer aos trabalhadores alienados a "consciência correta";

e) a ordem hierárquica, acentuando assimetrias e desigualdades, alimenta o fascínio pela competência tecnocrática, fascínio reforçado, nos dias de hoje, pela transformação da ciência e da tecnologia em forças produtivas e pela afirmação de que conhecimento e informação são poder.

Em uma sociedade que beira o *apartheid* social, a adoção da ideologia da competência é imediata. Essa ideologia sobredetermina a divisão socioeconômica das classes com a divisão entre os que possuem conhecimentos técnicos e científicos, os competentes com direito ao mando, e os que não os possuem, os incompetentes, com obrigação de obediência. A ideologia da competência faz crer que a política é uma atividade de especialistas que dominam saberes e técnicas e, com isso, difunde a imagem da incompetência política dos cidadãos, justificando que sejam excluídos das decisões, e, portanto, estimula a despolitização;

f) a forma oligárquica da república estimula o fascínio pelo Estado "forte" de cunho messiânico-populista, em que o governante assume a figura do pai e do salvador, mantendo uma relação direta com os governados, sem mediações institucionais. Essa sacralização do poder permite sua inversão: o governante fraco ou corrupto é satanizado.

Sacralização e satanização do poder indicam que este é percebido como uma esfera separada e exterior à sociedade, ou seja, como transcendente ao social. Dessa maneira, a despolitização é o paradoxal efeito de duas atitudes aparentemente opostas, isto é, a do poder como competência técnico-científica e a do poder como carisma ou expressão da personalidade excepcional do governante. Entretanto, só em aparência essas duas atitudes se contradizem, pois o que as une profundamente é a imagem do poder como mistério e privilégio.

2) *a divisão social sob a forma da carência e do privilégio*

A sociedade brasileira, como toda sociedade oligárquica, repõe a divisão social e econômica das classes sob a forma de uma polarização extrema, aquela que tensiona e não resolve a divisão entre privilégio e carência.

Um privilégio é sempre particular e não pode, sem deixar de ser privilégio, generalizar-se em um interesse comum nem, muito menos, universalizar-se em um direito. Uma carência é sempre específica e singular, não conseguindo ultrapassar a esfera da demanda, incapaz de generalizar-se em um interesse e universalizar-se em um direito.

Ora, o campo democrático é constituído pela criação e pelo reconhecimento de direitos. A cidadania se define à igual distância do privilégio e da carência. A estrutura autoritária e oligárquica da sociedade brasileira bloqueia a instituição do campo democrático e da cidadania e, por isso mesmo, reforça a violência que atravessa o social e o político nas várias formas aqui mencionadas. Onde não há direitos, não há sujeitos. Onde não há reconhecimento de sujeitos, estes são tratados como coisas e, como vimos, é exatamente isso a violência.

A polarização privilégio/carência, que sobredetermina a divisão social das classes, agrava-se com o neoliberalismo, que opera com o desemprego estrutural, a velocidade da rotatividade e da obsolescência precoce da qualificação da mão-de-obra, a dispersão e a fragmentação da produção (que rouba dos trabalhadores seus referenciais de classe e de organização), a concentração oligopólica da riqueza social e o corte dos fundos públicos destinados à garantia dos direitos sociais. A economia neoliberal opera por exclusão e pela formação de bolsões de opulência e de miséria.

Nessas condições, o mito da não-violência precisa ser mantido e reforçado, uma vez que o aumento dos privilégios e das carências poderia, finalmente, suscitar a percepção social da violência.

VI

O filósofo Michel Foucault nos alerta para o risco de engano presente na idéia de que o poder se limita apenas a uma instância sepa-

rada da sociedade, encarnada no Estado e com papel puramente repressivo ou relativo. O poder, diz Foucault, é produtivo e criativo. Inventa formas para seu exercício e acha-se difundido pelo interior das relações sociais, irradiando-se em todas as direções, suscitando sempre novas formas de sujeição e novas possibilidades de dominação. Será mais adequado, por isso, distinguirmos o poder (como esfera da lei e da ação coletiva) das disciplinas, isto é, os modos sociais de exercer a dominação no interior da sociedade e na política. As práticas disciplinadoras estabelecem normas de mando e obediência, domínio e sujeição em todas as relações sociais.

Dos vários riscos de engano, ao tomarmos o poder apenas em sua face estatal ou apenas em sua face repressiva, há pelo menos dois que merecem atenção: o primeiro concerne à democracia e o segundo diz respeito à conservação do mito da não-violência. Se localizarmos o poder e o exercício da dominação apenas na esfera do Estado, nossa tendência será encarar a democracia somente em seu aspecto partidário/parlamentar e nos esqueceremos da democracia como forma da existência social. Ora, esta última só pode ser pensada e realizada se não tomamos o exercício da dominação como circunscrito à esfera estatal, mesmo quando sabemos que o Estado é instrumento de dominação de uma classe social.

