



35

Christian Otto Muniz Nienov
Clarides Henrich de Barba
Fernando Danner
Leno Francisco Danner
Magnus Dagios
Paulo Roberto Konzen
(Orgs.)

**Governo,
cultura e
desenvolvimento:**
*reflexões desde
a Amazônia*

 editora fi

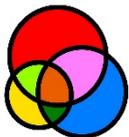
O presente trabalho coletivo busca pensar, tendo como pano de fundo o processo de modernização da Amazônia brasileira, as potencialidades e as contradições que ele carrega e gera, de modo a, em ressaltando as especificidades dele e do próprio contexto sociocultural amazônico no qual incide, problematizar sua fundamentação e sua constituição enquanto projeto de modernização com profundas raízes em determinada concepção epistemológica, política, cultural e econômica. Utilizar o contexto amazônico como chave para a leitura e para a problematização política do processo de modernização, portanto, é a estratégia que grande parte dos textos aqui reunidos toma como mote para o enquadramento do tipo de modernização cultural e econômica e da forma de colonialismo que são assumidos e impostos tanto ao horizonte sociocultural amazônico quanto mais além, ao nosso contexto nacional de um modo mais geral (isso sem mencionar-se a própria expansão cada vez mais intensificada da modernização cultural-econômica sob a forma de globalização). O processo de constituição e de realização desse projeto de modernização em relação à Amazônia – um contexto ecológico e sociocultural totalmente diferente em relação à modernização cultural e econômica de cunho ocidental – serve, nesse sentido, como o espelho que faz aparecer o próprio sentido e as próprias práticas epistemológicas, políticas, culturais e econômicas que dinamizam seja a autocompreensão que a modernidade tem de si mesma, seja a fundamentação de projetos calcados em um ideal de modernização cultural-econômica como a alternativa por excelência da qual temos que partir e a qual não podemos abandonar. Mais do que ressaltar os limites das formas de vida tradicionais e de um suposto ecologismo cego e arredo ao industrialismo e ao consumismo, portanto, a modernização da Amazônia enfatiza exatamente a dramaticidade e as profundas contradições da própria modernização cultural-econômica.



Governo, cultura e
desenvolvimento:
reflexões desde a Amazônia

Comitê Científico da Série Filosofia e Interdisciplinaridade:

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm De Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil



Série
Filosofia & Interdisciplinaridade

35

Christian Otto Muniz Nienov
Clarides Henrich de Barba
Fernando Danner
Leno Francisco Danner
Magnus Dagios
Paulo Roberto Konzen
(Orgs.)

Governo, cultura e desenvolvimento: *reflexões desde a Amazônia*

Porto Alegre
2015

Φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
Revisão dos autores



Todos os livros publicados pela
Editora Fi estão sob os direitos da
Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 35

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

DANNER, Leno Francisco ... [et al.] (Orgs.)

Governo, cultura e desenvolvimento: reflexões desde a Amazônia
[recurso eletrônico] / Leno Francisco Danner, ... [et al.] (Orgs.) --
Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.
283 p.

ISBN - 978-85-66923-85-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Antropologia 4. Causa indígena.
5. Linguagem. 6. Amazônia I. Título. II. Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação à coletânea / 9

Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo

Wendell Ficher Teixeira Assis / 12

O progressismo como modernização unidimensional no Brasil

Moysés Pinto Neto / 48

Regimes de visibilidade indígena frente a ações de desenvolvimento: pensando uma agenda de pesquisas

Estevão Rafael Fernandes / 72

Modernização e desenvolvimento na Amazônia brasileira: dar voz àqueles que não têm voz como a base de um projeto político, cultural e econômico alternativo

Leno Francisco Danner / 90

Neuro Zambam

As desigualdades regionais brasileiras: o caso da Região Norte

Lincoln Frias / 123

Patrícia de Siqueira Ramos

Biopolítica, Liberalismo e Neoliberalismo: uma Leitura do Curso Nascimento da Biopolítica (1978-1979)

Fernando Danner / 145

(Des)construindo o direito (como justiça)

Christian Otto Muniz Nienov / 183

Os conceitos hegelianos de mentira, ilusão ou engano e fraude ou impostura

Paulo Roberto Konzen / 200

Histórias de vidas Ribeirinhas: relatos de uma viagem em seus múltiplos olhares amazônicos

Célio José Borges / 237

Clarides Henrich de Barba

Eliandra de Oliveira Belforte

Lucileydé Feitosa Sousa

Luciana Riça Mourão Borges

Maria José Ribeiro de Souza

Wart Johannes van Zonneveld

Direito Privado e Direito Público em Hegel

Magnus Dagios / 271

Apresentação à coletânea

O presente trabalho coletivo busca pensar, tendo como pano de fundo o processo de modernização da Amazônia brasileira, as potencialidades e as contradições que ele carrega e gera, de modo a, em ressaltando as especificidades dele e do próprio contexto sociocultural amazônico no qual incide, problematizar sua fundamentação e sua constituição enquanto projeto de modernização com profundas raízes em determinada concepção epistemológica, política, cultural e econômica. Utilizar o contexto amazônico como chave para a leitura e para a problematização política do processo de modernização, portanto, é a estratégia que grande parte dos textos aqui reunidos toma como mote para o enquadramento do tipo de modernização cultural e econômica e da forma de colonialismo que são assumidos e impostos tanto ao horizonte sociocultural amazônico quanto mais além, ao nosso contexto nacional de um modo mais geral (isso sem mencionar-se a própria expansão cada vez mais intensificada da modernização cultural-econômica sob a forma de globalização). O processo de constituição e de realização desse projeto de modernização em relação à Amazônia – um contexto ecológico e sociocultural totalmente diferente em relação à modernização cultural e econômica de cunho ocidental – serve, nesse sentido, como o espelho que faz aparecer o próprio sentido e as próprias práticas epistemológicas, políticas, culturais e econômicas que dinamizam seja a autocompreensão que a modernidade tem de si mesma, seja a fundamentação de projetos calcados em um ideal de modernização cultural-econômica como a alternativa por excelência da qual temos que partir e a qual não podemos abandonar. Mais do que ressaltar os limites das formas de vida tradicionais e de um suposto ecologismo cego e arremido ao industrialismo e ao consumismo, portanto, a modernização da Amazônia enfatiza exatamente a

dramaticidade e as profundas contradições da própria modernização cultural-econômica.

Ora, em que medida a utilização da modernização como paradigma epistemológico, cultural, político e econômico não naturaliza e, portanto, despolitiza a própria modernidade tanto na elaboração e na imposição de sua própria autocompreensão quanto na relação que ela estabelece com o não-moderno? Dito de outro modo, como se configuram as compreensões e as relações entre, por um lado, a modernidade não apenas como centro epistemológico e sociocultural, mas também como guarda-chuva normativo de todos os contextos e como superação do tradicionalismo, e, por outro, exatamente os contextos periféricos a essa mesma modernização central? Essa pergunta nos permite duas observações prévias como chave de leitura para a obra que estamos apresentando aos leitores e às leitoras: primeiro, de que há uma concepção hegemônica de modernização de cunho ocidental, que se confunde com o horizonte euronorcêntrico e que é colocada como o modelo epistemológico, político, cultural e econômico a partir do qual o não-moderno é enquadrado – as relações contemporâneas entre centro (modernização tardia) e periferia (modernização periférica) e em certo sentido as formas atuais de colonialismo (calcadas na aceitação da modernidade como esse núcleo paradigmático e projeto societal universalistas) ganham aqui o seu sentido e dinamização; segundo, a modernização conservadora brasileira assume essa contraposição entre modernização cultural-econômica *versus* tradicionalismo como condição de sua estruturação e imposição, de modo que nossas elites político-econômicas, desde as instituições sociais, políticas e econômicas, realizam uma aclimatação da sociedade exatamente às condições dessa modernização cultural-econômica, e isso de um modo tal que, reproduzindo o próprio processo de colonização, levam ao silenciamento e à deslegitimação de tudo o que é contrário à modernização,

que passa a ser afirmado como inimigo do progresso, do desenvolvimento, da evolução cultural. Ora, esse é precisamente o caso do contexto sociocultural e ecológico amazônicos.

Com mais este trabalho, o Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e o Grupo de Pesquisa em Teoria Política Contemporânea buscam aprimorar seja sua produção filosófico-sociológica, seja o seu diálogo com a sociedade em geral, mantendo-se permanentemente atentos à dinâmica sociocultural e política correntes. E, principalmente, mantendo-se de guarda em relação à naturalização e à despolitização de qualquer forma de epistemologia que enquadre, sem nenhuma moderação ou consideração, os contextos particulares, como é o caso seja do contexto sociocultural amazônico, seja das periferias da modernização. Nossa crença, em relação a isso, está em que o presente e o futuro da Amazônia, de sua terra, de seus recursos naturais-minerais, e de seus povos e de suas culturas tradicionais, constituem-se no exemplo e no quadro mais pungente da prossecução cada vez mais intensificada da modernização cultural-econômica e, aqui, da imposição de projetos de desenvolvimento calcados no industrialismo e no consumismo sem limites, fundados em epistemologias cientificistas e culturais que, na ânsia de legitimar essa mesma prossecução sem limites, jogam para escanteio qualquer alternativa e quaisquer sujeitos epistêmicos, culturais e políticos que estejam fora dessa dupla dinâmica da modernidade – sua epistemologia cientificista e seu projeto capitalista de integração material. Isso nos leva, por conseguinte, à politização tanto da epistemologia moderna quanto do processo de integração social levado a efeito como modernização, momentos imbricados e dependentes um do outro.

Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo¹

*Wendell Ficher Teixeira Assis*²

*Los europeos piensan que solo lo que inventa
Europa es bueno para el mundo y todo lo que
sea distinto es execrable.*

Frase atribuída a Simon Bolívar por
Gabriel Garcia Márquez em *El General* en
su *Laberinto*, 1989.

INTRODUÇÃO

Os estudos denominados pós-coloniais, subalternos ou pós-ocidentais, realizados na África, Ásia e América Latina, entendidos não somente como espaços geográficos, mas como lugares que ativam o pensamento crítico emancipador, vêm articulando uma perspectiva que evidencia a faceta colonial da expansão capitalista e de seu projeto cultural

¹ Texto primeiramente publicado em *Caderno CRH (UFBA)*, v. 27, n. 72, p. 613-627, 2014.

² Doutor em Planejamento Urbano e Regional. Professor Adjunto da Universidade Federal de Alagoas e pesquisador do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional - IPPUR/UFRJ. Campus A.C. Simões Av. Lourival de Melo Mota, s/n. Cidade Universitária. Cep: 57072970. Maceió - Alagoas - Brasil. wwficher@yahoo.com.br

(Cajigas-Rotundo, 2007). Nessa mirada, as Américas não foram incorporadas dentro de uma já existente economia mundial capitalista; pelo contrário, não haveria uma economia capitalista mundial sem a existência das Américas (Quijano; Wallerstein, 1992). Quijano (2005) argumenta que esse processo começou com uma colonização interna de povos com identidades diferentes, mas que habitavam os mesmos territórios e foram convertidos em espaços de dominação interna. Esse fenômeno se desdobrou com a colonização imperial ou externa de povos que não só tinham identidades diferentes, como habitavam em territórios para além do espaço de dominação interna dos colonizadores.

A expansão colonial iniciada no século XVI, com as grandes navegações e o “descobrimento” das Américas - posteriormente incrementada com o neocolonialismo do final do século XIX, que promoveu a repartição da África e Ásia -, é vista, nessa abordagem, como condição *sine qua non* para a existência e a manutenção do capitalismo industrial. Por outro lado, a extinção do colonialismo histórico-político nas Américas, com a construção de nações independentes no século XIX, bem como na África e Ásia, por intermédio da descolonização em meados do século XX, não foi condição necessária e suficiente para a emancipação político-econômica e cultural dos países periféricos. Assim, a acumulação primitiva colonial, longe de ser uma pré-condição do desenvolvimento capitalista, foi um elemento indispensável da sua dinâmica interna e posterior continuidade (Coronil, 2000). A esse respeito, Lander (2006, p. 250) destaca que:

Ao fazer abstração da natureza dos recursos, espaço e territórios, o desenvolvimento histórico da sociedade moderna e do capitalismo aparece como um processo interno, autogerado, da sociedade europeia, que posteriormente se expande para as regiões atrasadas. Nessa construção eurocêntrica desaparece

do campo de visão o colonialismo como dimensão constitutiva destas experiências históricas.

Para elucidar os desdobramentos sociopolíticos desse processo, Quijano (1997) cunhou o conceito de colonialidade como algo que transcende as particularidades do colonialismo histórico e que não desaparece com a independência ou descolonização. Essa formulação é uma tentativa de explicar a modernidade como um processo intrinsecamente vinculado à experiência colonial. Essa distinção entre colonialidade e colonialismo permite, portanto, explicar a continuidade das formas coloniais de dominação, mesmo após o fim das administrações coloniais, além de demonstrar que essas estruturas de poder e subordinação passaram a ser reproduzidas pelos mecanismos do sistema-mundo capitalista colonial-moderno. Dessa maneira, a noção de colonialidade atrela o processo de colonização das Américas à constituição da economia-mundo capitalista, concebendo ambos como partes integrantes de um mesmo processo histórico iniciado no século XVI (Castro-Gomez; Gosfroguel, 2007).

A construção das hierarquias raciais, de gênero e de modos de apropriação dos recursos naturais, pode ser vista como simultânea e contemporânea à constituição de uma divisão internacional do trabalho e dos territórios, marcada por relações assimétricas entre economias cênicas e periféricas. Na perspectiva da colonialidade, as antigas hierarquias coloniais, que foram agrupadas na relação europeu *versus* não europeu, continuaram arraigadas e enredadas na divisão internacional do trabalho e na acumulação do capital à escala global.³ O mesmo poderia ser

³ Na tentativa de entender as estratégias de poder subjacentes ao exercício da colonialidade, Quijano (1997; 2005; 2010) desenvolveu a ideia de colonialidade do poder, como um modelo de exercício da dominação especificamente moderno que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e produção de conhecimento. Em outras

dito do estabelecimento de relações sociais cujo modo operativo favorece tanto a constituição quanto a perpetuação da existência de sujeitos subalternizados nas esferas intra e interestatais.⁴

Essa matriz de poder, que se expressa por meio da colonialidade, procurava e ainda procura encobrir o fato de que a Europa foi produzida a partir da exploração político-econômica das colônias. Não há como desconsiderar as implicações históricas do estabelecimento desse padrão de dominação, que se reflete na recíproca produção histórica da América e da Europa, como redes de dependência histórico-estrutural (Quijano, 2005). Entretanto, o caráter constitutivo da experiência colonial e da colonialidade não tem figurado nas abordagens hegemônicas e eurocêntricas, inclusive de intelectuais latinos, que desprezam a importância que as

palavras, a colonialidade do poder é a classificação social da população mundial ancorada na noção de raça, que tem origem no caráter colonial, mas já provou ser mais duradoura e estável que o colonialismo histórico, em cuja matriz foi estabelecida (Quijano, 2000). Para Castro-Gomez (2007), esse conceito amplia a ideia foucaultiana do poder disciplinário, ao mostrar que os dispositivos panópticos construídos pelo Estado moderno se expandem a uma estrutura mais ampla e de caráter mundial, configurada pela relação colonial entre Estados cêntricos e periféricos.

⁴ Nessa direção, Guha (1997) sustenta que subalternidade não é somente uma questão de subordinação de classe dentro de um país industrial, mas de subordinação de organizações sociais e históricas no interior de estruturas interestatais, como as que se estabeleceram entre Índia e Inglaterra. Para o autor, o colonialismo britânico se caracterizou pelo exercício de uma dominação sem hegemonia, uma composição seriamente determinada pela dissolução dos elementos de persuasão e cooperação, que se ancoravam na força despótica da superioridade ocidental para erigir uma dominação política que aniquila o surgimento do dissenso ou conflito. Por outro lado, se poderia argumentar que as estratégias de colonização portuguesa e espanhola nas Américas parecem sugerir outro itinerário, que contemplaria uma fase do uso da força, com aniquilamento dos diferentes, alinhavada, em seguida, por processos de persuasão e cooperação que possibilitaram a construção de uma dominação hegemônica.

relações intercontinentais tiveram para a emergência do capitalismo. Ao lançar luz sobre o lado obscuro da modernidade, o paradigma colonialidade-modernidade clarifica que os diferentes discursos históricos (evangelização, civilização, modernização, desenvolvimento e globalização) procuram sustentar a concepção arbitrária de que há um padrão civilizatório que é, simultaneamente, superior e normal (Lander, 2000). No receituário clássico da modernidade, bem como nos desdobramentos hodiernos do capitalismo, duas alternativas infernais (Stengers; Pignarre, 2005) têm sido infligidas aos povos subalternizados: uma decorre da completa aniquilação e a outra, da civilização imposta.

Inspirado por essa abordagem teórico-metodológica o artigo procurará demonstrar a continuidade dos processos de expropriação de recursos naturais localizados em países da periferia do capitalismo, que, embora não sejam mais alvo do domínio político-administrativo dos colonizadores, ainda funcionam como espaço de avanço das frentes de acumulação do capital. Para cumprir tal tarefa, primeiramente, avançará na elaboração da ideia de que tem vigorado, no sistema-mundo moderno-colonial, uma atitude utilitarista no tocante à exploração das riquezas naturais, consubstanciada por aquilo que aqui se denomina colonialidade na apropriação da natureza. Na sequência, associará a perpetuação desse modelo agro-minero-exportador à continuidade de relações de dependência, que, no entanto, vem se configurando de outra maneira, dadas as especificidades do capitalismo contemporâneo. Por fim, retomará as contribuições da Teoria da Dependência, sobretudo a vertente avançada por (Cardoso; Faletto, 1970) procurando expor uma reconceituação dos processos que engendram e reatualizam relações de subserviência político-econômica.

COLONIALIDADE NA APROPRIAÇÃO DA NATUREZA: as novas formas de uma velha exploração territorial

Como se procurou sugerir na sessão anterior, há variadas formas de expressão e exercício da colonialidade. Assim, a colonialidade do poder se refere à inter-relação entre as formas modernas de exploração e dominação e o processo europeu de expansão colonial. A colonialidade do saber se relaciona com a epistemologia e suas formas de reprodução de regimes de pensamento, enquanto a colonialidade do ser se refere à experiência vivida de colonização e seus impactos na linguagem e na visão de mundo dos povos colonizados (Maldonado-Torres, 2007). Embora o paradigma modernidade-colonialidade tenha logrado avançar nessas diferentes frentes, Escobar assevera que, no interior dessa corrente de pensamento, há três áreas de grande importância que têm permanecido sem uma adequada discussão, a saber: as relações de gênero, uma abordagem da apropriação da natureza e do meio ambiente, e, por último, mas não menos importante, a necessidade de se construir imaginários econômicos capazes de ancorar lutas concretas contra o neoliberalismo.

A partir das trilhas já abertas pelo paradigma modernidade-colonialidade, se procurará compreender a inserção de novos territórios nos circuitos de acumulação do capital como expressão de uma das lógicas da colonialidade. Para isso, se lançará mão da ideia de que há uma colonialidade na apropriação da natureza, entendida tanto como resultado da construção no interior da modernidade de formas econômico-instrumentais de se pensar e explorar o meio ambiente, quanto como expressão de processos concretos de expropriação territorial que sustentam a lógica prevalecente da acumulação capitalista e mantêm em funcionamento o sistema-mundo colonial-moderno. A colonialidade na apropriação da natureza se refere, portanto,

à existência de formas hegemônicas de se conceber e extrair recursos naturais considerando-os como mercadorias, ao mesmo tempo em que representa o aniquilamento de modos subalternos de convívio com o meio ambiente, bem como a perpetuação e justificação de formas assimétricas de poder no tocante à apropriação dos territórios.

Se, no colonialismo histórico, a rapina dos recursos naturais se legitimava pela força e supremacia político-militar do Estado colonizador, no contexto de colonialidade na apropriação da natureza, há outros mecanismos de poder que promovem a aceitabilidade da exploração territorial, dentre os quais se destacam: consideração, como vantagem comparativa no mercado mundial, a extração de riquezas naturais; discurso da disponibilidade de terras vazias, degradadas e inexploradas; necessidade de tornar o território economicamente produtivo; criação da ideia-força de que o progresso e o crescimento econômico se atrelam à extração de riquezas naturais; conciliação e harmonia entre exploração capitalista da natureza e preservação ambiental; e integração dos produtos primários à economia global como forma de pavimentar o caminho para a era moderna.⁵ Dito

⁵ Sobre esse aspecto, é elucidador o pronunciamento do Presidente Lula realizado durante a cerimônia de encerramento do Seminário Empresarial Brasil - Zâmbia, ocorrido em julho de 2010, em Lusaka: “Olhando o mapa do mundo, onde a gente percebe que tem terra? E no continente africano e no continente latino-americano onde tem terra, onde tem sol e onde tem água e, portanto, nós temos que fazer disso uma vantagem comparativa na nova forma de investimento e de produção no século XXI. Queria dizer aos companheiros da Zâmbia que eu estou convencido, e vou repetir aqui uma coisa que eu tenho dito no Brasil: que a savana africana tem as mesmas características do cerrado brasileiro [...]. E a tecnologia e o manejo do solo transformaram o cerrado brasileiro no maior produtor de grãos do mundo por hectare, em um grande produtor de cana-de-açúcar, em um grande produtor de milho, em um grande produtor de soja, em um grande produtor de qualquer coisa que a gente queira produzir no cerrado brasileiro. E isso, inexoravelmente, acontecerá com a savana africana, inexoravelmente. [...] Eu acho que, por isso, nós depositamos tanta fé e tanta esperança no

em outros termos, durante o período do colonialismo histórico, a exploração de bens primários foi levada a cabo através da mão visível da dominação política; agora está organizada por mecanismos de poder operados pela aparente mão invisível do mercado em associação com a destacada e necessária presença do Estado (Coronil, 2000).

Como foi visto anteriormente, a expansão territorial e a dominação político-econômica das colônias foi condição indispensável para o desenvolvimento do capitalismo. No cenário atual, prescindindo de uma dominação política de corte colonial que desconhece a soberania dos povos, as grandes corporações empresariais e os conglomerados financeiros têm se valido do poder econômico para expandir e incorporar novos espaços nos circuitos de acumulação do capital. Nesse sentido, o direcionamento de capitais para a produção brasileira de agrocombustíveis⁶ pode exemplificar a continuidade da incorporação de novos territórios na lógica de acumulação capitalista, além de evidenciar a vigência de uma colonialidade na apropriação da natureza, tendo em vista que os recursos naturais são vistos como vantagem comparativa capaz de garantir a integração à economia global. Entre 2004 e 2009, período que coincide com os anúncios da União Europeia e dos Estados Unidos de substituição de combustíveis fósseis, a produção sucroalcooleira nacional atraiu mais de US\$ 6,3 bilhões de

continente africano e, sobretudo, levando em conta o potencial energético deste continente, não apenas pela quantidade de hidrelétricas que podem ser construídas aqui, financiadas por bancos brasileiros, construídas por empresas brasileiras. Não apenas por isso, mas pelo potencial da produção de etanol” (Silva, 2010).

⁶ A perspectiva adotada neste trabalho não se vê representada na noção de biocombustíveis, uma vez que essa denominação traz consigo uma aceitabilidade social que vincula a produção de combustíveis agrícolas a uma matriz energética limpa e sustentável. Ao contrário disso, optou-se por utilizar a designação agrocombustíveis no intuito de enfatizar a natureza agrícola, rural e territorial da produção desse insumo energético.

dólares em investimentos estrangeiro direto, e isso representou 5,4% de todos os investimentos estrangeiros diretos aplicados em todo o mercado brasileiro. Deste montante, US\$ 4 bilhões e 337 milhões, ou o equivalente a 68,2%, foram direcionados exclusivamente para a fabricação de agrocombustíveis (BC/ DESIG, 2010), sendo que, nos anos de 2006 e 2009, nada menos que 92% dos recursos investidos no setor se endereçaram para produção de etanol.⁷

A inserção nacional no mercado de agrocombustíveis elucida o funcionamento das novas relações centro-periferia e, nelas, o Brasil possui uma dupla função, ao mesmo tempo, neocolonial e imperialista; de um lado, representa o espaço de vazão dos capitais acumulados nas economias cêntricas (à disposição dos países que, por sua demanda de combustíveis, desejem reduzir suas emissões - os capitais são investidos através da atuação de conglomerados internacionais que exploram os recursos naturais e humanos, periferizando o território brasileiro em prol do abastecimento energético das economias cêntricas), função neocolonial; de outro, patrocina o alargamento da atuação das megacorporações nacionais, que, por sua vez, agem como cêntricas e periferizam territórios localizados na África e nos países centro-

⁷ Em 2007 e 2008, merece destaque o aumento expressivo dos investimentos estrangeiros diretos aplicados no setor, que saíram de US\$ 499,2 milhões em 2006, para US\$ 2 bilhões e 315 milhões em 2007 e US\$ 2 bilhões e 285 milhões em 2008. Quando se avaliam os países de procedência dos recursos nota-se que, no período, marcado pela crise financeira mundial, grande parte dos investimentos adveio de paraísos fiscais localizados no mar do Caribe. Ao se somarem os recursos originários das Bermudas, Ilhas Cayman, Ilhas Virgens e Ilhas do Canal Jersey, obtém-se a cifra de US\$ 2 bilhões e 273 milhões, valor que representa 66,2% dos investimentos estrangeiros no setor, do ano de 2007, e 44,6% dos aplicados em 2008. Pode-se sugerir um entrecruzamento entre as crises financeira e climática através do qual se criam novos mercados, que, alavancados pelo discurso da preservação ambiental, transformam a degradação do ar, água, solos e das populações em novos circuitos de acumulação de capitais (BC/DESIG, 2010).

americanos, ampliando o mercado global de agrocombustíveis e possibilitando a inserção de novos territórios nos circuitos de acumulação, função imperialista. Os capitais e empresas brasileiras patrocinadas pela atuação do Estado se expandem na direção de oportunidades mais rentáveis de investimento.

Ao compreender a produção de agrocombustíveis como representativa de uma colonialidade na apropriação da natureza, pretende-se indicar a contínua importância dos recursos naturais para a manutenção da acumulação capitalista, bem como realçar a imprescindível expansão territorial que é levada a cabo, simultaneamente, por processos neocolonialistas e imperialistas. Para Lefebvre (1991), o modelo dual, que explicava o processo de acumulação com base na contradição entre capital e trabalho, se tornou incapaz de dar conta da crescente importância da natureza para a produção capitalista. Do mesmo modo, Veltz (1996), criticando uma economia ortodoxa, desligada da importância dos territórios e baseada em fluxos financeiros indiferentes aos lugares, afirma que há necessidade de se considerar a relação entre economia e apropriação territorial, em que o território entra no jogo econômico como matriz de organização das interações econômico-sociais, e não somente como armazém ou conjunto de recursos técnicos e naturais. O território passa, portanto, a ser considerado como estrutura de organização das interações sociais e não mais como uma reserva de recursos sem passado ou futuro (Veltz, 1996, p. 15). Assim, reconhecer o papel da natureza no capitalismo expande e modifica os referenciais temporais e geográficos que marcaram e ainda marcam as narrativas da modernidade (Coronil, 2000).

Tratar a ocupação territorial da monocultura de cana para produção de agrocombustíveis como resultante de uma colonialidade na apropriação da natureza é uma tentativa de clarificar a permanência de um padrão de poder com traços

colonialistas, que continuamente se revigora, se modifica e se reatualiza, buscando manter a exploração dos territórios. Nesse sentido, conceber a existência de uma colonialidade na apropriação da natureza é caminhar na direção de um projeto de descolonização simbólica e material que indaga as formas hegemônicas de usurpação das riquezas territorializadas que, por sua vez, sustentou e segue sustentando a continuidade da modernidade ocidental. E realçar, portanto, a força de um pensamento outro, calcado no ideal da descolonialidade, que aciona a diferença colonial irreduzível para questionar os valores construídos como centrais (Khatibi, 2001).

Aqui se nomeia o terceiro termo do paradigma modernidade-colonialidade, que incorpora o potencial da ideia de descolonização e passa a ser reconhecido a partir da tríade modernidade-colonialidade-descolonialidade. Essa tríade analítica auxiliaria, portanto, na compreensão da transição do colonialismo moderno à colonialidade global, processo que certamente transformou as formas de dominação derivadas da modernidade, mas não modificou efetivamente a estrutura das relações centro- periferia em escala mundial (Castro-Gomez; Gosfroguel, 2007, p. 13).⁸ Nessa linha, a retomada das contribuições da teoria da dependência e da noção de centro-periferia pode clarificar o modo operativo da máquina de produção de desigualdades, que reproduz subalternidades sob a forma da colonialidade global vigente, hoje, nas sociedades interligadas.

Embora boa parte dos intelectuais que se orientaram pela teoria da dependência estivesse preocupada em compreender o que desviava os países periféricos dos trilhos do desenvolvimento, Cardoso e Faletto (1970) compreenderam a própria ambiguidade política do desenvolvimento e enxergaram como, em uma relação de dependência, os interesses internos se articulam com o

⁸ Tradução de minha autoria do original em espanhol.

restante do sistema capitalista. Desse modo, enfatizaram as tramas sociopolíticas que extrapolam uma explicação econômico-desenvolvimentista, que vê, nas relações externas, apenas oposições a supostos interesses nacionais globais, para reconhecer que, antes de uma oposição global, a dependência articula interesses de determinadas classes e grupos sociais da América Latina com os interesses de determinadas classes e grupos sociais de fora da América Latina (Oliveira, 2003). Para os objetivos deste artigo, interessa, portanto, reabilitar o conteúdo político da teoria da dependência no que tange à elucidação dos processos de subalternização dos países periféricos à economia globalizada, bem como fazer transparecer a pertinência desse instrumental para a análise das dinâmicas espaciais contemporâneas expressas em complexos fluxos de mercadorias e finanças.

POR UMA NOVA TEORIA DA DEPENDÊNCIA: contemporaneidade das relações centro-periferia e recolonização econômica

Para Beigel (2006), em meados da década de 1990, a maioria dos cientistas sociais considerava a análise da dependência como uma perspectiva ultrapassada, desgastada pela globalização e inútil em um contexto de apagamento do Estado-nação. Ocorria, nessa época, uma reação contra a teoria, paradoxalmente no momento em que a subserviência política e econômica era reforçada pelo impacto da dívida externa e pela adesão aos preceitos do Consenso de Washington. Não obstante, Munck (1999), atento a esse contexto político-econômico dos anos 1990, afirmava que a dependência dos países latino-americanos ainda não havia desaparecido do mundo concreto e seguia bem viva, sendo alinhavada pelo receituário neoliberal, que mantinha a fé na convergência entre sociedades industriais avançadas e países atrasados, fornecedores de matérias-primas.

Do mesmo modo, Holloway (2003) sugere que, hoje mais do que nunca, cerca de 20 anos depois que saiu de moda entre as abordagens das ciências sociais, a teoria da dependência continua a fornecer um enquadramento útil para a compreensão da América Latina, uma vez que sua abordagem interpretativa e heurística permanece tendo o poder de nomear e explicar processos de subordinação econômica, política, cultural e ideológica. Assim, na atual fase da globalização econômica, torna-se ainda mais importante reafirmar e dar continuidade ao desenvolvimento das teorias sociais elaboradas no âmbito das nações periféricas. Nos dizeres de Kay (2009), isso não deveria ser interpretado de maneira estreita e chauvinista, mas, pelo contrário, como uma contribuição dos cientistas sociais latino-americanos a uma teoria crítica internacional de caráter mais holístico.⁹

Para além do contexto latino-americano, Amin (2005), retomando preceitos da teoria da dependência, argumenta que, em conjunto com a tríadecêntrica composta por EUA, União Europeia e Japão, configuram-se hoje três estratos periféricos, a saber: o primeiro composto por China, os antigos países socialistas, Coreia do Sul, Taiwan, Índia, Brasil e México, que conseguiram construir sistemas produtivos nacionais (potencial ou realmente competitivos). Um segundo estrato, no qual se encontram os países árabes, África do Sul, Irã, Turquia e os outros países da América Latina, que ingressaram na industrialização, mas não conseguiram criar sistemas produtivos nacionais. Por fim, um terceiro estrato que engloba os países que ainda não entraram na revolução industrial e apenas alcançam competitividade nos domínios regulados pelas vantagens

⁹ Para Ribeiro (2000), depois do fim da era da dependência, em algum momento da década de oitenta, a teoria social latino-americana não foi capaz de recuperar sua proeminência no cenário acadêmico internacional, com uma abordagem que fosse identificável com a região, apesar das brilhantes contribuições de inúmeros intelectuais.

naturais, minas, petróleo e produtos agrícolas tropicais. Embora essa abordagem procure tornar complexo o quadro das relações centro-periferia, ainda mantém ênfase na lógica dos Estados-nação, bem como pressupõe estágios de desenvolvimento mediados pelo processo de industrialização, não realçando a complementaridade sistêmica entre nações industriais e fornecedoras de insumos básicos. Ademais, ignora o fluxo de capitais financeiros e de investimento direto que, oriundo do centro, busca valorização nos países periféricos, dando novos contornos às relações centro-periferia.

A permanência de análises como as de Amin (2005), que enfatizam tão somente o papel do Estado-nação na compreensão das relações centro-periferia,¹⁰ não captam o fato de que a globalização neoliberal tem provocado transformações profundas nas relações entre capital e trabalho, capital e recurso natural, e entre os capitais e os Estados nacionais. Essas transformações têm permitido um aumento da dominação do capital sobre a sociedade, sobre a natureza e sobre os níveis de regulação e interferência dos Estados Nacionais (Leiva, 2009). A esse respeito, Arrighi (1996) enfatiza que o aumento no número de empresas multinacionais e de transações, dentro delas e entre elas, tornou-se fator crucial e emblemático do definhamento do

¹⁰ O Estado-nação, mesmo sendo uma das mais importantes instituições do capitalismo histórico, tornou-se um espaço limitado para compreensão das relações centro-periferia e de promoção das transformações políticas e sociais. Para Grosfoguel (2000), o enfoque clássico da teoria da dependência, ao não considerar as lutas sociais, acima e abaixo da estrutura dos estados nacionais, como espaços estratégicos de intervenção política, em parte devido à sua tendência de privilegiar o Estado como unidade de análise, acabou por comprometer a capacidade explicativa da teoria e acarretou consequências para o projeto político da esquerda latino-americana. Do mesmo modo, ao não focar as relações entre as corporações transnacionais e o desempenho do papel do Estado, deixou de iluminar, com maior precisão, as interferências e complementaridades resultantes desse relacionamento.

moderno sistema de nações territoriais, que era o *locus* primário do poder. A isso se pode acrescentar o poderio resultante dos fluxos de capitais, que transitam cada vez mais rápidos e menos regulados pelos aparatos estatais.

Na perspectiva de Schwartzman (2006), a compreensão das relações de dependência tem sido reformulada à luz da teoria do sistema-mundo colonial-moderno. O termo dependência, que sempre implicou mais que pobreza ou efeitos prejudiciais da adoção de formas de organização exógenas, passou também a significar a pressão de agentes estrangeiros, por intermédio do mercado de capitais, com efeitos negativos tanto sobre as direções do desenvolvimento econômico nacional quanto sobre a soberania política e o bem-estar social da população. Sendo assim, a abordagem teórica deste trabalho procura contribuir para a retomada das discussões da teoria da dependência, bem como tenta iluminar a continuidade das relações centro-periferia, agora instituídas por intermédio da reconfiguração territorial e dos fluxos de capitais direcionados aos países da periferia do capitalismo. Essas novas relações centro-periferia estariam se estruturando por meio dos frequentes deslocamentos de capital e do avanço das grandes corporações transnacionais e conglomerados financeiros, que impõem novas formas organizativas de exploração do trabalho e dos recursos naturais territorializados.

Enquanto a teoria da dependência, formulada nas décadas de 1960 e 1970, enfatizava o papel dos Estados-Nacionais no exercício tanto da função cêntrica como da periférica, no atual momento histórico, seria mais prudente afirmar a existência de formas de dependência levadas a cabo pelo modo operativo das grandes corporações empresariais e conglomerados financeiros. O Estado e o mercado representariam, nesse esquema, dimensões complementares de um processo unitário que impulsiona a expansão do capitalismo por meio da perpetuação das relações centro-

periferia.¹¹ Se, antes, a posição de centro era exercida por uma dominação e uma influência política derivada do poder dos Estados, agora seria mais adequado conjecturar que as relações de dependência são resultado do poder econômico de grandes corporações transnacionais e conglomerados financeiros, que se ancoram na lógica de mercado e na influência política dos Estados de origem para fazer valer sua força de constrangimento.

No capitalismo atual, o econômico tem se emancipado da submissão ao político e se transformado na instância diretamente dominante que comanda a reprodução e evolução da sociedade (Amin, 2001). O processo de concentração e centralização dos capitais extrapola, assim, a esfera de controle dos Estados-nacionais e, por meio da ação das corporações transnacionais, expande a ocupação territorial do capital. Como destaca Oliveira (2007, p. 287) em sua análise das relações contemporâneas entre capitalismo e política:

A assimetria voltou numa escala que anula a política, isto é, a possibilidade de escapando a lógica de acumulação de capital, redistribuir o poder na sociedade de nosso tempo. Trata-se, agora, da anulação da política, da colonização da política pela economia.

Boaventura de Souza Santos (2010) nomeia esse processo como o exercício de governos indiretos, donde poderosos agentes não estatais adquirem o controle dos cuidados com saúde e segurança, detêm a posse das terras, da água potável e das sementes, para, com base em obrigações contratuais privadas, promoverem a despolitização da sociedade. Como sugere Beigel (2006),

¹¹ Para Amin (2003) a construção concomitante de centros dominantes e periferias dominadas e sua reprodução em cada etapa do sistema capitalista são próprias do processo de acumulação operante em escala global.

tudo indica que, no cenário atual, é ainda mais oportuna a proposição dependentista de produzir um encontro teórico entre política e economia, uma vez que ele se tornou o terreno onde se dá a verdadeira disputa.

Nesse contexto de esquecimento da política e de opulência da esfera econômica¹², marcado pela ampliação do poderio das corporações empresariais e conglomerados financeiros, argumenta-se, aqui, que as relações centro-periferia sofreram alterações, sendo hoje mais adequado vislumbrar a existência de um regime de dominação exercido por essas corporações de forma policêntrica e gerando multiperiferias. Assim, as novas relações centro-periferia não estariam mais vinculadas a posições geográficas estanques, expressas na figura dos Estados territoriais; ao contrário disso, derivariam da ação econômica de corporações transnacionais e conglomerados financeiros organizados em redes, estruturados territorialmente, apoiados por um Estado-nacional de origem, sendo policêntricos e engendrando multiperiferias. A posição de centro deixaria de ser exercida por um ou mais estados nacionais. Romper-se-ia, assim, com a perspectiva de uma relação centro-periferia geográfica, transitando para um centro-periferia ubíquo, levado a cabo por corporações transnacionais, compostas por capitais transfronteiriços que atuam em todas as partes do mundo.¹³

¹² Nos dizeres de Paoli (2007), sobre a base de predominância da economia, se absorve o campo político para torná-lo um vasto oikos, no qual os governos se preocupam apenas com um crescimento econômico mal definido, enquanto os cidadãos se ocupam inteiramente de seu bem-estar material. Dito em outras palavras, a política se torna desnecessária na medida em que se nega a possibilidade de alternativas ao atual modelo de desenvolvimento.

¹³ As forças do mercado internacional dominam com um potencial ainda maior que no passado, e os estados nacionais têm de levá-las em maior consideração nos dias atuais, sob pena de terem de enfrentar grandes retiradas de capital externo, como ocorreu nos casos do México e da Argentina, respectivamente em 1994-1995 e 2001-2002 (Kay, 2009, p.

Para Hoogvelt (1997), à medida que o capital internacional se faz mais móvel e se separa de suas anteriores limitações institucionais, as relações centro-periferia vão se convertendo em relações sociais, ao invés de se fixarem numa mera relação geográfica. No contexto das novas relações centro-periferia, marcadas pela dominância da esfera econômica e pelo poderio das corporações transnacionais e conglomerados financeiros, poderia se conjecturar, ecoando as afirmações de Coronil (2000), que o mercado se apresenta travestido e mascarado pela aparência de uma estrutura de possibilidades, que encobre sua fisionomia de regime de dominação, criando a ilusão de que a ação humana é livre e não limitada, a marginalização, o desemprego e a pobreza aparecem como falhas individuais e coletivas, quando deveriam ser vistas como efeitos inevitáveis de uma violência estrutural.

Nas palavras de Katz (2002), o correlato político dessa dominação econômica é uma recolonização da periferia, que se apoia na crescente associação das classes dominantes locais, com seus sócios do centro. Esse entrelaçamento tem como consequência a dependência financeira, a entrega dos recursos naturais e a privatização de setores estratégicos. A partir dessa imbricação de capitais, Robinson propõe ampliar a ideia de hegemonia para além de uma forma de dominação social inextricavelmente associada ao Estado. Ao contrário disso, sugere que grupos sociais e classes compostas no cenário das relações interestatais passam a exercer a hegemonia, operando de forma transnacional e utilizando outros arranjos e formas institucionais. Nessa abordagem, a

572). Para Boltanski e Chiapello (2009), o estabelecimento dessas novas formas de organização em rede torna as firmas muito mais flexíveis e muito menos frágeis do que as grandes empresas nacionais do passado. Assiste-se, assim, ao desenvolvimento de um capitalismo marcado pela preponderância de megacorporações empresariais, cada vez mais poderosas e autônomas em relação aos Estados, que se tornam cada vez mais fracos.

hegemonia passa a ser exercida por uma classe capitalista transnacional que se constitui por intermédio da globalização dos fluxos financeiros e de mercadorias.