A democracia está referida a um problema mais vasto do que imaginamos à primeira vista, pois diz respeito ao modo da divisão social das classes, às diferenças conflituosas entre o caráter particular dos interesses contrários e o caráter universal dos direitos, e à separação entre dirigentes e dirigidos (e, portanto, entre dominantes e dominados) em todas as esferas da vida social, do trabalho à educação, da moradia à saúde, do transporte às fontes de energia, da alimentação à política fiscal. Se não encararmos a questão democrática por esse ângulo, teremos dificuldade para compreender como o mito da não-violência se enraíza na sociedade brasileira, pois deixamos a violência ser definida a partir do Estado e nos afastamos de sua realidade social cotidiana.

Assim, em nosso caso, o mito da não-violência, que, enquanto mito, nega a realidade da violência, não poderia ser conservado se

não correspondesse a determinadas expectativas sociais, para as quais a violência realmente praticada por todos e cada um deve aparecer como ação justa e legítima.

A esse respeito, vale a pena retomarmos aquilo que, no século XVI, La Boétie⁴ denominava *servidão voluntária*, isto é, a existência incompreensível de um impulso social voluntário para a submissão. Por que incompreensível? Porque o voluntário e o servil se excluem reciprocamente. A vontade se define pelo desejo de liberdade ou como exercício da liberdade, enquanto a servidão é o que impede a ação da vontade, pois o servo está submetido à vontade do senhor.

La Boétie afirma que é perfeitamente compreensível a submissão de uma sociedade inteira a um poder estranho que a domina pela força, mas que é aparentemente incompreensível a sujeição a um poder que os homens poderiam derrubar, se quisessem derrubá-lo.

Para compreender o paradoxo da servidão voluntária, diz La Boétie, é preciso perceber o modo como o poder se espalha pelo interior da sociedade. Na servidão voluntária, a sujeição se deve ao fato de que cada um dos membros da sociedade, em cada uma de suas atividades e em cada esfera de sua existência social e privada, encarna e realiza o mesmo poder que pareceria existir apenas no topo da sociedade. Assim, cada um dos membros da sociedade se submete porque espera submeter os outros ao seu próprio poder, por menor que seja. Há uma verdadeira reação em cadeia dos poderes, que se entrecruzam e se difundem no interior da sociedade e se soldam nos mínimos detalhes. Em outras palavras, uma sociedade tiranizada serve voluntariamente ao tirano porque cada um, em seu lugar social, tiraniza os que julga seus inferiores. Assim, em vez de sociedade tiranizada, é preciso dizer que se trata de uma sociedade tirânica.

⁴ LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo, Brasiliense, 2001.

LIVROS DE MARILENA CHAUI PUBLICADOS PELA
EDITORIA FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO:

- *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*
(Coleção História do povo brasileiro)
- *Leituras da crise: diálogos sobre o PT, a democracia brasileira e o socialismo* – em co-autoria com Leonardo Boff, João Pedro Stedile, Wanderley Guilherme dos Santos e Juarez Guimarães
- *Cidadania cultural: O direito à cultura*

63774

A primeira reimpressão de *Simulacro e poder* foi realizada na cidade de São Paulo pela Gráfica Bartira em maio de 2007. A tiragem foi de 3.000 exemplares. O texto foi composto em Times New Roman no corpo 11,4/14. Os fotolitos do miolo e da capa foram executados pela Graphium Gráfica e Fitolito. A capa foi impressa em papel Carta Íntegra 220g; o miolo foi impresso em Offset 75g.

Não faça anotações
Cuidar deste livro
Devolver este livro

16 ABR 2010	
12 01 10 2010	
01/11/12	
14/03	
17/03/16	

Saber preservar

o pensamento e o discurso são forçados a realizar quatro trabalhos sucessivos ou até mesmo simultâneos: precisam, primeiro, desmontar o senso comum social; em seguida, precisam desmontar a aparência de realidade e verdade que as condições sociais e as práticas existentes parecem possuir, aparência sobre a qual se funda tanto a fala da direita como a compreensão dos demais agentes sociais; precisam, a seguir, reinterpretar a realidade, revelar seus fundamentos secretos e suas operações invisíveis para que se possa compreender e explicar o surgimento, as formas e mudanças da sociedade e da política; e, finalmente, precisam criar uma fala nova, capaz de exprimir a crítica das idéias e práticas existentes, capaz de mostrar aos interlocutores as ilusões do senso comum e, sobretudo, de transformar o interlocutor em parceiro e companheiro para a mudança daquilo que foi criticado. Assim, enquanto para a direita basta repetir o senso comum produzido por ela mesma, para a esquerda cabe o trabalho da prática e do pensamento críticos, da reflexão sobre o sentido das ações sociais e a abertura do campo histórico das transformações do existente.

Marilena Chaui