Essa forma de dominação do capital transnacional ocorre, portanto, quando os capitais nacionais expandem seu alcance para além das fronteiras e se fusionam com outros capitais nacionais já internacionalizados, dando origem a um processo transfronteiriço que os desincorpora da pertença à nação e os situa em um novo espaço supranacional, não mais orientado pela valorização estrita do capital de origem nacional (Robinson, 2004). O avanço transfronteiriço dos capitais tem desencadeado uma apropriação privada dos recursos naturais territorializados em países tidos como atrasados. Uma parte considerável desses recursos vem se transformando, quase que inevitavelmente, em propriedade privada de empresas transnacionais (Leiva, 2009). Embora os capitais também se direcionem para atividades industriais e tecnológicas, o montante principal tem sido investido em ramos atrelados ao complexo agro-minero-exportador.

Para se ter uma ideia desse processo, em 2008, ingressaram, no Brasil, US\$ 43,8 bilhões de dólares de investimento estrangeiro direto, sendo US\$ 12,9 bilhões destinados às atividades de agricultura, pecuária e extrativa mineral, outros US\$ 6,7 bilhões para metalurgia e fabricação de coque, derivados de petróleo e bicombustíveis, e mais US\$ 5,7 bilhões em investimentos diretos em atividades do serviço financeiro. Assim, o ramo extrativo e de apropriação de recursos naturais somado aos investimentos diretos em atividades do setor financeiro, totalizaram US\$ 25,3 bilhões de dólares, representando 57,8% de todos os investimentos diretos aplicados no país. Por outro lado, ao se somarem os investimentos na fabricação de equipamentos de informática, produtos eletroeletrônicos e ópticos, na fabricação de máquinas, aparelhos e materiais elétricos e na produção de máquinas e equipamentos diversos, obtêm-se

US\$ 986,6 milhões de dólares, que, expressos de outra forma, representam 2,2% dos investimentos estrangeiros diretos (BC/DIFIS, 2009).

Ao analisar esses fluxos financeiros da economia global, Patnaik (2005) visualiza um processo de acumulação de capitais que denomina acumulação por meio da invasão, donde certos blocos de capital crescem através do deslocamento (o que significa expropriação ou compra a preços descartáveis) de outros blocos, expandem-se por meio do despojamento de formas pré-capitalistas de produção ou de setores comandados pelo Estado, bem como através da apropriação de recursos comuns que não formavam parte da propriedade privada. Como boa parte dos investimentos diretos de capital externo, associados ou não ao capital nacional, destina-se à exploração e apropriação de recursos naturais, isso tem impactado negativamente os modos de vida e as formas de reprodução social de inúmeros grupos que são subalternizados pela lógica excludente da acumulação de capitais.

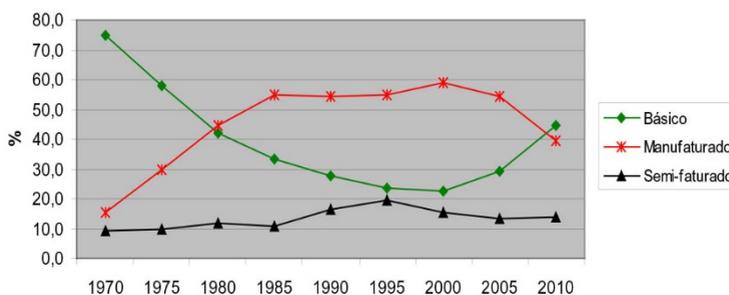


Gráfico 1: Exportações brasileiras por tipo de produto - 1970-2010

Fonte: MDIC/DEPLA, C2011.

Ainda que, no contexto atual, o comércio interestororial de manufaturas e produtos básicos já não defina as relações

centro-periferia, haja vista a instalação de indústrias transnacionais nos países tidos como atrasados, como se pôde notar no exemplo brasileiro da produção de agrocombustíveis, um grande percentual dos investimentos estrangeiros tem se destinado à apropriação privada de recursos naturais e territórios. Para Di Filippo (1998), a tendência de mudança, impulsionada pela migração de empresas multinacionais para a periferia, está clausurando as formas intersetoriais de comércio que caracterizavam o paradigma centro-periferia, onde o centro fornecia produtos manufaturados e a periferia produtos básicos. Essa forma de intercâmbio estaria sendo substituída pelo comércio intraindustrial e intrafirmas, com as corporações transnacionais produzindo bens manufaturados na periferia e exportando para as economias cêntricas. Entretanto, os dados brasileiros de comércio exterior, ilustrados no gráfico disposto a seguir, sugerem uma inversão na pauta de exportações a partir do ano 2000, com os produtos manufaturados perdendo força e os básicos crescendo em relevância.

Ao se relacionar os dados do gráfico com os valores de investimento estrangeiro direto apresentados anteriormente, constata-se que o ingresso de capitais na apropriação privada e exploração de recursos naturais tem resultado em um crescimento das exportações de produtos primários; dito de outro modo, é plausível sugerir uma vinculação entre a extração de riquezas naturais, a exportação de produtos primários e a valorização dos capitais que aportam no Brasil. Para Coronil (2000), a globalização neoliberal tem homogeneizado e feito abstratas diversas formas de riqueza, incluindo a natureza, que vem se convertendo, para muitos países, em sua vantagem comparativa mais segura e sua fonte principal de ingresso¹⁴.

¹⁴ Em artigo publicado no *Le Monde Diplomatique*, o Sub-comandante Marcos argumenta que a globalização moderna e o neoliberalismo como

Esse exemplo da relação entre exportação de produtos básicos e ingresso de investimento estrangeiro direto clarifica o fato de que a acumulação capitalista está fundamentalmente enraizada na tríade; apropriação de sistemas ecológicos, exploração do trabalho e valorização financeira. Nota-se, portanto, que a inserção brasileira na economia global tem se processado através da dilapidação do patrimônio natural, da degradação e contaminação do meio ambiente, da exploração de mão de obra barata ou em regime de escravidão, da expropriação de populações camponesas e da subserviência aos mecanismos de valorização financeira. Agregue-se a isso o fato de que os princípios de conservação e preservação ambiental que já foram impostos às corporações industriais pelos governos dos países centrais, a fim de racionalizar a utilização dos recursos naturais, nunca são aplicados na mesma medida em países periféricos, onde o imperialismo ecológico abertamente vem impondo suas marcas (Clark; Foster, 2009).¹⁵

sistema mundial devem ser reconhecidos como uma nova guerra de conquista de territórios. Nessa nova guerra, a política, como organizadora do Estado-nacional, não existe mais, foi tragada pela esfera econômica, e os políticos se transformaram em modernos administradores de empresas interessados em gerir os negócios estatais como se estivessem à frente de lojas de departamentos (Marcos, 1997).

¹⁵ Clark e Foster (2009) caracterizam o imperialismo ecológico como algo que cria assimetrias na exploração do meio ambiente, impulsiona a troca desigual e provoca uma ruptura metabólica global, agravando a subordinação das nações periféricas. Nesse cenário, os acordos internacionais de comércio, influenciados pela dinâmica da economia global e pelas posições dentro do sistema-mundo, afetam e impactam negativamente as condições socioecológicas dos países extrativistas e periféricos. Na avaliação de Hornborg (1997), não é possível compreender a acumulação, o desenvolvimento ou a moderna tecnologia ocidental, sem se referir a esse intercâmbio comercial entre nações e o modo como os valores de troca se relacionam à termodinâmica. Para o autor, uma junção entre economia ecológica e leis da física possibilita compreender a maneira através da qual as instituições de mercado

A regressão primário-exportadora atualmente verificada no Brasil, em associação com a entrada de investimento estrangeiro direto no controle e apropriação de recursos naturais, são amostras da continuidade de um processo dotado de raízes estruturais, assim como da pertinência de uma análise calcada nos pressupostos da teoria da dependência. Schwartzman (2006) vai mais longe e afirma que as relações de dependência consolidadas através dos fluxos de capitais têm ameaçado afetar até mesmo a legitimidade da democracia brasileira. Para a autora, a adoção, na última década, do paradigma do liberalismo por parte dos governos brasileiros, embora componha as diretrizes da nova globalização, não alteraram os fundamentos do processo, ou seja, no interior das relações entre nações “desenvolvidas” e “em desenvolvimento”, ainda persiste o componente da dependência. A esse respeito, a reprimarização da economia, que tem vigorado nos países latino-americanos, pode ser considerada como um indicativo da continuidade das relações de dependência e um retorno às formas de controle colonial baseadas na exploração de produtos primários e de força de trabalho barata (Coronil, 2000, p. 99).

No momento atual, em que talvez a característica mais importante da nova fase do imperialismo seja a abertura comercial e o aperto territorial que se impõe à economia rural dos países tidos como atrasados (Patnaik, 2005), a junção entre imperialismo, teoria da dependência, relações centro-periferia e paradigma modernidade-colonialidade pode ser útil na compreensão das dinâmicas de reconfiguração

organizam a transferência líquida de energia e materiais para os centros do sistema. De acordo com esse raciocínio, os preços de mercado e a troca desigual são mecanismos arbitrários por meio dos quais as economias centrais do sistema-mundo extraem energia e exportam entropia para suas periferias. Nesse sentido, o intercâmbio desigual vigente no sistema-mundo colonial-moderno reproduz as máquinas e essas, por sua vez, reproduzem o intercâmbio desigual.

territorial impostas ao meio rural brasileiro, bem como ajuda a clarificar as formas de inserção da produção de *commodities* na economia mundial. Ao remontar às raízes históricas, epistêmicas, político-econômicas, culturais e ideológicas que interligam os territórios latino-americanos, sobretudo o brasileiro, às lógicas operativas do capitalismo transnacional, o presente artigo intentou construir uma perspectiva teórico-metodológica, que permita iluminar o cenário atual de inserção de novos territórios nos circuitos de acumulação do capital. A linha de raciocínio aqui trilhada ambicionou realçar que o estudo de uma frente atual de expansão do capitalismo permite a análise concreta de um processo que reproduz, em algumas de suas linhas mais gerais, uma etapa da própria formação histórica do Brasil, na medida em que as atuais frentes podem ser consideradas, de certa maneira, como as continuadoras do processo histórico de expansão e colonização territorial (Velho, 1972).

REFLEXÕES FINAIS

Duas coisas bem distintas / Uma é o preço, outra é o valor / Quem não entende a diferença / Pouco saberá do amor, da vida, da dor, da glória / E tampouco dessa história / Memória de cantador [... 1 E até o velho Chico cantou pra todo mundo ouvir: Hay que, hay que, eike, hay que, hay que, hay que resistir! El Efecto.

Música *O Encontro de Lamião com Eike Batista*, 2012.

Ao lançar mão da ideia de que há uma colonialidade na apropriação da natureza, entendida tanto como resultado da construção no interior da modernidade de formas econômico-instrumentais de se pensar e explorar o meio ambiente quanto como expressão de processos de expropriação territorial que sustentam a lógica prevalecente da acumulação capitalista, procurou-se elucidar o papel da

episteme na legitimação da expansão territorial e dos deslocamentos da lógica de acumulação. A produção de um conhecimento silenciador de outras realidades e de modos distintos de uso, significação e apropriação da natureza representa, assim, uma arma importante na justificação de processos expropriatórios que continuamente têm promovido a rapina dos recursos territorializados nos países periféricos. A colonialidade na apropriação da natureza é vista, portanto, como expressão de novos mecanismos de poder, que se traduzem na existência de formas hegemônicas de se conceber e explorar os recursos naturais, considerando-os unicamente como mercadorias, ao mesmo tempo em que evidencia o aniquilamento de modos subalternos de convívio com o meio ambiente, bem como a perpetuação e justificação de formas assimétricas de apropriação dos territórios.

Ao retomar as discussões da teoria da dependência, visando a analisar as dinâmicas de avanço do capitalismo, tentou-se iluminar a continuidade das relações centro-periferia que estariam se estruturando por meio dos frequentes deslocamentos de capital e do avanço das grandes corporações transnacionais e conglomerados financeiros, que impõem novas formas organizativas de exploração do trabalho e dos recursos naturais territorializados. Enquanto a teoria da dependência, formulada nas décadas de 1960 e 1970, enfatizava o papel dos Estados-nacionais no exercício, tanto da função cêntrica como periférica, no atual momento histórico, seria mais prudente afirmar a existência de formas de dependência levadas a cabo pelo modo operativo das grandes corporações empresariais e conglomerados financeiros. O Estado e o mercado representariam, nesse esquema, dimensões complementares de um processo unitário que impulsiona a expansão do capitalismo por meio da perpetuação das relações centro-periferia.

Por último, mas não menos importante, vale destacar que este trabalho foi sendo construído ao modo de quem

monta um quebra-cabeça, cujas peças pertencem a diferentes figuras. Assim, mesclando-se cores, matizes, tradições intelectuais, tempos e perspectivas, procurou-se iluminar a contínua inserção de novos territórios nos circuitos de acumulação do capital. Ainda que algumas peças desse quebra-cabeça tenham sido encaixadas sem muita perfeição, quase empurradas por uma curiosidade que ainda desconhece as feições da totalidade, espera-se, à maneira do que sugere Coronil (2003), que esse encaixe imperfeito, essa figuração derivada do equívoco, permita vislumbrar algo não imaginado antes, de modo que aquilo que ainda não se encaixa corretamente possa oferecer uma inesperada iluminação.

REFERÊNCIAS

- AMIN, Samir. Geopolíticadelimperialismocontemporáneo. In: BORON, Atilio A. (comp.). *Nueva hegemonia mundial: alternativas de cambio y movimientos sociales*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, 2003.
- . Capitalismo, imperialismo, mundialización. In: SEOANE, José; TADDEI, Emilio. (Comp.) *Resistencias mundiales*. Buenos Aires: CLACSO; 2001. . O imperialismo, passado e presente. *Tempo*. Niterói, v. 9, n. 18, p. 77-123, jun. 2005. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-77042005000100005. Acesso em: abr. 2011.
- APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada*. Tradução: Gustavo Remedi. México: Ediciones Trilce, Fondo de Cultura Económica, 2001.

ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BANCO CENTRAL. DIRETORIA DE FISCALIZAÇÃO. Investimentos Estrangeiros Diretos: Tabelas - Censos 1995/2000 e ingressos 2001 a 2006. Brasília, DF: DIFIS, Disponível em: <http://www.bcb.gov.br/rex/ied/port/ingressos/htms/index2.asp?idpai=INVEDIR>. Acesso em 1 out. 2010.

_____. Departamento de Monitoramento do Sistema Financeiro e Gestão da Informação. Estoque de investimento estrangeiro direto. Brasília, DF: BC/DESIG, Disponível em: <http://www.bcb.gov.br/rex/ied/port/ingressos/htms/index2.asp?idpai=INVEDIR>. Acesso em out. 2010.

BEIGEL, Fernanda. Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia. In: _____. et. al. *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: WmfMartins Fontes, 2009.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. La biocolonialidad dei poder. Amazônia, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GOSFROGUEL, Ramón (comp). *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá dei capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo.

Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica. 7.ed. Rio de Janeiro: LTC, 1970.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la Universidad: La hybris dei punto cero y el diálogo de saberes”,.In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GOSFROGUEL Ramón (Comp). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá dei capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo dei Hombre, 2007. p. 79-91.

_____. Ciências sociais, violência epistémica y el problema de la invención del otro. In; LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad dei saber: eurocentrismo y ciências sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales, 2000.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. Prólogo: giro decolonial, teoria critica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GOSFROGUEL, Ramón (comp). *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá dei capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo dei Hombre, 2007.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: post-colonial thought and historical difference*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000.

CLARK, Brett; FOSTER, John Bellamy. Ecological Imperialism and the Global Metabolic Rift. *International Journal of Comparative Sociology*,

Toronto, n. 50, p. 311334, 2009.

CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgar. (Org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

_____. El Estado de América Latina y sus Estados: Siete piezas para un rompecabezas por armar en tiempos de izquierda. In. Nueva Sociedad, Caracas, No. 210, pp. 203215, 2007

_____. El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidade en Venezuela, Introducción, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela. In. Nueva Sociedad, Venezuela, 2002, p. 1-20. ¿ Globalización Liberal o Imperialismo Global? Cinco Piezas para Armar el Rompecabezas del Presente. Revista Temas, Lisboa, n. 33-34, p. 14-27, abr./-sep., 2003.

DI FILIPPO, Armando. La vision centro-periferia hoy. Revista de la CEPAL, Santiago de Chile, Número extraordinario, p. 175-185, oct. 1998.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimiento de otro modo: el programa de investigación de modernidad/ colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, p.51-86, enero-diciembre, 2003.

_____. El Lugar de La Naturaleza y La Naturaleza del Lugar: globalización o postdesarrollo? In. LANDER, E. (Org.) *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005, p. 115-152.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge

Zahar, 1994. 2 v

GARCÉS, Fernando. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GOSFROGUEL, Ramón (Comp) *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007.

GROSFUGUEL, Ramón. Developmentalism, modernity, and dependency theory in Latin America. *Nepantla: views from south*, Parkville, n. 1/2, p. 347-76, 2000.

GUHA, Ranajit. *Dominance without hegemony: history and power in colonial india*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HALE, Charles. Does multiculturalism menace?: governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, V. 34, p. 485-524, 2002.

HOLLOWAY, Thomas. The Persistence of 'Dependency' as a Useful Framework for Understanding Latin America. *H-Net Reviews: humanities & social sciences*, East Lansing, Michigan, 2003. Disponível em: <http://www.h-net.org/~latam/essays/dependency.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2011.

HOOGLVELT, Ankie. *Globalization and the postcolonial world: the new political economy of development*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

KATZ, Claudio. *El imperialismo del siglo XXI*. Jun. 2002. Disponível em: www.eltableid.com/claudiokatz.

Acesso em: 18 mar. 2010.

KAY, Cristobál. Teorias estruturalistas e teoria da dependência na era da globalização. In: MARTINS, Carlos Eduardo; SOTELO VALENCIA, Adrian (Org.). *A América Latina e os desafios da globalização: ensaios dedicados a Ruy Mauro Marini*. São Paulo: Boitempo, 2009.

KHATIBI Abdelkebir, Maghreb plural. In: MIGNOLO, Walter, (comp). *Capitalismoygeopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

LANDER, Edgardo. Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. In: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (Comp.). *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires: CLACSO, 2006.

———. Ciências sociais: saberes coloniais y eurocéntricos. In: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. Oxford, U.K.: Blackwell, 1991. 454 p.

LEIVA, Orlando Caputo. A economia mundial e a América Latina no início do século XXI. In: MARTINS, Carlos

Eduardo; SOTELO VALENCIA, Adrian (Org.). *A América Latina e os desafios da globalização: ensaios dedicados a Ruy Mauro Marini*. São Paulo: Boitempo, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser, contribuciones al desarrollo de un concepto. In:

CASTRO-GOMEZ, Santiago; GOSFROGUEL, Ramón (Comp). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007. P. 127-167.

MARCOS, Subcomandante Insurgente. Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial: El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones. *Revista Chiapas*, México, DF, n. 5,1997. Disponível em: <http://www.revistachiapas.org/No5/ch5.html>. Acesso em: 12 out. 2010.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO, INDÚSTRIA E COMÉRCIO EXTERIOR - MDIC. Sistema de Análise das Informações de Comércio Exterior via Internet (ALICEWeb). Brasília, DF: Departamento de Planejamento e Desenvolvimento do Comércio Exterior. Secretaria de Comércio Exterior, MDIC, c2010. Disponível em: <http://aliceweb.desenvolvimento.gov.br>. Acesso em: 22 abr. 2010.

_____. Departamento de Planejamento e Desenvolvimento do Comércio Exterior. Estatísticas de Comércio Exterior. Brasília, DF: Departamento de Planejamento

e Desenvolvimento do Comércio Exterior. Secretaria de Comércio Exterior, MDIC, c2011. Disponível em: <http://www.mdic.gov.br/sitio/intema/intema.php?area=5&menu=1906>. Acesso em: 14 out. 2011.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003a.

MUNCK, Ronaldo. Dependency and imperialism in the new times: A Latin American perspective. *The European Journal of Development Research*, London, v. 11, n. 1, p. 56-74, 1999.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista: o ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. Capitalismo e política: um paradoxo letal. In: NOVAES, Adauto. *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

PAOLI, Maria Célia. O mundo do Indistinto: Sobre gestão, violência e política. In: OLIVEIRA, Francisco de; RIZEK, Cibele Saliba. *A era da indeterminação*. São Paulo: Boitempo, 2007.

PATNAIK, Prabhat. "The Economics of the New Phase of Imperialism". Paper presented to the *International Conference Acts of Resistance from the South against Globalization*, Ankara, 5-7 September 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: Anuário Mariateguiano. Lima: Amata, v. 9, n. 9, 1997

_____. Don Quijote y los molinos de viento en América

Latina. *Revista Electrónica de Estudios Latinoamericanos*, Buenos Aires, v. 4, n. 14, enero/marzo 2005.

_____; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept or the Americas in the modern world-system. *International Social Science Journal*, Paris n. 134, nov. 1992.

RANCIÈRE, Jacques. *Hatred of democracy*. London: Verso, 2006.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Post-Imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo. In: Mato, Daniel (Coord.). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Clacso-Asdi, 2000.

ROBINSON, William I. *What empire? Whose hegemony? The transnationalization of capital and the gramscian critique of "statolatry"*. In: ANNUAL CONFERENCE OF INTERNATIONAL STUDIES ASSOCIATION, Montreal, mar. 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O Oriente entre Diferenças e Desencontros. *Notícias do Milênio*. Diário de Notícias, 8-7- pp. 44-51, 1999.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2003. pp. 777-821.

_____. Para além do pensamento abissal. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHWARTZMAN, Kathleen. Globalization from a world-system perspective: a new phase in the core-a new destiny for Brazil and the semiperiphery?./oumo/ of *World Systems Research*, Washington, DC, v. 12, n. 2, p. 265-3-7, december 2006.

SILVA, Luiz Inácio Lula da. Discurso durante encerramento do Seminário Empresarial Brasil-Zâmbia. In: SEMINÁRIO EMPRESARIAL BRASIL-ZÂMBIA, 8 jul. 2010, Lusaca, Zâmbia. *Discurso de encerramento*. Lusaca, Zâmbia; Brasília, DF: Ministério das Relações Exteriores, Assessoria de Imprensa do gabinete, 2010. Disponível em:<<http://kitplone.itamaraty.gov.br/sala-de-imprensa/discursos-artigos-entrevistas-e-outras-comunicacoes/presidente-da-republica-federativa-do-brasil/discurso-durante-encerramento-do-seminario-empresarial-brasil-zambia/print-nota>>. Acesso em: 12abr. 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûement*. Paris: De'couverte, 2005.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: 1972.

VELTZ, Pierre. *Mundialización, ciudades y territorios*. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.

VISVANATHAN, Shiv. Convite para uma guerra da ciência. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo:

Cortez, 2004. p. 757-776.

WALSH, Catherine; SCHIWY, Freya; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Editores). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*. Quito: Abyala, 2002.

WALSH, Catherine. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: entrevista a Walter D. Mignolo. Polis: Revista de la Universidad Bolivariana [On-line], Chile, v. 1, n. 4, 2003b. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500409>. Acesso em: 22 abr. 2010

O progressismo como modernização unidimensional no Brasil

*Moysés Pinto Neto*¹

1. Introdução: o ciclo progressista na América do Sul

Sabe-se que a América do Sul passa por um ciclo de mais de dez anos de governos identificados com a esquerda que em alguma escala se opõem à lógica "neoliberal". Iniciado pela eleição de Hugo Chávez na Venezuela em pleno apogeu do discurso liberal nos anos 90, o ciclo foi ganhando reforços com as eleições de Evo Morales (Bolívia), Rafael Correa (Equador), Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff (Brasil), Nestor e Cristina Kirchner (Argentina), Fernando Lugo (Paraguai, depois deposto em *impeachment*), José Mujica e Tabaré Vázquez (Uruguai) e Ollanta Humala (Peru). Dos principais países do subcontinente sul-americano, portanto, apenas a Colômbia permaneceu sob influência mais direta do neoliberalismo (em especial devido ao problema da violência de grupos organizados) e o Chile em uma alternância de líderes, mais recentemente tendo reconduzido ao cargo Michele Bachelet (de centro-esquerda) depois de um intervalo sob o governo de Sebastián Piñera (centro-direita). Esse ciclo sul-americano é designado por alguns como era "pós-neoliberal".

Tomemos o exemplo - que será sempre a principal referência do presente ensaio - brasileiro. A filósofa Marilena

¹ Doutor em Filosofia (PUCRS) e Professor da Universidade Luterana do Brasil (Ulbra). Contato: moysespintoneto@gmail.com.

Chauí, tradicionalmente identificada com o Partido dos Trabalhadores, separa o Brasil em dois momentos simbólicos: do "bolo de noiva" que inaugura, em 1990, a Era Collor e com ela o período neoliberal, até a resposta de Lula à pergunta singela do âncora do Jornal Nacional, em 2002, logo após as eleições. O primeiro momento teria como referência o edifício "Bolo de Noiva", onde se reunia a equipe econômica de Collor - regida pela lógica dos "humores" dos mercados -, enquanto o segundo seria marcado pela resposta de Lula à questão sobre o "nervosismo dos mercados", feita com "um sorriso levemente irônico: 'Vocês não têm outros assuntos? Cadê a fome, o desemprego, a miséria, a desigualdade social?'" (Chauí, 2013, p. 126). Para a filósofa, enquanto o "bolo de noiva" sinalizaria a entrada do Brasil na era do neoliberalismo, o pronunciamento de Lula teria sido sua saída. Da mesma forma, Emir Sader, outro dos principais intelectuais identificados com o governo brasileiro, afirma que os mandatos do Partido dos Trabalhadores (PT), ao lado dos parceiros sul-americanos, teriam ajudado a construir uma "hegemonia pós-neoliberal" baseada na priorização das políticas sociais sobre os ajustes fiscais, a integração regional e os intercâmbios Sul-Sul sobre tratados de livre-comércio com os Estados Unidos e valorização do Estado como indutor do desenvolvimento, em contraponto em Estado mínimo neoliberal (Sader, 2013, p. 138).

O presente texto problematiza esses raciocínios como excessivamente simplistas, binários e até maniqueístas, apresentando os dilemas dos últimos anos da conjuntura brasileira durante os governos do PT e interpretando a virada tecnocrática para o neodesenvolvimentismo como um processo de modernização unidimensional que, além de perder a riqueza multinatural disponível no país, apresenta limites que já foram e ainda estão sendo experimentados pelos próprios países que hoje servem de exemplo.

2. Do lulismo à tecnocracia progressista

O pensamento social brasileiro vem consolidando o termo "lulismo" para definir o período de governo do Partido dos Trabalhadores (PT), desde 2002 até os dias de hoje. Apesar das variações nas análises, a versão que acabou se tornando mais forte do fenômeno acabou vindo de André Singer (2012), que definiu o lulismo como um "pacto conservador" entre classes que se baseava na ideia de que era possível melhorar a condição de vida dos "de baixo" da pirâmide social brasileira sem que isso significasse uma transformação dessa estrutura. Para Singer, quando Luís Inácio Lula da Silva assumiu a Presidência da República o PT era um partido identificado com intelectuais de esquerda, funcionários públicos, sindicalismo, movimentos sociais e parte da classe média, afinado com ideais próximos ao socialismo (anticapitalistas). Singer nomeia essa "alma" do PT de "alma de Sion". Mais tarde, sobretudo a partir da Carta ao Povo Brasileiro, feita às vésperas da eleição de 2002, o PT transmite uma mensagem de moderação, aceitando compromissos com o sistema financeiro e admitindo concessões que se expressaram, por exemplo, com a aliança com o então PL (Partido Liberal) e a vice-presidência dada ao empresário José Alencar (Singer, 2012, pp. 84-124). Eleito, o partido enfrenta algumas graves crises, como a expulsão da corrente mais à esquerda a partir da reforma da Previdência Social, entendida por esses setores (que mais tarde se tornariam o PSOL) como neoliberal, mas sobretudo a crise do "Mensalão", escândalo de corrupção envolvendo o partido e aliados, em 2005. Nesse momento, a oposição esperava o enfraquecimento do governo e a consequente derrota eleitoral em 2006, porém foi surpreendida com o acontecimento subterrâneo - isto é, fora dos holofotes da grande mídia - de uma nova aliança de sustentação do "lulismo". Para Singer, o Programa Bolsa-Família, a valorização do salário-mínimo, as políticas de microcrédito e

outras iniciativas teriam provocado o deslocamento do eleitorado tradicional do PT, agora decepcionado com a corrupção e as "traições", para um novo setor, que ele nomeia "subproletariado" e teria se beneficiado diretamente dessas políticas (Singer, 2012, pp. 51-83; ver também Souza, 2012, pp. 199-255).

Sem que tenha sido percebido claramente no momento, o lulismo movia-se no subterrâneo da sociedade brasileira formando o "pacto conservador" que consistia, como já dito, em um acordo entre classes a partir do qual todas se beneficiaram, do mais alto até o mais baixo da pirâmide social. Para isso, evidentemente Lula precisou contar com um ciclo mundial de bonança econômica, conhecido como *boom* das *commodities*, e segundo Singer teve a "virtù" de saber aproveitar o espasmo para distribuir o bolo de modo a atingir a fração mais vulnerável da população. Então, consolidando esse novo pacto na sociedade brasileira, Lula pôde deflagrar políticas que envolviam a *inclusão* da "ralé estrutural" - usando um termo do sociólogo Jessé Souza para designar a enorme fração da sociedade brasileira sem acesso a todos os direitos de cidadania (Souza, 2009) - e firmado um setor social ascendente cujos nomes variam entre "precariado", "classe C", "nova classe trabalhadora", "batalhadores" ou até "nova classe média", beneficiário de políticas públicas como o aumento de salário mínimo, expansão do crédito, programas de bolsas e financiamentos da universidade, entre outros (Souza, 2012; Cocco, 2013; Braga, 2013). O governo Lula a partir disso dinamiza a sociedade brasileira, movendo para cima os índices econômicos a partir da ativação desse setor que até então apenas lutava pela sobrevivência. Com isso, mesmo após o choque do "Mensalão", Lula recuperava a popularidade e o governo situava-se em níveis altíssimos de aprovação, ainda que em boa parte dependentes do carisma do líder (e por isso tido como "populista" pelos seus adversários, embora o próprio André Singer comparasse o

lulismo a um "bonapartismo") (Singer, 2012). O "pacto conservador" envolvia também, por óbvio *enquanto conservador*, a aliança com setores políticos tradicionais, reforçando a cultura política do "imobilismo" nomeada por Marcos Nobre de "pemedebismo", estratégia de governabilidade mantida como retaguarda contra qualquer desestabilização política (Nobre, 2013). Essa polifonia de políticas públicas - que envolviam eixos como meio ambiente, renda mínima, educação, cultura, demarcação de terras para indígenas e quilombolas, negociações internacionais etc. -, apesar dos pesares, provoca clima de euforia que toma o Brasil e consegue agradar a amplos setores, dada a sua multiplicidade de focos.

No entanto, desde 2006 e mais acentuadamente a partir de 2008, com a crise internacional do estouro da bolha imobiliária dos Estados Unidos, o governo passa a ter uma inflexão "neodesenvolvimentista". A figura de Dilma Rousseff, então Ministra da Casa Civil e "gerente" do Programa de Aceleração e Crescimento, vai ganhando mais força política e prestígio no governo. Uma vez que o ciclo econômico positivo da exportação das *commodities* é esfriado, passa-se a um plano de desenvolvimento interno baseado em um programa de "modernização" com padrões industrialistas típicos do imaginário econômico cinquentista, sempre preocupado em resolver os "gargalos" que atravancariam o crescimento nacional². Do ponto de vista programático, forma-se uma aliança entre setores alinhados à ideia de social-democracia no campo das ciências humanas e da intelectualidade de esquerda com o economicismo industrialista - chamado no Brasil "heterodoxo" na medida

² Para uma visão mais oficialista (e otimista) dessas políticas, ver Singer, 2012; Bresser-Pereira, 2013; Barbosa, 2013; Beluzzo, 2013; Pochmann, 2013; Dedecca, Trovão e Souza, 2014. O trabalho de Nelson Barbosa, em especial, divide em etapas os planos econômicos e suas mudanças dos últimos anos.

em que se oporia ao neoliberalismo dos "ortodoxos" e abriria uma via para o crescimento brasileiro paralela às soluções que seguiriam o receituário dos órgãos internacionais (FMI, por exemplo). Por isso, seus adeptos - como já vimos na introdução - afirmavam que se estaria diante de um "pós-neoliberalismo", sobretudo a partir da sincronia com os outros governos "progressistas" da América do Sul que aplicavam ideias semelhantes³.

A inflexão desenvolvimentista aumenta com a eleição de Dilma Rousseff, em 2010, quando a polivocidade das estratégias lulistas é substituída por uma visão linear e economicista de progresso e desenvolvimento. Cito a respeito dois exemplos emblemáticos dentre outros possíveis: a área ambiental e a cultura. A primeira, que esteve sob o comando da ambientalista Marina Silva durante a maior parte dos mandatos de Lula, pela primeira vez reduzia

³ Assim, poderíamos dividir em três braços políticos essa segunda etapa do progressismo no Brasil (que se tornaram totalmente visíveis sobretudo nas eleições de 2014, quando o projeto estava em disputa): primeiro, o "apoio crítico" daqueles que, feitas ressalvas a certas concessões do progressismo a setores retrógrados da sociedade, entendiam-no como "mal menor" e, apesar de tudo, capaz de promover transformações sociais relevantes, composto por intelectuais como por exemplo Boaventura de Souza Santos, Frei Betto, Jessé Souza, Renato Janine Ribeiro e Leonardo Boff; segundo, apoio econômico-ideológico, com Mangabeira Unger, Márcio Pochmann, Marcelo Neri, Luis Carlos Bresser-Pereira, Luiz Gonzaga Beluzzo e André Singer, sempre entendendo o plano de crescimento brasileiro como uma necessidade obliterada pelo neoliberalismo que daria seguimento ao nacional-desenvolvimentismo da Ditadura Militar, porém agora de modo mais democrático, distributivo e apostando na "aliança com a burguesia industrial"; e, finalmente, o terceiro grupo é da adesão incondicional, como o caso de Emir Sader, Marilena Chauí e outros intelectuais que suspenderam qualquer crítica em nome da unidade política da esquerda, porquanto toda e qualquer observação contrária aos rumos do governo seria automaticamente um alinhamento e fortalecimento da direita golpista. Mais tarde, esses últimos especialmente, mas em alguma escala todos, ficaram conhecidos como "governistas".

significativamente o nível de desmatamento da Amazônia, construiu um plano de desenvolvimento à região que seria "carro-chefe" do governo ao lado do PAC e, por fim, tocando na geopolítica dos combustíveis fósseis a partir da defesa internacional do etanol como biocombustível ("energia limpa") em comparação com o modelo do petróleo, é deixada sob a batuta da Ministra Izabella Teixeira, cujas declarações não cansam de relativizar a questão ecológica em nome do "progresso econômico" justamente em um *front* que - espera-se - seja de resistência. Os licenciamentos são encarados como "entraves" a ser "desburocratizados" e a orientação em relação aos combustíveis fósseis é totalmente abandonada a partir da descoberta do Pré-Sal, passando o Brasil a uma posição conservadora nos fóruns internacionais de debate sobre a transformação do modelo em face das mudanças climáticas⁴. Uma linha mais agressiva em relação ao meio ambiente, capitaneada pelos Ministros Aldo Rebelo e Roberto Mangabeira Unger, dá o tom da política ambiental do Governo, aprofundando-se a partir do primeiro mandato de Dilma (Cesarino, 2008, pp. 272-273; Viveiros de Castro, 2011a). A partir dessa inflexão, o Governo passa a enfrentar uma crítica mais ácida por parte dos ambientalistas e resistência dos povos indígenas e tradicionais, sobretudo em relação à construção da Usina de Belo Monte. O Ministro Mangabeira Unger declara que a Amazônia não pode ser reduzida à "coleção de árvores". Na verdade, pode-se dizer que há dúvidas se o Governo reconhece o problema climático como, por exemplo, expressa o seguinte trecho de carta pública do Ministro Aldo Rebelo:

⁴ Mesmo na coletânea oficialista de textos organizada por Emir Sader (usada aqui como referência do pensamento governamental), o trabalho relativo ao contexto ambiental muda o do tom da euforia para a frustração, admitindo que o tema não fez parte da agenda governista e fica restrito ainda à esfera legal (Vieira e Cader, 2013, especialmente pp. 231, 234 e 238).

O cientificismo positivista que você opõe à minha devoção ao materialismo dialético como uma ciência da natureza não terá o condão de me converter à doutrina de fé que é a teoria do aquecimento global, ela sim incompatível com o conhecimento contemporâneo. Ciência não é oráculo. De verdade, não há comprovação científica das projeções do aquecimento global, e muito menos de que ele estaria ocorrendo por ação do homem e não por causa de fenômenos da natureza. Trata-se de uma formulação baseada em simulações de computador. De fato, por minha tradição, filio-me a uma linha de pensamento científico que prioriza a dúvida à certeza e não deixa a pergunta calar-se à primeira resposta. A par dos extraordinários avanços e conquistas que a Ciência tem legado ao progresso da Humanidade, inserem-se em sua trajetória inumeráveis erros, fraudes ou manipulações sempre tecidas a serviço de interesses dos países que financiam determinadas pesquisas ou projeções. Tenho a curiosidade de saber se os que hoje acatam a teoria do aquecimento global e suas afirmadas causas antropogênicas como um dogma pétreo são os mesmos que há alguns anos anunciavam, como idêntica certeza divina, o esfriamento global. Tal cientificismo tem por trás o controle dos padrões de consumo dos países pobres, e nesse ponto permita-me repudiar a pecha de “delírio pseudonacionalista” – pois são profusamente evidentes as manobras para estocagem dos nossos recursos naturais com vistas à melhor remuneração da produção agrícola dos países desenvolvidos. Ao contrário do que pensam os que mudaram muito mais do que mudou o mundo, o chamado *movimento ambientalista internacional* nada mais é, em sua essência geopolítica, que uma cabeça de ponte imperialista⁵.

⁵ Como não poderia deixar de ser, além de maltratar as ciências empíricas chamando-as de "positivismo" pura e simplesmente, o Ministro não pode deixar de praticar o ato falho de expressar sua *devoção* ao materialismo dialético enquanto contrasta com o ceticismo quanto à

Da mesma forma, a política multifacetada de cultura dos Ministros Gilberto Gil e Juca Ferreira que envolvia movimentos de questionamento do selo *copyright* e a partir da disseminação dos "pontos de cultura", que valorizavam a cultura local e amplificavam as redes de envolvimento comunitário, é substituída por uma gestão burocrática e alinhada com os interesses empresariais e do *establishment* artístico a partir da nomeação de Ana Buarque de Holanda (Avelar, 2015, pp. 164-166). O processo que havia deflagrado - voluntária ou involuntariamente - o "lulismo" era de uma polivocidade que operava por meio de sinergias, tal como Giuseppe Cocco (2010), por exemplo, havia detectado entre bolsa-família e pontos de cultura. Tudo isso é soterrado pelo retorno da matriz fordista-industrialista, que passa a buscar a execução de um programa econômico voltado para a construção do um "Brasil Grande". Idelber Avelar chega a afirmar, de forma muito provocativa, que Dilma Rousseff, presa política durante o regime militar, parece particularmente engajada em executar o programa dos seus torturadores (Avelar, 2015, p. 141). As obras faraônicas que irrigavam o imaginário militar - como a Transamazônica e a Itaipu - são reprimadas com Belo Monte e outras do gênero, acompanhadas de uma visão paternalista e centralista que concebiam o progresso do país ligado ao imaginário de uma elite tecnocrática no poder.

Ao mesmo tempo, em um movimento similar ao que Eduardo Gudynas detecta em toda América do Sul "progressista", firma-se uma aliança com setores do agronegócio que deposita nos índices econômicos positivos

"*doutrina da fé*" do aquecimento global, curiosamente cancelada pela absoluta maioria da comunidade científica.... Carta de Aldo Rebelo ao ISA. Disponível em <http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/carta%20aldo%20rebelo.pdf>.

a confiança do "crescimento econômico", integrando-se definitivamente na rede de exportação de *commodities* que depende, fundamentalmente, da demanda chinesa⁶. Tem-se assim uma manobra paradoxal do "neodesenvolvimentismo": de um lado, aposta-se no modelo fordista-industrial e no "pacto com a burguesia nacional" como forma de autonomizar o crescimento brasileiro e enfrentar os efeitos da crise de 2008 (Singer, 2012, pp. 160-168); de outro, a economia passa por uma "reprimarização" que a torna dependente do agronegócio de modo sistêmico e estrutural, abrindo mão inclusive de uma política de precaução em relação ao uso de transgênicos e admitindo em grau muito superior a outros países o uso de agrotóxicos, tudo com a finalidade de "turbinar" os índices econômicos e afastar a ameaça da crise. Esse paradoxo (que tem uma das suas imagens no "ornitorrinco" brasileiro de Francisco de Oliveira), entretanto, não deixa de se ligar a um imaginário "progressista", já que a ideia de "primarização" pode esconder o fato de que se está diante de tecnologia avançada voltada para a alta produtividade de monoculturas. Assim, diversos pensadores, observando o cenário geral da América do Sul e seus dilemas, passam a nomear esse modelo de "neoextrativismo" como espécie de sombra da imagem luminar do "progressismo" (Gudynas, 2010; Gago e Medrazza, 2015; Nunes, 2014).

⁶ Uma das razões para o apoio de intelectuais como Boaventura de Souza Santos ao governo é a esperança na aliança Sul-Sul, capitaneada pelo Brasil, para enfrentar o poder econômico global. No entanto, não apenas para que o sociólogo subestime os problemas do "modelo chinês" como padrão de desenvolvimento (pense-se, por exemplo, nos índices de poluição hoje na China), como igualmente no quanto essas incursões internacionais dos BRICs comportam níveis escalonados de colonialismo na América do Sul e na África, além e inclusive do colonialismo interno. Comparar, por exemplo, o ponto de vista crítico de Matos, 2014 com o mais *Realpolitik* de Fiori, 2013, e o ponto de vista oficialista de Garcia, 2013.

3. A reorganização neodesenvolvimentista do espaço urbano

Alheio à denominação de neoextrativismo, o campo progressista costuma fazer referência a si próprio a partir do "desenvolvimentismo", entendendo-o como contraponto ao "neoliberalismo" (Mattoso, 2013, pp. 116-118). Mesmo admitindo-se correta a denominação (*concesso non dato*), o que se chama então de "neodesenvolvimentismo" - para não ser confundido com o velho nacional-desenvolvimentismo da Ditadura - não é tão diferente do seu inimigo mortal. O que se chamava de "neoliberalismo" hoje não pode mais ser reduzido a uma visão monetarista da política macroeconômica e tampouco apenas à hegemonia do mercado financeiro. Hoje o que se chama com esse nome é um complexo de medidas de urbanização que envolvem a reconstrução dos espaços públicos a partir de uma nova arquitetura das cidades. É um projeto de reconfiguração que funciona a partir de conglomerados econômicos que controlam o mercado da construção civil. A rigor, nem se trata mais de liberalismo, porque não se trata de livres mercados, mas de outra coisa. O complexo de oligopólios que atua no mercado da construção civil e conta com o apoio do sistema político⁷ — convertido em plutocracia, como a

⁷ "Liderado pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), o país forma também suas grandes corporações transnacionais (nas áreas de construção civil, alimentos, energia, siderurgia e transporte, entre outras), cujo objetivo é se recolocar no espaço restrito da ultramonopolização da competição capitalista mundial, guiada por não mais do que quinhentas corporações transnacionais" (Pochmann, 2013, p. 152). Essa política ficou conhecida como "política dos supercampeões" (Dieguez, 2015). Conferir ainda a reportagem assinada por Anne Vigna intitulada "Odebrecht, uma transnacional alimentada pelo Estado" (2013), disponível em <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1501>>.

recente Operação Lava-Jato demonstra — usa a justificativa banal da “criação de empregos” para promover a reconfiguração do espaço urbano a partir de estratégias como a gentrificação e da organização de mega-eventos. O Estado, que no caso brasileiro até pode acreditar estar “induzindo” processos de crescimento (Barbosa, 2013, pp. 82-83), financia essas operações ou no mínimo as respalda usando sua força policial — especialmente a militarizada — para evitar o protesto dos atingidos.

Não por acaso tanto a burocracia estatal majoritariamente formada nas categorias socialistas e social-democráticas quanto os intelectuais em alguma medida adeptos do governo pouco parecem ter compreendido dos protestos de Junho de 2013, dada a cegueira em relação a essa nova aliança entre Estado e mercado, constituída a partir do neodesenvolvimentismo que acolhe oligopólios internacionalizados operando em múltiplas escalas colonialistas. Tanto a leitura de Jessé Souza (Souza, 2014), que qualifica os protestos simplesmente como conservadorismo da classe média, quanto a de André Singer, que considera que o “rentismo” saiu às ruas (Singer, 2013), são absolutamente insuficientes para compreender a equação em jogo na implementação *espacial* do “novo espírito do capitalismo” a partir do neodesenvolvimentismo. Ambos modelos pertencem ao mesmo imaginário de crescimento unidimensional para expansão da sociedade do consumo a limites que ainda não havia transposto. Os protestos (encarados por ex-Ministro Gilberto Carvalho como “traição”) organizaram-se justamente a partir da pauta urbanística, em torno da questão do transporte público, mas também da gentrificação e da interferência dos oligopólios econômicos na política institucional. As ocupações de todos os estilos, inclusive das câmaras municipais, e os protestos contra a Copa protestaram sobretudo contra essa nova onda do que antes se chamava “neoliberalismo” (Schavelzon, 2015). Essa onda não é mais anti-Estado, mas precisa do

Estado como indutor desses processos de reconfiguração, sobretudo a partir do uso da violência “legal” - gestão punitiva da pobreza - exercida pela polícia. Ela também precisa do apoio dos desenvolvimentistas para driblar as proteções ambientais e fazer girar a roda da “modernização” sem respeitar os *constraints* legais e biofísicos (Vieira e Cader, 2013, p. 234). Em troca, promete “aquecer” o mercado e melhorar os índices macroeconômicos gerais que contentam aos desenvolvimentistas. Devastando a relação entre paisagem e variedade das experiências urbanas, faz proliferar espaços “higienizados” com a construção de gigantescos arranha-céus, imensas autopistas e a vigilância generalizada por meio de tecnologias sempre em renovação. A multiplicidade e o colorido da diferença são absorvidos na monotonia cinza da grande megalópole. “Aquecendo” o mercado, o aceleracionismo desenvolvimentista nos conduz a lugar nenhum: a felicidade desidratada do consumidor nunca satisfeito, com seu carro e *gadgets*, mas cada vez mais privado de singularidade e esmagado pelo *stress* causado pela máquina abstrata da aceleração.

Pode-se considerar como culminância desse processo o acolhimento da Copa do Mundo no Brasil em 2014. Evento patrocinado por uma entidade considerada mafiosa por boa parte da mídia mundial, tendo pouco tempo mais tarde seus principais representantes presos por negócios escusos, não por acaso se dirigiu às economias emergentes que representavam a nova espacialização do capitalismo sob a égide do neodesenvolvimentismo: África do Sul, Brasil e Rússia. É justamente sob o signo da Copa que o PT perde definitivamente sua identidade, tornando-se um governo repressor dos movimentos sociais, hostil a demandas de desaposados, apologeta dos órgãos de controle policial e associado à ordem (Schavelzon, 2015). A disputa virtual nas redes sociais entre o #naovaitercopa e #vaitercopa definitivamente divide a esquerda, separando o progressismo dos seus críticos. Se os protestos de 2013

foram gigantes por uma confluência de fatores dispersos que provocaram uma nuvem de demandas, impulsionadas pela revolta quanto ao transporte público e a violência policial e depois capitalizadas pelo protesto contra a corrupção, certamente o que manteve viva a atualidade daqueles dias durante todo esse tempo foi o fato de que a isso se sucedeu a Copa do Mundo, escancarando a ilegitimidade e a falta de transparência dos negócios que giram em torno desse complexo estado-mercado neodesenvolvimentista.

4. A modernização unidimensional e seus dissidentes

Um dos supostos inspiradores do atual governo é o economista Celso Furtado, intelectual público de muita importância na história do Brasil e cuja principal tese é a autonomia do processo de subdesenvolvimento. Furtado de modo geral contesta a crença do *mainstream* econômico que haveria uma linearidade entre subdesenvolvimento e desenvolvimento, entendendo que a ideia de progresso era um modo de encobrir o subdesenvolvimento como processo autônomo de formação social diante da industrialização em países que haviam sido colonizados e desenvolvido a dependência. Não haveria, portanto, nenhuma transição necessária do subdesenvolvimento para o desenvolvimento, nenhum automatismo nessa transição (Furtado, 2013, pp. 139). Ao contrário: a tarefa que os estudos específicos desenvolvidos em torno dos países subdesenvolvidos teriam deixado seria a necessidade de um pensamento singular de desenvolvimento fora dos eixos do ocorrido no Norte. Aliás, o economista radicaliza sua tese quando do relatório do Clube de Roma sobre os limites do crescimento, sustentando que é impossível a generalização dos padrões de vida dos países do Norte para o resto do mundo, esbarrando nos limites energéticos que o próprio planeta Terra oferece e obliterando, com isso, a própria inventividade que os países subdesenvolvidos poderiam

desenvolver nos seus próprios critérios de desenvolvimento (Furtado, 2002, pp. 88-89). Nesse ínterim, cita, por exemplo, autores decrescentistas como Nicholas Georgescu-Roegen, mostrando que o imaginário industrial-fordista atualmente em voga já estava, naquele momento, em déficit com os problemas que se apresentavam (Furtado, 2013, p. 212).

Furtado também, por outro lado, colaborou para entender o processo de desenvolvimento não como um fato puramente econômico, mas em todas as suas implicações *culturais* (Furtado, 2013, pp. 64-65, 276). Fenômeno próprio das economias subdesenvolvidas, a modernização é "uma forma de assimilação do progresso técnico quase exclusivamente no plano do estilo de vida, com fraca contrapartida no que diz respeito à transformação do sistema de produção" (idem, p. 256; ainda, pp. 74-75, 230-232). Dessa forma, está associada ao que denomina "civilização material" - projeto da sociedade industrial e seus valores -, cuja implementação pressuporia uma "homogeneização" da população ainda inexistente nos países subdesenvolvidos, nas quais o processo ainda estaria ligado apenas ao mimetismo dos donos do excedente em relação aos estilos de vida dos países industrializados (idem, pp. 81, 253, 255-256, 441-442). O questionamento de Furtado, no entanto, não penetra nos próprios dilemas que o *sucesso* do modelo econômico industrial e sua *homogeneização* conduz. É aqui que Herbert Marcuse - entre tantos outros - pode auxiliar, já que refletiu profundamente sobre o impacto do modelo *bem sucedido* do Estado de bem-estar social europeu e o *Welfare state* norte-americano sobre os indivíduos na sua clássica obra *O Homem Unidimensional*, que aliás atacava todos os modelos então vigentes (liberalismo, social-democracia e socialismo soviético). Entendendo o progressismo como produto da sociedade industrial, Marcuse mostrara que esta era "um universo *político*, a fase mais atual de um *projeto* histórico específico - a saber, a experiência, a transformação

da natureza como o mero material de dominação". Para o filósofo, "o potencial de produtividade e crescimento desse sistema estabiliza a sociedade e contém o progresso técnico dentro da estrutura de dominação" (Marcuse, 1972, p. 19). Assim, desenvolve uma liberdade "confortável, suave, razoável e democrática", criando um ambiente totalitário mantido sem o uso do terror e produzindo falsas necessidades capazes de aprisionar os sujeitos nos seus mecanismos de controle (idem, pp. 23-28). "Progresso", diz Marcuse, "não é um termo neutro; encaminha-se para fins específicos, e esses fins definidos pelas possibilidades de melhorar a condição humana" (idem, p. 35). A unidimensionalidade da sociedade industrial produziria indivíduos integrados, mas ainda assim submetidos a uma condição de servidão (idem, p. 49), como é o lugar hoje em dia ocupado pelo sujeito endividado, e "dessublimação repressiva" (idem, pp. 83-90). Reduzindo as metas ao calculável, a unidimensionalidade priva os sujeitos de saltos qualitativos que se contraponham à repetição automática de uma liberdade sob controle.

A situação torna-se ainda mais grave numa sociedade plural como a brasileira, onde inclusive o processo de integração ao capitalismo e seus valores não é completa⁸. Assim, se por um lado a "homogeneização cultural" conduz

⁸ O próprio Marcuse já antevia isso em relação aos países fora do eixo Norte: "Se a industrialização e a introdução da tecnologia nos países atrasados encontrarem forte resistência por parte dos estilos de vida e trabalho autóctones e tradicionais - uma resistência que não é abandonada nem mesmo diante da perspectiva assaz tangível de uma vida melhor e mais fácil -, poderia essa própria tradição pré-tecnológica tornar-se a fonte de progresso e industrialização? (...) O progresso autóctone parece de fato possível em áreas nas quais os recursos naturais, se libertados da usurpação supressiva, ainda são suficientes não apenas para a subsistência, mas também para uma vida humana. E não poderiam ser tornados suficientes, onde não o são, pela ajuda gradativa e parcelada da tecnologia - dentro da estrutura das formas tradicionais?" (Marcuse, 1972, p. 61).

a uma sociedade menos desigual que a brasileira, separada entre "Casa Grande" e "senzala" de modo estamental e onde os direitos sociais nem chegaram perto de uma implementação (na realidade, boa parte da população vive sob estado de exceção permanente⁹), por outro lado os resultados desse processo não podem ser muito diferentes daquilo que Bernard Stiegler chama da "miséria espiritual" oriunda de um processo de esgotamento da energia libidinal dos consumidores pela sobrecarga dos desejos hipersincronizados com seu aparato sociotécnico (Stiegler, 2006) e, no limite, pela destruição de todo ecossistema - injustiça que se dá sobretudo em relação àqueles outros "terranos" (para usar a expressão latouriana que Danowski e Viveiros de Castro retomam na sua ácida crítica ao modelo aceleracionista adotado no Brasil) que nenhuma relação têm com a festa vazia do consumo, mas veem seu mundo corroído pelos "brancos" (Danowski e Viveiros de Castro, 2014; Viveiros de Castro, 2015). Se o viés de *inclusão* gerou, por exemplo, o fenômeno dos "rolezinhos", derivado da ocupação dos espaços públicos gerados pelas manifestações de 2013 e revelador do entrechoque sociocultural em uma sociedade brutalmente desigual (Pinheiro-Machado e Scalco, 2014; Caldeira, 2014), por outro lado bastaria lembrar que a ideia de *inclusão* na antropologia se traduz na "aculturação", estratégia que remete aos períodos autoritários na história brasileira, desrespeita a diversidade e ignora totalmente a tendência inversa do devir-índio que atinge, por exemplo, os povos tradicionais no Nordeste e na Amazônia (Viveiros de Castro, 1999; Danowski e Viveiros de Castro, 2014; Cesarino, 2008; Cunha e Almeida, 2009). Como diz Manuela Carneiro da Cunha, "os índios estão no Brasil para ficar" (Cunha, 2009, p. 261).

A "civilização material" na qual está estruturado o projeto progressista é totalmente estranha, por exemplo, à

⁹ Sobre o tema, ver Pinto Neto, 2015.

cosmovisão ameríndia¹⁰, e nada garante - ao contrário - que ela não seja o pior veneno a ser inoculado na América do Sul em tempos de Antropoceno. Viveiros de Castro chega a nomear isso de "devir pobre" do índio, ou seja, a transformação da suficiência intensiva da relação do índio com a Terra a partir da introdução da falta, da construção da falta como elemento essencial da sociedade do consumo baseada no crescimento extensivo, jogando esses povos heterogêneos na marginalidade da sociedade industrial (Viveiros de Castro, 2011a). E se a "homogeneização cultural" é pressuposto para a "modernização" enquanto introdução da "civilização material" - era das monoculturas em todos os sentidos -, talvez o que os povos originários da nossa terra possam apresentar é justamente um modelo alternativo do desenvolvimento, menos crescimento e mais envolvimento em uma cosmovisão cuja característica principal é justamente o rechaço à unidimensionalidade, o *perspectivismo* entendido como a coexistência de multiplicidades que abrem infinitos mundos para ser vividos perigosa e intensamente.

Bibliografia mencionada:

AVELAR, Idelber 2015. *Crônicas do estado de exceção*. Rio de Janeiro: Azougue.

¹⁰ Isso fica claro no magnífico discurso de Russel Means proferido em 1980 em Dakota do Norte, explicando em linhas gerais que o problema central para os ameríndios não era o capitalismo, mas a cosmovisão europeia e seu impacto sobre a Terra. Para Russel Means, "Marxism is as alien to my culture as capitalism and Christianity are" (conferir o duro discurso contra o materialismo europeu em Russel Means, 2015. Disponível em http://www.filmsforaction.org/news/revolution_and_american_indian_s_marxism_is_as_alien_to_my_culture_as_capitalism/). Acesso em 10.07.2015.

- BARBOSA, Nelson 2013. Dez anos de política econômica. In: *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. Org. Emir Sader. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO Brasil.
- BELUZZO, Luiz Gonzaga 2013. Os anos do povo. In: *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. Org. Emir Sader. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO Brasil.
- BRAGA, Ruy 2013. Sob a sombra do precariado. In: *Cidades Rebeldes*. Org. Ermínio Maricaro et al. São Paulo: Boitempo.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos 2013. O governo Dilma frente ao "tripé econômico" e à direita neoliberal e dependente. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 95, Março.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio 2014. Qual a novidade dos rolezinhos? Espaço público, desigualdade e mudança em São Paulo. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 98, Março.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer 2008. Culturas múltiplas versus monocultura. *Lugar Comum*, ns. 25-26.
- CHAUÍ, Marilena 2013. Uma nova classe trabalhadora. In: *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. Org. Emir Sader. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO Brasil.
- COCCO, Giuseppe 2013. *Nova classe média ou nova composição de classe?* *Revista Lugar Comum*, n. 40, Dezembro.
- _____. 2010. Políticas culturais e distribuição de renda. *Folha de São Paulo*, 30 de junho. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz3007201008.htm>>. Acesso em 15.07.2015.

-
- CUNHA, Manuela Carneiro da 2009. O futuro da questão indígena. In: *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- _____ e Almeida, Mauro 2009. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DANOWSKI, D. e Viveiros de Castro 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental.
- DEDECCA, C. S.; Trovão, C. J. M.; e Souza, L. F. 2014. Desenvolvimento e equidade: desafios do crescimento brasileiro. *Novos Estudos CEBRAP*, 98, Março.
- DIEGUEZ, Conzuelo 2015. "O estouro da boiada". *Piauí*, n. 101, fevereiro.
- FIORI, José Luís 2013. O Brasil e seu "entorno estratégico" na primeira década do século XXI. In: *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. Org. Emir Sader. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO Brasil.
- FURTADO, Celso 2013. O verdadeiro desenvolvimento. *Celso Furtado essencial*. Organização, apresentação e notas de Rosa D'Aguiar. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.
- _____. Elementos para uma teoria do subdesenvolvimento. In: *Celso Furtado essencial*. Organização, apresentação e notas de Rosa D'Aguiar. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.

-
- _____. Subdesenvolvimento e dependência: as conexões fundamentais. In: *Celso Furtado essencial*. Organização, apresentação e notas de Rosa D'Aguiar. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.
- _____. O desenvolvimento do ponto de vista interdisciplinar. In: *Celso Furtado essencial*. Organização, apresentação e notas de Rosa D'Aguiar. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.
- _____. O subdesenvolvimento revisitado. In: *Celso Furtado essencial*. Organização, apresentação e notas de Rosa D'Aguiar. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.
- _____. A superação do subdesenvolvimento. In: *Celso Furtado essencial*. Organização, apresentação e notas de Rosa D'Aguiar. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.
- _____. Globalização e identidade nacional. In: *Celso Furtado essencial*. Organização, apresentação e notas de Rosa D'Aguiar. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.
- _____. 2002 [1972]. *O mito do desenvolvimento econômico* [excerto]. São Paulo: Paz e Terra.
- GAGO, Veronica e Mezzadra, Sandro 2015. Hacia um concepto ampliado de extractivismo. *Lobo Suelto!* Disponível em <anarquiacoronada.blogspot.com.br>. Acesso em 16.7.2015.
- GUDYNAS, Eduardo 2010. La ecología política del progresismo sudamericano: los límites del progreso y la renovación verde de la izquierda. *Sin Permiso*, n. 8, dezembro.

-
- MARCUSE, Herbert 1973 [1964]. *A ideologia da sociedade industrial*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- MATOS, Marcos de Almeida 2014. *Cosmopolemos: notícias de uma guerra dos mundos*. Texto apresentado no evento 'Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra', ainda não publicado e gentilmente cedido pelo autor.
- MATTOSO, Jorge 2013. Dez anos depois. In: *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. Org. Emir Sader. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO Brasil.
- NOBRE, Marcos 2013. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao Governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NUNES, Rodrigo 2014. Generación, acontecimiento, perspectiva: pensar el cambio a partir de Brasil. *Nueva Sociedad*, n. 251, mayo/junio. Disponível em <www.nuso.org>.
- PINHEIRO-MACHADO, R. e Scalco, L. 2014. Rolezinhos: marcas, consumo e segregação no Brasil. *Revista de Estudos Culturais da USP*. n. 01.
- PINTO NETO, Moysés 2015. Entre hipérboles e eufemismos: o debate sobre estado de exceção no Brasil [no prelo].
- POCHMANN, Marcio 2013. Políticas públicas e situação social na primeira década do século XXI. In: *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. Org. Emir Sader. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO Brasil.

REBELO, Aldo 2015. Carta ao Instituto Socioambiental. Disponível em <http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/carta%20aldo%20rebelo.pdf>.

RUSSEL MEANS, 2015 [1980]. *Revolution and American Indians: "Marxism is as Alien to My Culture as Capitalism"*. Disponível em <http://www.filmsforaction.org/news/revolution_and_american_indians_marxism_is_as_alien_to_my_culture_as_capitalism/>. Acesso em 10.07.2015.

SADER, Emir 2013. A construção da hegemonia pós-neoliberal. In: *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. Org. Emir Sader. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO Brasil.

SCHAVELZON, Salvador 2015. El fin del relato progressista en América Latina. *La razón*. Disponível em <http://www.la-razon.com/suplementos/animal_politico/fin-relato-progresista-America-Latina_0_2292970735.html>. Acesso em 16.7.2015.

SINGER, André 2012. *Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras.

____ 2013. Classes e ideologias cruzadas. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 97, novembro.

STIEGLER, Bernard 2006. *Mécréance et discrédit, 3. L'esprit perdu du capitalisme*. Paris: Galilée.

SOUZA, Jessé 2009. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG.

-
- ____ 2012. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: UFMG.
- ____ 2014. A cegueira do debate brasileiro sobre as classes sociais. *Interesse Nacional*, n. 27, out/dezembro.
- VIEIRA, Lizst e Cader, Renato 2013. A política ambiental na década 2002-2012. In: *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*. Org. Emir Sader. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: FLACSO Brasil.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, 1 - *Antropologia*. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES.
- ____ 2015. *Prefácio* ao livro "A queda do céu", da Davi Kopenawa (no prelo). Disponível em <www.academia.edu>.
- ____ 2011a. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. *Sopro*, n. 51, Maio. Disponível em <culturaebarbarie.org>. Acesso em 10.7.2015.
- ____ 2011b. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- VIGNA, Anne 2013. "Odebrecht, uma transnacional alimentada pelo Estado". *Le Monde Diplomatique Brasil*, disponível em <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1501>>.

Regimes de visibilidade indígena frente a ações de desenvolvimento: pensando uma agenda de pesquisas

Estevão Rafael Fernandes¹

Primeiras palavras

Como professor, é frequente os alunos me procurarem interessados em realizar pesquisas sobre ou com povos indígenas. Quase sempre buscam um tema “inédito”, ou algo relacionado à etnologia “clássica” (como cosmologia e parentesco, por exemplo). Nesse sentido, passo a eles parte da vasta literatura produzida por clássicos da Antropologia, bem como textos mais recentes sobre a noção de pessoa ou sobre o perspectivismo ameríndio, pontos de partida bastante profícuos para compreender o universo sociocosmológico ameríndio. Entretanto, após alguns meses de leitura mais “pesada”, quase sempre o interesse sobre a pesquisa acaba se diluindo e, frequentemente, pela mesma razão: o aluno acha difícil trazer, para sua realidade, esses aspectos da cultura indígena.

De fato, esse olhar etnológico mais “clássico” denota um longo período de campo, aprendizado relativo da língua, sacrifícios em termos de conforto e vida pessoal e muita leitura (quase sempre em francês e/ou inglês). Acredite, eu

¹ Antropólogo. Professor no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia. Contato: estevaofernandes@gmail.com

sei... não fosse a paciência de meu orientador na graduação e no mestrado, bem como a boa vontade dos indígenas junto aos quais eu realizei meu período de campo, teria sido impossível eu haver pesquisado a cosmologia Auwê-Xavante (Mato Grosso), como tentei fazer por pouco mais de uma década. Entretanto, a medida em que ia trabalhando a questão indígena no Brasil – e em especial após haver me mudado para a Amazônia – outros aspectos sobre a realidade indígena, que tão somente conhecia por meio de referências secundárias, leituras ou relatos, foram se tornando cada vez mais visíveis e sensíveis: refiro-me às ações estatais de desenvolvimento e suas consequências sobre povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, caboclos, dentre outras coletividades. Nesse sentido, acabei me obrigando a compreender melhor como essas ações – de infraestrutura, produção, escoamento de produtos e outras, de caráter “estratégico para o país” – se contrapunham a coletivos invisíveis aos olhos daqueles que, em última instância, também eram/são responsáveis pela garantia de seu bem-estar social, cultural, físico e mental.

Contudo, esse processo de invisibilização, não significa necessariamente uma subalternização. Aprendemos com Foucault que não se trata o poder de nada poder; mesmo a opressão possui seu caráter original e é disso que trata este texto. *Desenvolvimento* vem da palavra “envolver”, no sentido de “encoberto”, passando a significar, *grosso modo*, “descobrir” (des-envolver)... Desta forma, mesmo ações unilaterais e assimétricas em termos de poder, possuem caráter criativo. Este texto não se trata, assim, de uma análise dos processos de subalternização e invisibilidade dos povos indígenas sujeitos a ações de desenvolvimento, mas, ao contrário, vamos no sentido de apontar o caminho original percorrido por alguns desses povos a fim de se contraporem à narrativa hegemônica do desenvolvimentismo.

Me refiro ao que chamo de “regime de visibilidade”, compreendido aqui como uma reconstrução da imagem de

si como forma de buscar, manter e legitimar em torno de si, espaço simbólico na arena de disputas discursivas constituintes do campo das relações interétnicas (podendo ser extrapolado, como ferramenta analítica, para outros grupos que busquem tal construção). Trata-se de assumir para si o lugar de enunciação para uma nuvem imagética e discursiva construída sobre si por outrem.

A forma a partir da qual escrevo este texto é, a fim de auxiliar novos pesquisadores ou outros colegas que queiram se enveredar por estes caminhos, propondo uma agenda de pesquisa que possa dar origem, concretamente, a projetos de pesquisa. Assim, este texto espera ser propositivo – desta forma, fica desde já o convite ao leitor para usar e abusar da vasta bibliografia apresentada ao final deste texto, formada de textos bastante acessíveis. Nossa problemática, neste sentido, é formalizar o “regime de visibilidade indígena”, enquanto estratégia de mobilização indígena frente às iniciativas desenvolvimentistas na região a partir da comparação entre duas situações na Amazônia (no Equador e no Brasil). Dessa forma, pensando os contextos e estratégias dos Quechua e dos Kayapó, busco trazer algumas reflexões – em caráter experimental – sobre as possibilidades de análise e compreensão destes cenários para a compreensão tanto de projetos de desenvolvimento e suas tensões sociais, culturais, políticas e ambientais, quanto em relação aos processos inerentes às identidades indígenas.

Mais do que encerrar esse conjunto de questões, minha intenção aqui é chamar a atenção para alguns desses aspectos, a fim de inspirar novas pesquisas no campo das relações interétnicas frente a políticas de desenvolvimento.

De Sarayaku a Belo Monte

Dia 6 de junho de 2011. Às 3 horas da tarde, a Corte Interamericana de Direitos Humanos reunida em San José, na Costa Rica, aprecia o caso dos indígenas Quechua de

Sarayaku, Equador. Enquanto isso, em Quito, pessoas se reúnem para assistir ao documentário *Sachata Kishpichik Mani* (“Sou defensor da selva”) filmado pelo cineasta sarayaku, Heriberto Gualinga, enquanto aguardam a audiência, transmitida *online*. Em jogo, uma luta que se arrasta desde julho de 1996 contra o governo equatoriano, o qual cedeu a uma empresa argentina (a Companhia Geral de Combustíveis) permissão para explorar petróleo em uma área de 200.000 hectares na Amazônia equatoriana, 65% dos quais território indígena, sem a consulta prévia à comunidade de Sarayaku.

Novembro de 2010. Algumas organizações ambientais e indígenas do Brasil encaminham à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, denúncia de que comunidades ribeirinhas e indígenas no Pará, onde é planejada a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, não foram consultadas previamente sobre o empreendimento. Segundo essas organizações, os impactos advindos da obra causarão danos irreversíveis a milhares de pessoas e ao ecossistema da região.

Ambos os casos possuem claramente, mesmo que apresentados assim, de sobrevoos, aspectos que permitem uma comparação em termos de análise: tratam-se de casos que envolvem populações amazônicas tolhidas de seus direitos em nome de um determinado modelo de desenvolvimento. Tais elementos, por si sós, já assegurariam um excelente exercício de reflexão. Entretanto, há outros fatores em jogo que permitem uma análise mais profunda (e merecida) dos fatos mencionados acima, a partir de seus respectivos contextos. Vejamos.

Em primeiro lugar, as duas situações (Sarayaku, no Equador e Belo Monte, no Brasil) nos permitem entender como cada um desses países constrói um discurso relacionado à legitimação de seu próprio modelo de desenvolvimento. No Equador têm sido constantes as denúncias, por parte de povos indígenas, envolvendo não

apenas exploração petrolífera (além dos Quechua de Sarayaku, os Shuar da região de Kutukú têm enfrentado o governo Equatoriano desde 1998, devido à concessão da exploração de petróleo em seu território, bem como recentemente chegam notícias de que o “Campo Armadillo”, em Orellana, incidirá sobre área de circulação de grupos isolados de índios Tagaeri e Taromenane), mas também empresas mineradoras. Nesse sentido, por exemplo, somente entre junho e agosto de 2011 houve comunidades tradicionais da zona de Íntag, no noroeste do Equador, que denunciaram a Codelco (Corporação Nacional do Cobre, do Chile) e a canadense Copper Mesa; protestos por parte das comunidades de Victoria del Portete e Tarqui contra os projetos de mineração, sob responsabilidade da companhia canadense International Minerals Corporation; e protestos na região de Cuenca contra a empresa canadense Iamgold, que obteve concessão para exploração de ouro em Kimsacocha. Além disso, a lei de mineração e águas do Equador tem sofrido forte oposição por parte dos indígenas, por prever a exploração em áreas tradicionais sem consulta prévia às comunidades.

No Brasil, por outro lado, atualmente boa parte do foco do movimento indígena tem sido sobre os efeitos das obras do Programa de Aceleração de Crescimento nas populações indígenas. Não apenas Belo Monte, mas as Usinas de Santo Antônio e Jirau, no médio Madeira (Rondônia) também têm impactado várias etnias indígenas (incluindo povos isolados). Além disso, o planejamento de hidrovias (como a Tocantins-Araguaia), ferrovias (como a Ferrovia Centro-Oeste), a construção de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs) na região noroeste do Mato Grosso, em pleno território M'byky e Enawanê-Nawê, além da recuperação prevista para a rodovia BR-319 (Manaus-Humaitá-Porto Velho) impactarão diretamente vários povos da região, em nome de um modelo de desenvolvimento cada vez mais presente nos países pan-amazônicos.

Esse modelo, *grosso modo*, pode ser claramente observado na fala do presidente equatoriano, Rafael Corrêa, ao qualificar a resistência indígena à lei de águas e mineração como “infantil”, ou o então presidente Fernando Henrique Cardoso classificando como “birra ambientalista” a oposição a Belo Monte. Quais os pressupostos desses modelos de exploração do meio ambiente? Em que premissas se baseiam esses modelos de desenvolvimento? Como o Estado e os povos indígenas (e comunidades tradicionais, de modo geral) interpretam seus respectivos papéis nessa arena interétnica? Isso nos leva diretamente a outro tipo de questões.

Estratégias e resistências

Tanto no caso de Sarayaku quanto no de Belo Monte, os indígenas mobilizam em torno de si, cada qual a seu modo, determinado tipo de “capital simbólico” que dá maior visibilidade (e legitimidade) às suas demandas, funcionando como mais um instrumento na luta por seus objetivos. Explico. Desde a década de 1980, notícias sobre desmatamentos, aquecimento global, espécies em risco de extinção, etc., têm chamado a atenção da opinião pública internacional sobre a Amazônia e seus conflitos socioambientais.

Surge o que Ramos chamou de “índio hiper-real”, definido por ela como:

dependente, sofredor, vítima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegro em suas ações e intenções e de preferência exótico. Os índios assim criados são como clones de fantasia, feitos à imagem do que os brancos gostariam de ser, eles mesmos. Pairando acima e além do real, o modelo de índio passa a existir como que numa quarta dimensão, instituindo uma entidade ontológica de terceiro grau. (RAMOS, 1995, p. 11).

Nesse sentido, novas formas de encontros e alianças transnacionais e transculturais têm emergido, à medida que líderes nativos aparecem na esfera pública do ambientalismo e do ativismo pelos direitos humanos, surgindo um novo espaço de interação, a partir de uma política simbólica de ideias e imagens. Dessa maneira, os índios fazem uso dos ideais positivos sobre suas relações com a natureza (de pureza, simplicidade e harmonia com o meio) e tornam-se potentes recursos simbólicos em demandas que já não são mais vistas como locais: demandas políticas e lutas regionais passam a ter contornos ecológicos globais – inclusive contando com apoio de personalidades como James Cameron, Gisele Bündchen e Sting, por exemplo.

Assim, o que se vê é uma mobilização simbólica, por parte dos indígenas, da face pública de suas culturas, para dar maior visibilidade às suas lutas, inclusive fazendo um uso sem precedente das redes sociais e de sites como o *Youtube*, por exemplo. As ponderações aqui colocadas levam a questionamentos como de que forma essa nova face pública do movimento indígena, bem como as novas demandas advindas desses modelos de desenvolvimento repercutem sobre suas identidades, articulações políticas internas, etnicidades, etc. De que maneira a mobilização simbólica de suas culturas opera na criação de novas identidades?

Resta evidente que não se trata aqui de apontar para tais estratégias como “invencionices” ou um “falseamento” das identidades indígenas: ao contrário, os indígenas buscam reverter o jogo assimétrico de forças implicado nesses processos, incorporando em torno de si as imagens a partir das quais são percebidos fora de suas culturas: a forma como fazem isso deve ser compreendida dentro de suas estratégias políticas. Pode-se dizer, de forma sintética, que eles se reinventem para fora, a partir de suas próprias instâncias políticas, cosmológicas e ontológicas.

O que essas novas formas de articulação parecem demonstrar é que tais relações operem enquanto signos de

relações com a alteridade, sendo que a subjetivação desses mecanismos passa não apenas pela compreensão de aspectos relacionados ao contato interétnico, mas também do universo sócio-cosmológico indígena, de suas dinâmicas políticas internas, da reprodução social desses processos e pelas relações, de modo geral, que essas comunidades mantêm consigo próprias e com o Outro, indo além de uma contingência histórica, uma manifestação de identidade, uma relação interétnica ou inevitabilidade no âmbito das relações com o Estado.

Formatando uma agenda de pesquisa

Aos pesquisadores interessados nesta temática, uma proposta de pesquisa que se volte para estas questões pode debruçar-se sobre conceitos etnograficamente motivados de identidade, fronteira, história e relação, entre outros, levando em conta as contribuições teóricas de autores que tematizam essas questões. Os objetivos de uma pesquisa neste sentido incluiriam a análise das implicações do ativismo indígena enquanto prática simbólica e a compreensão das implicações desses processos nos arranjos políticos desses povos indígenas. Além disso, seria fundamental entender a relação dos indígenas com os diversos atores não-indígenas envolvidos nesses processos, contribuindo assim para a compreensão da percepção indígena do contato e das relações que mantêm com os não-índios. Tal conjunto de reflexões contribuiria na discussão sobre a relação entre políticas nacionais de desenvolvimento e suas implicações sobre os povos indígenas, inclusive no âmbito das políticas indigenistas.

Entendo que haja aqui amplas possibilidades de análise a partir da problemática exposta, à luz

(a) de conceitos como “Fronteira”, “Etnicidade” e “Identidade”. Refiro-me, nesse sentido, ao uso tanto de

autores clássicos como Fredrik Barth (2000 [1969]) e Roberto Cardoso de Oliveira (1964, 1972, 1976, 1978, 1979, 1980), quanto de autores que retrabalhem essas questões, como Oliveira (1998, 1999, 2004, 2006), Smiljanic et al. (2009), Pimenta (2002, 2004, 2005, 2007), Silva et al. (2010), Maybury-Lewis (2001, 2002), dentre outros

(b) de questões ligadas à identidade, mudança, estrutura, guerra e memória nos povos diretamente envolvidos no objeto desta pesquisa. Assim, fontes como Turner (1988a, 1998b, 1991, 1992, 1993), Verswijver (1978a, 1978b, 1982, 1992), Vidal (1977), Seeger (1980, 1981, 1993), Gordon (2001, 2003, 2006), Fisher (1994, 2000), e Lea (1997a e 1997b) nos ajudarão a entender, etnograficamente, o contexto baixo-Xinguano. Quanto a Sarayaku, nossas referências serão Lara Ponce (2009), Gina Chávez e Moreno (2005), Sirén (2004), Guzmán (1997), Hudelson (1991), Reeve (2002), Domínguez (2008), Whitehead (1993) e Whitten (1987);

(c) da apropriação indígena de sua própria cultura enquanto instrumento de intermediação com o Outro, destacando aqui autores como Carneiro da Cunha (2009), Comaroff e Comaroff (2009), Bocarejo (2007), Igoe (2006), Sahlins (1997), Conklin e Graham (1995) e Jackson (1991, 1995a, 1995b).

Além disso, outras estratégias de análise são possíveis, recuperando outros conceitos a partir da vasta literatura disponível sobre projetos, desenvolvimento e povos indígenas, políticas indigenistas, meio-ambiente, perspectivas indígenas sobre território, e historicidades indígenas, dentre outras. Conforme apontado anteriormente, faz-se necessário que a análise seja etnograficamente motivada, sendo que os caminhos teóricos a serem seguidos deverão sê-lo, necessariamente, à luz dos dados obtidos ao longo da pesquisa.

O que a ocupação mais intensa das áreas indígenas em nome da exploração de seus recursos naturais na Amazônia permite perceber é a criação de novas formas de convívio e de reflexões no campo da alteridade: são criadas zonas de interstício (“fronteiras”) marcadas tanto por serem espaços de redefinições das identidades dos grupos envolvidos nesses processos, tanto indígenas quanto não-indígenas. De que forma esses processos, aqui expostos tão brevemente, repercutem nas identidades dos atores envolvidos? Como vimos até aqui, as estratégias de análise são diversas.

Algumas reflexões

Em que pesem as lacunas deste texto – muitas delas propositivas/propositais, a serem preenchidas pelas pesquisas sobre a temática aqui exposta – meu objetivo aqui foi o de chamar a atenção para o caráter original que uma situação de contato pode *criar*, no tocante à estratégia de povos indígenas frente a ações de desenvolvimento. “*Criar*”, aqui, tem o sentido de uma rearticulação do capital simbólico por parte de uma coletividade, funcionando mais como um rearranjo de estruturas política e cosmologicamente inseridas nesse sistema do que, necessariamente, de uma “invenção” a partir do nada. O contexto, inclusive, no qual se origina essa rearticulação é parte fundamental para sua compreensão – e vice-versa.

A questão aqui passa a ser de que forma esse rearranjo nos permite compreender a situação de contato, bem como as políticas indígena e indigenista, da mesma forma que aponta direções para compreender as políticas de desenvolvimento implementadas pelo Estado – e as bases econômicas e ideológicas deste mesmo Estado. As estratégias de que lançam mãos essas coletividades nos ensinam, ainda, muito sobre a forma como eles enxergam a sociedade envolvente. Fazendo aqui uma extrapolação,

pode-se afirmar que esta estratégia faça parte de um conjunto de ações no sentido de descolonizar essas relações, posto voltar para si a imagem que o Outro construiu sobre si.

Não se trata, assim, de aceitar sobre si os estereótipos construídos por outrem, mas de desnaturalizá-los, ao inseri-los na arena política interétnica: a incorporação desse regime imagético ressitua o *locus* de interlocução dos povos indígenas, conferindo-lhes agência em suas lutas por soberania e visibilidade.

Referências Bibliográficas

BARTH, Fredrik. 2000. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

BOCAREJO, Diana. 2007. *Reconfiguring the Political Landscape after the Multicultural Turn: Law, Politics and the Spatialization of Difference in Colombia*. PhD Dissertation, University of Chicago.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1964. *O índio e o mundo dos Brancos*. 1964. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

_____. 1972. “Povos indígenas e mudança sócio-cultural na Amazônia”. *Série Antropologia*. Departamento de Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília.

_____. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.

_____. 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

-
- _____. 1979. “Prefácio”. *Índios e Castanheiros*. Da Matta, Roberto e Roque de B. Laraia. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. 1980. “Identidade e Estrutura Social”. *Anuário Antropológico*, 78. Pp. 243-265.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean. 2009. *Ethnicity Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CONKLIN, Beth A.; GRAHAM Laura R. 1995. “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco- Politics”. *American Anthropologist* 97(4):695– 710.
- DOMINGUEZ, María Teresa Martínez. 2008. “Building Bridges: Participatory and Emancipatory Methodologies with Indigenous Communities Affected by the Oil Industry”. *Enquire*, Volume 1, Issue 1, June 2008
- FISHER, William 1991. *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapó of Central Brazil*. Ph.D. diss., Cornell University.
- _____. 2000. *Rain Forest Exchanges: Industry and Commerce on an Amazonian Frontier*. Washington DC: Smithsonian Institution Press. Garfield.
- GINA CHÁVEZ, Rommel Lara; MORENO, María. 2005. *Sarayaku: El Pueblo del Cenit. Identidad y Construcción Étnica. Informe antropológico - jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku*. Centro de Derechos Economicos y Sociales. FLACSO sede Ecuador. Quito.

-
- GUZMÁN, Maria Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad kichwa de la Amazonía Ecuatoriana*. Abya-yala – CEDIME: Quito.
- GORDON, César. 2001. “Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos”. *Sexta-Feira*, 6: 123-136.
- _____. *Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese de Doutorado. PPGAS-Museu Nacional-UFRJ. 2003.
- _____. 2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp, ISA e NUTI.
- HUDELSON, John E. 1991. “Los Kichwas de las Tierras Bajas como una “Tribu”. In: Jeffrey Ehrenreich (comp.) *Antropología Política en el Ecuador: Perspectivas desde las Culturas Indígenas*. Abya-Yala: Quito. pp. 91-112.
- IGOE, Jim. 2006. “Becoming Indigenous Peoples: Difference, Inequality and the Globalization of East African Identity Politics”. *Africa Affairs* 105, n. 420. Pp. 399-420.
- JACKSON, Jean. 1991. “Being and Becoming Indian in the Vaupé’s”. In: *Nation States and Indians in Latin America*. Greg Urban and Joel Sherzer, eds. Pp. 131– 155. Austin: University of Texas Press.
- _____. 1995a “Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupé’s, Colombia”. *American Ethnologist* 22(1):3–27.

-
- _____. 1995b. "Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupé's, Colombia." *Cultural Anthropology* 10(3):302– 329.
- LARA PONCE, Rommel Patricio. 2009. *La construcción de la etnicidad en el conflicto entre Sarayaku y el Estado nacional ecuatoriano*. Maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios Socioambientales; FLACSO sede Ecuador. Quito.
- LEA, Vanessa. 1997a. *Parque Indígena do Xingu: laudo Antropológico*. Campinas: IFCH/Unicamp.
- _____. 1997b. *Kapoto: laudo Antropológico*. Campinas: IFCH/Unicamp.
- MAYBURY-LEWIS, David. 2001. *Indigenous peoples, ethnic groups and the State*. 2ª. Boston: Allyn and Bacon.
- _____. 2002. *The Politics of Ethnicity*. Harvard University Press.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). 1998. *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- _____. 2006. *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas em Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1999. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ.

-
- _____. 2004. *A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Brasileiro*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PIMENTA, José. 2002. *Índio não é todo igual: a construção Ashaninka da história e da política interétnica*. Tese de Doutorado. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB.
- _____. 2004. “Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas: os paradoxos d eum exemplo Amazônico”. *Anuário Antropológico 2002-2003*. Pp. 115-150.
- _____. 2005. “De l'échange traditionnel à l'économie du développement durable: La notion de 'projet' entre les Ashaninka du Haut-Juruá (Amazonie Brésilienne)”. *Cahiers du Brésil Contemporain*. V. 61-62, p. 17-50.
- _____. 2007. “Indigenismo e Ambientalismo na Amazônia Ocidental: A propósito dos Ashaninka do rio Amônia”. *Revista de Antropologia*. V. 50. Pp. 633-681.
- RAMOS, Alcida Rita. 1995. “O índio hiper-real”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 28(10): pp. 5-14.
- REEVE, Mary Elizabeth. 2002. *Los Kichwas del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Abya-yala: Quito.
- SAHLINS, Marshall. 1997. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção” (partes I e II). *Mana* 1997, vol.3, nos.1 e 2.
- SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

-
- _____. 1981. *Nature and Society in Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1993. “Ladrões, Mitos e História: Karl von den Steinen entre os Suiás – 3 a 6 de setembro de 1884.” In: COELHO, V.P. (Org.) *Karl Von den Steinen: Um século de antropologia no Xingu*. S. Paulo: Edusp. Pp. 433-444.
- SILVA, Críthian Teófilo; LIMA, Antônio Carlos de Souza; BAINES, Stephen (Org.). 2010. *Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada*. São Paulo: AnnaBlume.
- SIRÉN, Anders. 2004. *Changing Interactions Between Humans And Nature In Sarayaku Ecuadorian Amazon*. Swedish University of Agricultural Sciences: Uppsala
- SMILJANIC BORGES, Maria Inês; PIMENTA, José; BAINES, Stephen (Org.). 2009. *Faces da Indíandade*. Brasília, Curitiba: PPGAS-UnB; PPGAS-UFPR.
- TURNER, Terrence. 1988a. “History, myth, and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil”. In J. HILL (ed.), *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 195-213.
- _____. 1988b “Commentary: ethno-ethnohistory: myth and history in native South American representation of contact with Western Society”. In J. HILL (ed.), *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 235- 281..

-
- _____. 1991. "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness". In G. STOCKING (ed.), *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. HOA 7. Wiconsin: University of Wiconsin Press. pp. 285-313.
- _____. 1992. "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica". In M. CARNEIRO DA CUNHA (ed.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP. pp. 311-338.
- _____. 1993. "Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In: VIVEIROS DE CASTRO E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. pp. 43-66. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- VERSWIJVER, Gustaaf 1978a. "Séparations et migrations des Mêkrãnotí, groupe Kayapó du Brésil central". *BSSA* 42: 47-59.
- _____. 1978b. "Enquête ethnographique chez les Kayapó-Mekrangnoti: contribution à l'étude de la dynamique des groupes locaux (scissions et regroupements)." *Mémoire de Maîtrise*. Paris: EHESC.
- _____. 1982. "Intertribal relations between the Jurúna and the Kayapó Indians (1850-1920)". *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde*, 34: 305-315. Leipzig.
- _____. 1992. *The club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kaiapó Indians of Central Brazil*. Gante: Rijksuniversiteit te Gent.

VIDAL, Lux. 1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP.

WHITHEAD, Neil. 1993. "Recent research on the Native History of Amazonia and Guayana" *L'Homme*. Tome 33. No. 126-128. Pp. 495-506.

WHITTEN 1987. *Sacha Runa: Etnicidad y Adaptación de los Quichas de la Amazonía Ecuatoriana*. Abya-Yala: Quito.

Modernização e desenvolvimento na Amazônia brasileira: dar voz àqueles que não têm voz como a base de um projeto político, cultural e econômico alternativo.

*Leno Francisco Danner*¹

*Neuro Zambam*²

Argumento geral

Nesse texto, argumentaremos que os projetos políticos brasileiros de desenvolvimento cultural-econômico referentes à Amazônia podem ser definidos como uma forma de *modernização conservadora* que impõe a lógica capitalista de modernização em um intrínseco e dependente sentido duplo: primeiro, a modernização representa uma cultura universalista inclusiva, contrariamente ao tradicionalismo, que está preso ao seu próprio contexto de vida e que, portanto, por causa disso, se torna não-reflexivo,

¹ Professor de filosofia política e de sociologia política na Universidade Federal de Rondônia (UNIR-Brasil). E-mail: leno_danner@yahoo.com.br

² Professor de Filosofia do Direito no Instituto Meridional (IMED-Brasil). E-mail: nzambam@imed.edu.br

de modo que, por outro lado, a modernidade, pelo fato de conseguir abstrair de seu contexto em termos de fundamentação epistemológico-moral, torna-se autorreflexiva e garantidora de uma integração social abrangente, contrapondo-se e superando as visões tradicionais; segundo, o desenvolvimento econômico intensivo é a única possibilidade para a satisfação das necessidades humanas e para a realização do bem-estar social, o que significa que o tradicionalismo não pode servir como alternativa à modernização sócio-econômica. Desse modo, a modernização cultural-econômica é concebida como um processo evolutivo natural, isto é, consequente e gradativo ao próprio gênero humano, situação que a despolitiza, transformando-a na base societal normativo-política *par excellence* para fundamentar qualquer projeto de desenvolvimento, de modo que não existem alternativas à modernidade: ela é a única grande alternativa que nós temos para continuar. A partir desta autocompreensão da modernidade, tanto os povos tradicionais quanto as questões ecológicas não têm voz ou centralidade, mas apenas os imperativos sistêmicos da economia, respaldados epistemológica e culturalmente. Nosso argumento final consiste em que qualquer tipo de questão epistemológico-política e de projeto sócio-econômico referente à Amazônia deve ter a consideração e a participação dos povos tradicionais, da mesma forma como a ecologia deve ser sua base, e isso significa e requer a politização da ideologia e das contradições da modernidade.

Introdução: Amazônia como um projeto político-econômico recente de modernização

Com base no conceito de *modernização conservadora*, analisaremos nesse texto as contradições entre um processo de modernização cultural-econômica generalizado em relação à Amazônia e, por outro lado, o fato de que os povos

e as culturas tradicionais, da mesma forma como a integridade ecológica da Amazônia, são submetidos a um esmagador processo de deslegitimação e de exploração em nome do progresso capitalista em termos culturais, sociais e econômicos (basicamente industrialismo e consumismo). Com este conceito de *modernização conservadora*, nós queremos significar a imposição político-econômica direta da lógica do progresso, que é feita sem qualquer mediação ou participação inclusiva por parte dos próprios povos nativos da Amazônia no que diz respeito à realização desse processo de modernização cultural-econômico, o que significa que ele se constitui em uma imposição institucional direta e autoritária que rompe com – e passa por cima de – qualquer direito à participação e à mediação, calando as vozes que se lhe contrapõem. Assim, todas as reivindicações dos povos tradicionais são negadas como ilegítimas (pelo fato de que elas são opostas ao desenvolvimento sócio-econômico tornado possível pela modernização), da mesma forma como as próprias formas de vida tradicionais são concebidas como primitivas, como não-válidas aos contextos modernos (o que significa que os povos tradicionais não têm nada a dizer em termos de se pensar as condições sociais, culturais, políticas e econômicas atuais – valores e práticas tradicionais não são válidos para nosso mundo moderno), por parte de elites político-econômicas e a partir de uma cultura colonizadora baseada na meritocracia branca e nos papéis educacionais e construtivos da modernização cultural-econômica, algo que o tradicionalismo não pode fazer ou suprir.

Nosso primeiro argumento central consiste em que a modernização cultural-econômica é baseada em dois pontos normativos imbricados: o sentido universalista, civilizador e inclusivo da modernização cultural, o que significa que, enquanto uma etapa evolucionária madura da humanidade, a modernidade cultural pode ser vir como paradigma normativo para a crítica, a integração e a

mediação de todo tipo de processo interativo; e a compreensão sistêmica de desenvolvimento socioeconômico, isto é, o fato de que o desenvolvimento capitalista não é apenas o caminho necessário para o bem-estar social e para uma inclusão social equitativa e efetiva, mas também uma questão diretamente técnica, centralizada e monopolizada por instituições político-econômicas e suas elites. No primeiro caso, nós temos uma legitimação epistemológica da modernização cultural, da mesma forma como, no segundo caso, nós temos uma validação política da modernização socioeconômica. Assim, a modernização cultural é um processo civilizador em termos educativos e integrativos que supera o barbarismo e a rudeza dos modos de vida tradicionais; e a modernização socioeconômica, baseada no industrialismo e no consumismo, da mesma forma como no desenvolvimento técnico-científico, é um modo de vida e de desenvolvimento material que satisfaz todas as necessidades humanas, aumentando a qualidade de vida de todos. Desse modo, como podemos nos opor ao progresso cultural-econômico? A oposição a ele é algo tolo, porque, em ambos os sentidos (processo educacional civilizatório e desenvolvimento socioeconômico) a modernização é um estágio final que garante tudo de que nós precisamos.

Como consequência, e este é nosso segundo argumento central, a modernização cultural-econômica torna-se um *processo naturalizado*, no sentido de que ela é tanto um contexto normativo geral à civilização quanto uma base socioeconômica (industrialismo, consumismo, técnica e ciência) ao desenvolvimento humano. A modernização cultural-econômica aparece como estágio final – ou pelo menos um estágio mais efetivo e maduro – do gênero humano, por causa de sua cultura universalista e de sua base socioeconômica capitalista, o que a despolitiza. De fato, para nós, esta é a mais impressionante característica da modernização conservadora na Amazônia em relação aos

povos tradicionais e às questões ecológicas, isto é, a despolitização da modernização cultural-econômica baseada no fato de que essa mesma modernização cultural-econômica é um estágio maduro do desenvolvimento humano, o que implica em que nós não podemos lutar contra ela, mas apenas realizá-la. Assim, toda contraposição à modernização é deslegitimada como não-justificada ou abstrusa, estúpida, da mesma forma como as contradições da modernização cultural-econômica – e mesmo sua exaustão – não são tematizadas ou levadas a sério como problemas reais e pungentes que põe em xeque a própria modernização. Como um processo naturalizado, a modernização pode continuar indefinidamente, legitimada por sua própria despolitização. Ela até poderia ter alguns problemas internos, mas a modernização é tanto necessária ao desenvolvimento humano quanto reflexiva para corrigir-se desde dentro, de um modo tal que ela está legitimada a continuar seu processo totalizante: a integridade ecológica e dos povos tradicionais são problemas que podem ser adiados para um futuro distante, enquanto a modernização cultural-econômica pode continuar sua marcha triunfal.

A modernização conservadora brasileira em relação à Amazônia transforma os povos e a terra amazônicas basicamente em uma questão política estratégica à hegemonia político-econômica e em um campo econômico para a exploração predatória dos recursos naturais-minerais que garantem a prossecução do industrialismo e do consumismo (base da globalização socioeconômica). Em ambos os sentidos, a Amazônia é centralizada e monopolizada por elites político-econômicas, tornando-se uma questão de políticas institucionais estratégicas, por parte de elites político-econômicas nacionais e internacionais, de modo que a terra, a floresta e seus recursos são tirados dos povos nativos (e monopolizadas por elites econômico-políticas baseadas em uma política estratégica), que perdem o direito político de decidir seu futuro como terra, floresta e

culturas que dependem de uma simbiose harmônica com o mundo natural amazônico. Ora, como nós podemos mudar esta situação? Nosso terceiro argumento central consiste em que devemos desconstruir a naturalização da modernização cultural-econômica, politizando suas contradições e sua tendência assimilacionista totalizante. Nós devemos desconstruir tanto o sentido normativo, inclusivo, civilizacional e universalista da modernidade quanto a ideia de que o industrialismo e o consumismo são a base para um imparável desenvolvimento econômico e progresso material que destroem os povos tradicionais e a estabilidade ecológica. Devemos desconstruir também uma política institucional estratégica que centraliza e monopoliza a propriedade da Amazônia em elites econômico-políticas, para além dos povos nativos e de um processo decisório que é democrático e inclusivo acerca do presente e do futuro da Amazônia. Nesse sentido, os povos tradicionais têm muito a dizer culturalmente, politicamente, epistemologicamente e, é claro, economicamente – como arguiremos ao longo do texto, qualquer possível projeto de desenvolvimento deve ter a participação dos povos tradicionais que vivem na Amazônia e que dependem (como nós próprios) de um forte sentido de ecologia, de uma muito imbricada simbiose com a natureza amazônica. A palavra dos povos tradicionais deve ser a palavra decisiva.

Amazônia, povos tradicionais e a modernização cultural-econômica

A Amazônia brasileira não foi uma questão política importante até a primeira metade do século XX. Contudo, desde os anos 1970, múltiplos e grandes projetos políticos de colonização e processos de modernização econômica transformaram a Amazônia – sua floresta, solo, rios, recursos naturais-minerais e povos tradicionais – em uma experiência modernizadora que tem apenas um trajeto fixo:

o direto e imparável caminho à modernização cultural e econômica. Este é o campo, este é o contexto epistemológico-político a partir do qual nós podemos situar a pungente contradição entre, de um lado, o discurso e a prática da modernização e, de outro, a subsistência da floresta e dos povos tradicionais em sua condição original, para além do (e restando o) próprio processo de modernização. O que nós podemos ver, então, é o fato de que a modernização cultural-econômica assume para si a própria compreensão e guia do processo de evolução social, em um sentido e em um modo baseados na necessidade de prossecução e radicalização epistemológico-política rumo à modernização cultural e econômica – como se a modernização fosse concebida como o natural e, assim, metafísico curso da cultura e da evolução social humanas, em uma implacável superação da vida tradicional por meio do progresso cultural, técnico e social moderno. Como consequência, tudo o que é tradicional torna-se um obstáculo que deve ser superado por máquinas técnicas ou pelo conservadorismo político.

Assim, nós podemos definir a imposição técnico-política de um processo de modernização cultural e econômica como um *processo de modernização conservadora*. De fato, em primeiro lugar, nós temos uma imposição epistemológico-política direta da lógica da modernização. Esta lógica epistemológica e política da modernização é muito clara e simples: a evolução significa transformação cultural-econômica, isto é, a consolidação, em termos culturais, da secularização institucional e do individualismo forte e, em termos econômicos, do desenvolvimento baseado em um industrialismo esmagador (que consome mais e mais recursos naturais-minerais, bem como combustíveis fósseis) e imoderado consumismo. Bem, como nós podemos estabelecer essa mudança rumo à modernização? Pelo ataque sem piedade contra o tradicional, pelo fato de que ele é o oposto da modernização cultural-

econômica. A guerra contra o tradicional, por parte da modernidade, adquire aqui o seu sentido: o objetivo é uma desconstrução epistemológico-política das epistemologias e dos valores morais tradicionais. Dentre estas epistemologias e valores morais tradicionais, nós podemos citar uma profunda imbricação entre natureza, cultura e individualidade, da mesma forma como o não-instrumental e moderado uso de recursos naturais e sociais para se viver (cf.: Fernandes, 2013; 2014; Viveiros de Castro, 2012). Em muitos sentidos, portanto, as culturas e povos tradicionais negam diretamente a modernização cultural-econômica, inclusive a pressuposição propriamente moderna de que a evolução social leva necessária e diretamente à modernização econômico-cultural.

Aqui emerge o pungente sentido de uma modernização conservadora como base da colonização e do desenvolvimento amazônicos: pelo fato de que os povos tradicionais têm uma forma de vida primitiva e uma abstrusa compreensão epistemológico-moral da relação entre natureza, sociedade e individualidade (os povos tradicionais insistem sempre e sempre em uma compreensão mítica e mágica de natureza, de sociedade e mesmo dos próprios indivíduos, a qual não é racional desde a forma de vida da ciência moderna!), eles não podem decidir tanto acerca do caminho evolutivo cultural-econômico da Amazônia quanto acerca do sentido que tal evolução econômico-cultural tomará. Esta decisão é centralizada e monopolizada por instituições políticas, partidos políticos e técnicos – todos eles subsidiados por grupos econômicos muito interessados nos recursos naturais-minerais amazônicos (cf.: Benayon, 1998). Os partidos políticos brasileiros, que têm um grande poder em relação a regular todas as partes de nossa sociedade, apenas endossam o óbvio e cru fato de que a modernização cultural-econômica tem uma auto-justificação que assume uma expansão colonizadora e totalizante a todos os contextos.

E qual é a principal característica da modernização conservadora brasileira referente ao desenvolvimento e à colonização amazônicos? É exatamente a despolitização do desenvolvimento e da colonização amazônicos, isto é, a colonização e o desenvolvimento amazônicos não representam um conflito entre modernização e tradicionalismo, pelo fato de que este conflito não existe. Realmente, de acordo com os arautos da modernização conservadora brasileira, a própria modernização é o caminho natural da evolução que tem a capacidade de absorver internamente a si mesmo também o tradicionalismo, como se a modernização fosse um contexto societal e normativo para todas as formas de vida (incluindo as formas de vida tradicionais). Não há um conflito entre modernização e tradicionalismo, nesse sentido, porque a modernização não nega as formas de vida míticas e mágicas, da mesma forma como ela não destrói formas alternativas de subsistência em favor do industrialismo e do consumismo – todos os tipos de vida são possíveis *dentro da modernidade*, mas o oposto não é verdadeiro. No mesmo sentido, este conflito entre modernização e tradicionalismo não é um conflito real, pelo fato de que a epistemologia e a política modernas têm um sentido universalista inclusivo, o que significa que todas as formas culturais contextuais podem viver integralmente desde a sociedade moderna e dentro dela. Bem, esse entendimento estilizado da modernidade, como possibilitando um universalismo inclusivo e também uma estruturação e uma justificação sociais racionais, é a base para a prossecução da modernização cultural-econômica e, em particular, ele é o principal argumento normativo para a defesa daquela prossecução da modernidade, para a deslegitimação das culturas e dos povos tradicionais como possibilitando uma forma de sociabilidade alternativa e uma renovada compreensão da relação entre natureza e sociedades humanas (cf.: Habermas, 1984, 1989).

Em primeiro lugar, a associação entre modernidade, racionalidade e universalismo normativo e inclusivo é a *base epistemológica* para a despolitização dos embates entre modernização e tradicionalismo. Como consequência da associação entre modernidade e universalismo inclusivo, a justificação normativa da modernização cultural-econômica tem um sentido anti-tradicional, isto é, o tradicionalismo apenas é legítimo se ele está dentro da modernização. Se ele está separado da modernidade, então não é legítimo, mas bárbaro, pelo fato de que, contrariamente à modernidade, o tradicionalismo não tem reflexividade *de acordo com procedimentos e regras modernos*. A modernidade está fundada na separação entre natureza, sociedade e individualidade, o que significa uma instrumentalização da natureza, a secularização da sociedade e a centralidade do indivíduo no que diz respeito à fundamentação político-cultural – assim, a modernidade é altamente reflexiva por causa dessa separação. Como argumentamos acima, a modernidade tem uma cultura e uma consciência moral universalistas e inclusivas que lhe permitem assumir a guarda da normatividade social (e sua aplicação a todos os contextos) e que lhe capacitam a guiar e orientar um diálogo e uma cooperação intercultural. Nós podemos perceber, aqui, o moderno auto-entendimento de que a evolução e mesmo a relação entre o mundo moderno e os mundos tradicionais pode ser mediada pelo paradigma normativo moderno, isto é, o racionalismo, pelo fato de que – mais uma vez – ela tem um sentido normativo inclusivo que não está enraizado em contextos particulares, posto que ela é apenas procedimental, neutra e imparcial em relação a cada contexto cultural particular – no mesmo sentido, o racionalismo leva a sério os direitos individuais e a participação política individual, bem como a secularização institucional (cf.: Habermas, 1990, 1998). Culturas tradicionais têm uma base epistemológica presa aos seus contextos, ligadas umbilicalmente a eles, o que não lhes permite reflexividade,

autonomia e capacidade moral abstrativa e formal, de modo que eles não se baseiam na secularização individual e institucional (cf.: Habermas, 1984).

Ora, o paradigma racionalista moderno despolitiza os embates entre a modernização cultural-econômica e os povos tradicionais pelo fato de que, de acordo com o moderno auto-entendimento, não há conflito entre eles. O universalismo epistemológico-moral, gerado, tornado possível e sustentado pela modernidade não pode estar em confronto com o tradicionalismo, porque esse mesmo universalismo é inclusivo, ou seja, ele é formalista, abstrato, basicamente procedimental, o que significa que ele é neutro e imparcial em relação às formas de vida particulares. O paradigma normativo moderno pode servir como um contexto e um método formais de discussão e de fundamentação que são normativos para todos os acordos e práticas morais entre diferentes culturas e povos, mas ele não leva à discriminação e à negação de qualquer tipo de cultura ou povo. O contrário é verdadeiro: o tradicionalismo não pode servir como base normativa para uma fundamentação epistemológico-moral inclusiva e abrangente porque ele está muito ligado ao seu contexto, confundindo e associando seu próprio contexto a uma compreensão universalista baseada na afirmação de um conteúdo epistemológico-moral específico enquanto o horizonte geral para o diálogo e a integração de todos os contextos (a modernidade, vamos lembrar, é um contexto procedimental, formalista e abstrato para a fundamentação; ela não impõe um contexto epistemológico-moral específico como válido para todos os contextos histórico-culturais).

Assim, a partir da perspectiva normativa moderna, sempre que nós assumimos o auto-entendimento cultural da modernidade, nós não estamos introduzindo um conflito com formas de vida tradicionais nem contra os pensamentos e as práticas dos povos tradicionais, pelo fato de que os procedimentos modernos de fundamentação não têm um

conteúdo cultural particular a impor para os povos tradicionais, mas apenas as condições formalistas e imparciais a partir das quais nós podemos justificar intersubjetivamente o que queremos para nós como humanidade. É neste sentido que o uso político da epistemologia moderna despolitiza os conflitos pungentes da modernização econômico-cultural em relação aos povos tradicionais, permitindo aos discursos teórico-políticos baseados na modernidade afirmarem sua capacidade de guiar e de orientar tanto os povos e as culturas modernos quanto os povos e as culturas não-modernos. Em outras palavras: a modernização aparece como pura objetividade (e sem contradições importantes), como inocente ou independente (em termos normativos) em relação a todos os problemas envolvendo o processo de modernização ou, pelo menos, a autorreflexividade da modernidade possibilita-lhe corrigir-se a si mesma desde dentro e, assim, continuar seu movimento totalizante, bem como afirmar-se como um universalismo inclusivo que pode intermediar e integrar todas as formas de vida, práticas e valores, a partir da centralidade do racionalismo, a partir da primazia de um direto movimento rumo à modernização cultural-econômica.

A epistemologia moderna é especial porque ela é muito objetiva, inclusiva, neutra e imparcial, ao mesmo tempo em que ela possui grande autorreflexividade, no sentido de que ela pode criticar-se e transformar-se desde dentro por meio dessa sua autorreflexividade, adquirindo um alcance universalista, para além dos conteúdos histórico-culturais. Em outras palavras, há um cientismo como base da modernização, o que – pela simples menção de cientismo – justifica-a completamente. A capacidade de autorreflexividade e a capacidade de abstrair dos conteúdos contextuais tornam o processo de fundamentação moderno altamente formalista, imparcial e objetivo, isto é, elas fazem a epistemologia moderna mais pura e universalista que as epistemologias tradicionais. Bem, o cientismo moderno é a

justificação teórica da modernização, porque ele assume e centraliza a construção e a legitimação de procedimentos, métodos e, por fim, de conteúdos de cultura, de conhecimento e de práticas válidas que serão utilizados como padrões para a orientação e a transformação social. Este é o sentido advindo do fato de que a modernidade serve (e afirma-se) como base normativa, como paradigma epistemológico-moral para a fundamentação e para a organização da pluralidade e da heterogeneidade em uma coletividade homogênea, da mesma forma como serve à mediação de diferentes e divergentes paradigmas normativos – a modernidade assume-se como o paradigma normativo de todos os paradigmas normativos, ou seja, ela assume-se como o universalismo efetivo em relação aos paradigmas normativos particulares localizados e determinados histórico-culturalmente. Em todos os sentidos, a modernização é uma questão científica, um problema científico, e apenas por meio de procedimentos e de práticas científicas ela será legitimada e conduzida, o que significa, em última instância, que este passo evolutivo carrega atrás de si inclusive as epistemologias tradicionais, porque, por meio de seu papel científico, a epistemologia moderna é pura objetividade.

Em segundo lugar, a despolitização das contradições em relação à modernização da Amazônia é baseada em uma compreensão sistêmica do desenvolvimento econômico capitalista. De fato, correlativamente à moderna assunção de um paradigma normativo universalista fundado no cientismo, a *base política* para a legitimação do processo de modernização cultural-econômica da Amazônia é a *compreensão sistêmica* do desenvolvimento econômico e do institucionalismo político, isto é, o fato de que o campo econômico tem uma lógica interna de funcionamento que é fechada aos outros campos, especialmente à normatividade social e à *práxis* política institucional. Neste caso, a economia capitalista – a base societal de todos os projetos de

desenvolvimento e de colonização – é afirmada como uma lógica de funcionamento autorreferencial, auto-subsistente e autônoma em relação ao senso comum e às pessoas comuns (e particularmente, aqui, aos povos tradicionais), no sentido de que ela não pode sofrer intervenção desde fora e por sujeitos não-técnicos e não-especializados. Apenas desde dentro, a economia capitalista pode ser pensada e movida, e apenas por técnicos especializados ela pode ser entendida e corrigida. Assim, a compreensão sistêmica da economia significa que toda a esfera da sociedade é dividida em sistemas, os quais têm lógicas de operação próprias e internas. Esta lógica interna é técnica em primeira mão, não-política e não-normativa. Como consequência, o desenvolvimento econômico é basicamente uma questão técnica e uma dinâmica sistêmica, que está situada para além da participação e da deliberação populares – um desenvolvimento econômico que é apenas para especialistas e técnicos, legitimado prioritariamente por eles.

Portanto, a política e as instituições políticas se tornam fortemente dependentes desta estruturação econômica como um sistema fechado com operação técnica e uma lógica autorreferencial. Seu objetivo é, em primeiro lugar, a construção de um processo de desenvolvimento que está baseado naquela operação lógica e técnica da economia como um sistema. Ora, nesta situação, os projetos de colonização e de modernização são despolitizados porque eles não têm um impacto e um sentido políticos (exceto indiretamente – mais empregos e mais dinheiro às instituições, aos partidos políticos também); eles possuem apenas um sentido e um impacto sistêmicos objetivos, puros, lógicos e técnicos, o que significa que as críticas e as justificações políticas não são necessárias ou são inadequadas à validação e à legitimação do desenvolvimento econômico capitalista (mas o contrário é verdadeiro: a lógica econômica de funcionamento é uma base técnica e normativa fundamental à estruturação e à ação políticas,

particularmente por causa dessa compreensão sistêmica da economia). É suficiente o argumento de que serão gerados mais empregos e mais impostos, e de que mais dinheiro entrará no lugar específico onde o projeto de modernização será realizado, contribuindo para desenvolvê-lo: tais características positivas do processo de modernização são suficientes, como dizíamos, para justificar a legitimidade dos argumentos e da lógica econômicos em relação aos argumentos normativos e às lutas políticas. Esta é a dinâmica de legitimação da prossecução econômica capitalista na Amazônia, baseada em uma despolíticação das contradições da intervenção econômica em relação à floresta, seus recursos, bem como aos modos de vida dos povos tradicionais: as forças econômicas e os partidos políticos sempre apelam à compreensão econômica sistêmica, lógica e técnica, o que lhes permite recusar a participação popular ampliada, a argumentação normativa e uma deliberação política inclusiva concernente ao processo de modernização da Amazônia, colocando para escanteio os povos populares, seus direitos, seus modos de vida e sua capacidade de oferecer resistência epistêmica, cultural e política à imposição de projetos conservadores de modernização. As forças econômicas e os partidos políticos podem centralizar e monopolizar qualquer tipo de discussão técnica e de ação política pela afirmação correlata e imbricada do cientismo e da compreensão econômica sistêmica, atacando diretamente os povos tradicionais e mesmo os movimentos sociais e ecológicos como inimigos do progresso social moderno – progresso social moderno que é o caminho natural à humanidade.

Ora, o que aparece aqui é a evolução moderna em termos sociais, culturais e econômicos como um *processo naturalizado e necessário*. Por que a modernização cultural-econômica é um processo naturalizado? Pelo fato de que ela é a direção evolutiva e, assim, a culminação do desenvolvimento humano, tanto culturalmente quanto

socialmente. Como um apogeu da evolução social e cultural humana, a modernização pode, primeiro, assumir-se como a condição de contexto normativo, de juiz epistemológico e de *práxis* política para todas as culturas e povos particulares, tornando-se a base teórico-prática para qualquer tipo de legitimação e de fundamentação científica; segundo, ela representa uma organização societal que, por meio do mercado capitalista, do industrialismo e do consumismo, fornece de modo técnico tudo o que precisamos, algo que as culturas e as sociedades tradicionais não fizeram em nenhum momento anterior. Bem, todas as necessidades humanas são providas pelo desenvolvimento social, cultural e econômico da modernização, da mesma forma como as estruturas de consciência modernas (secularização, individualismo e universalismo) possibilitam uma vida muito reflexiva individual e socialmente. Assim, com a modernização, nós estamos no apogeu da humanidade ou, ao menos, nós não podemos ignorar e abandonar a modernização, o que significa que ela deve ser continuada, prosseguida, realizada sempre e sempre. Como um processo natural, a modernidade é desculpada, perdoada por seus problemas e contradições internas, e ela é apresentada como a melhor alternativa que temos para construir um mundo mais justo e satisfatório. E a melhor alternativa que temos não é um problema, mas a solução para todos os nossos problemas. Assim, os povos tradicionais, vistos como a antítese da modernização, como o outro extremo da modernização, como um elemento superado pela modernização, não têm voz e nem direitos para decidir se a modernização deveria ser a plataforma societal da evolução humana, porque o tradicionalismo não é uma melhor alternativa em termos normativos e sociais que a modernização. Em última instância, como os povos tradicionais não possuem o sentido da modernização, eles não são necessários em qualquer tipo de debate ou de agenda públicos para legitimar o desenvolvimento social, cultural e econômico em termos de

modernidade/modernização (desenvolvimento que é, em verdade, confundido com a própria modernização).

Finalmente, aqui emerge novamente o sentido de uma modernização conservadora referente ao desenvolvimento e à colonização da Amazônia. O desenvolvimento social e econômico é imposto por instituições políticas e grupos econômicos como uma condição necessária à inclusão e à promoção das sociedades amazônicas e seus povos em geral, ao mesmo tempo em que a lógica epistemológico-política da modernização é assumida como o paradigma *par excellence* a partir do qual qualquer tipo de legitimação e de prática é validado e realizado. Mas esta imposição significa, primeiro, que a floresta e seus recursos devem ser submetidos à atividade técnica e à dinâmica econômica, isto é, a floresta e seus recursos devem ser submetidos ao industrialismo e ao consumismo – o real caminho da modernização econômica e do crescimento técnico-científico. E esta imposição significa, segundo, que os povos tradicionais não podem protestar ou parar o caminho do progresso, o caminho rumo ao progresso como modernização, o caminho ao industrialismo e ao consumismo. Os povos tradicionais devem ser integrados e isolados, controlados por elites institucionais que estão longe da Amazônia, e policiados por forças locais violentas que mantêm a ordem do progresso e da usurpação da terra e dos povos tradicionais. A modernização conservadora da Amazônia é um caminho absoluto, direto e imparável de confronto às formas de vida dos povos tradicionais, cujo objetivo fundamental é a submissão da floresta e de seus recursos à dinâmica capitalista (industrialismo e consumismo), negando qualquer outra proposta de desenvolvimento e de colonização, negando principalmente uma participação e uma deliberação democráticas inclusivas aos povos que vivem na Amazônia e que dependem dela preservada.

Contradições e perspectivas da modernização conservadora na Amazônia

A modernização cultural-econômica da Amazônia tem um duplo e intrínseco problema: a imposição da retórica universalista ocidental, que nega as formas de vida tradicionais ou que, ao menos, tenta incessantemente absorvê-las para dentro das regras, dos procedimentos e dos valores modernos – e com base neles; e a imposição da racionalidade político-econômica do progresso capitalista (industrialismo, consumismo e cientismo), que nega a ecologia como base de qualquer projeto societal de desenvolvimento. Como consequência, a hegemonia do modelo ocidental de modernização cultural-econômica leva diretamente à *ideologia da modernização como um processo natural* de evolução social, muito próprio à humanidade, que supera as culturas e as formas de vida tradicionais – modernização cultural-econômica como projeto societal e forma de vida *par excellence* aos tempos contemporâneos. Ela torna-se a única alternativa (epistemológico-política, societal, econômica, etc.) para nossos tempos contemporâneos, pelo menos no pequeno e médio prazos. Assim, o progresso material ilimitado em termos de industrialismo e de consumismo, às custas da exploração predatório de recursos naturais e da destruição das formas de vida tradicionais, é o moto para quaisquer tipos de projetos políticos da modernização cultural-econômica da Amazônia, o que significa novamente que o real inimigo a ser deslegitimado (como forma de vida alternativa à modernização cultural-econômica) são os povos e as culturas tradicionais. Ora, a profunda contradição da modernização conservadora brasileira é o fato de que a imposição autoritária da modernização cultural-econômica, não obstante seu discurso supostamente inclusivo e promotor das diferenças, tem uma lógica de pura e desregulada exploração dos recursos naturais e um claro combate contra os povos

tradicionais, que não aceitam esta exploração destrutiva direta da floresta, o que implica também na direta destruição de suas formas de vida tradicionais, dependentes da proteção da floresta e de seus recursos.

Em primeiro lugar, portanto, desenvolvimento cultural-econômico da Amazônia assume basicamente uma característica exploratória e predatória: seu objetivo puro e simples é utilizar e utilizar recursos naturais como material para o industrialismo e o consumismo. Não há qualquer tipo de equilíbrio entre industrialismo e ecologia, mas o fato direto de que a Amazônia é grande e de que nós podemos usá-la sem misericórdia, pelo fato de que árvores e recursos naturais-minerais crescerão uma vez mais. Mas a questão mais importante referente ao desenvolvimento cultural-econômico da Amazônia consiste em que não há preocupação com a floresta, porque os grupos econômicos e os partidos políticos interessados nos recursos amazônicos estão aqui apenas para explorar e enriquecer-se com tal exploração. Após isso, eles retornarão para seus lugares de origem e a Amazônia ficará abandonada à sua própria sorte. É claro, a Amazônia também é um campo político estratégico (não apenas para a política brasileira, como nós podemos ver com o crescimento do interesse internacional sobre a Amazônia), já que, se Michael Klare e Harald Welzer estiverem certos (como pensamos), conflitos políticos por recursos naturais-minerais marcarão a sina da evolução desde século XXI, porque estes recursos naturais-minerais são a base de um crescimento econômico contínuo e, assim, são a *conditio sine qua non* à hegemonia política, cultural e principalmente econômica de países economicamente hegemônicos (cf.: Klare, 2003; Welzer, 2010; Dillon & Reid, 2009; Kolko, 2009). De todo modo, os recursos naturais-minerais amazônicos representam uma real fonte de riqueza e de poder político estratégico, o que significa que a modernização cultural-econômica será a política efetiva a transformar a frágil estruturação da natureza e das culturas

tradicionais amazônicas. Novamente: a principal questão não é, quando falamos em modernização conservadora brasileira em geral e em modernização conservadora da Amazônia em particular, um desenvolvimento democrático inclusivo da sociedade amazônica, mas a direta exploração dos recursos minerais-naturais amazônicos como fonte de dinheiro e de poder político estratégico. Nessa dinâmica, os povos que vivem aqui constituem-se como um real “não-povo”, no sentido de que não são sujeitos do desenvolvimento cultural-econômico amazônico; inclusive, eles não são sujeitos políticos efetivos, porque eles não decidem acerca de como e de que tipo de projeto cultural-econômico será introduzido aqui – a lógica desta modernização cultural-econômica é imposta e definida desde fora, por grupos econômicos e partidos políticos que assumem a modernização como o moto para um imparável crescimento econômico e para a institucionalização de uma política estratégica de desenvolvimento que impacta e interessa apenas estes grupos econômicos e estes partidos políticos (cf.: Rabello, 2013; Souza, 2011; Rabello & Souza, 2006).

Portanto, a principal intenção da política estratégica e dos projetos econômicos referentes à Amazônia é basicamente a exploração do solo, da floresta e de seus recursos naturais-minerais. Este é o ponto de partida para se pensar as atuais condições e contradições envolvendo, por um lado, as práticas econômicas predatórias em relação à Amazônia e, por outro lado, a violência contra os povos e as culturas tradicionais, bem como a imposição política conservadora de uma modernização cultural-econômica que destrói com cada vez mais intensidade todas as alternativas tradicionais tanto à má distribuição econômica capitalista da riqueza quanto à massificação da produção material, bem como à exaustão dos recursos naturais-minerais e à destruição da floresta. De fato, os povos tradicionais têm uma relação mais cuidadosa com a natureza e uma

socialização equitativa entre eles, o que significa um golpe poderoso contra a retórica e a prática da modernização cultural-econômica, no sentido de que os povos tradicionais não possuem problemas sociais e práticas destrutivas contra a natureza, tão graves quanto aquelas provocadas pela modernização ocidental – eles têm uma consciência social e ecológica que é muito notável e que poderia servir como um modelo para se repensar a modernização cultural-econômica ocidental e sua crise atual. Mas esta consciência social e ecológica dos povos tradicionais é, como estamos arguindo, um obstáculo ao projeto político de modernização cultural-econômica, que é caótico e autoritário (porque seu único objetivo é a exploração direta e imparável dos recursos naturais-minerais, a centralização e a monopolização institucionais da floresta e da terra amazônicas). Este projeto político de modernização cultural-econômica, no momento em que impõe sem qualquer moderação uma política de desenvolvimento baseada na exploração predatória de recursos naturais-minerais que não tem contrapartida em termos de proteção ecológica, nega a voz e a participação política aos povos e às culturas tradicionais, porque eles têm uma forma de vida alternativa em relação ao industrialismo e ao consumismo (e, portanto, em relação à direta e destrutiva exploração dos recursos materiais ou da riqueza, como a modernização faz). E os povos tradicionais sabem que seu modo de vida é uma alternativa real e muito efetiva à modernização cultural-econômica baseada no industrialismo, no consumismo, na exploração predatória da natureza e no individualismo possessivo. Ora, por causa disso, é necessário silenciar os povos tradicionais, mantendo-os afastados da participação política e atribuindo-lhes a condição de irracionalidade e de barbarismo, contrariamente à civilização, ao progresso econômico e à modernização cultural.

Desse modo, em segundo lugar, a modernização cultural-econômica da Amazônia assume uma vocação

epistemológico-moral: civilizar, formando culturalmente os povos amazônicos. Nesse sentido, a civilização vem de fora, pelo fato de que os povos e as culturas tradicionais são comparados ao puro e simples barbarismo ou ao puro e simples animalismo, à brutalidade natural crua. De fato, a Amazônia, em muitas lendas e em muitas compreensões culturais cotidianas, é o lugar do *Eldorado*, uma terra selvagem, com uma floresta, animais e pessoas selvagens – é claro, não como o modelo do *bom selvagem* de Jean-Jacques Rousseau, mas como uma terra de selvageria crua, com macacos andando nas ruas de chão batido lado a lado com as pessoas do lugar. Em outros termos, a Amazônia é entendida, em discursos cotidianos, como pura selvageria e tradicionalismo mítico, como uma não-civilização. A civilização vem de fora, isto é, ela é feita ontem e hoje por colonizadores que enfrentaram e enfrentam esta selvageria que é a característica essencial da terra e das pessoas (cf.: Rocha, 2012^a, 2012b; Souza, 2011). O inferno amazônico é pacificado e colonizado por homens civilizados que enfrentam, repetimos novamente, muitas dificuldades, a dureza da selva e a brutalidade dos povos nativos. Assim, após muitos esforços, a civilização foi estabelecida aqui, a selva e os homens nativos foram controlados e mesmo civilizados. Como estamos arguindo ao longo deste artigo, os discursos e as práticas culturais baseados no trabalho civilizacional e na árdua luta contra a selvageria são a base normativa para a deslegitimação das culturas e dos povos tradicionais, da mesma forma como levam a uma validação direta da modernização cultural-econômica em relação à Amazônia, sua floresta e seus povos.

Como consequência, a modernização conservadora brasileira em relação à Amazônia assume fortemente este moto epistemológico-político como base do desenvolvimento e da colonização cultural-econômicos, no sentido de que a modernização é totalmente imposta por elites econômicas e políticas que estão fora da Amazônia,

negando qualquer direito de decisão aos povos tradicionais que sempre viveram aqui em uma simbiose harmônica com a floresta e a terra, da mesma forma como ela é marcada em sua prossecução por uma exploração massiva da terra, no mesmo sentido em que ela é realizada em um modo que assimila sem misericórdia os povos tradicionais ou os empurra para lugares distantes da floresta, longe de nossos olhos e preocupações civilizados, como não-sujeitos de direitos. Ora, qual é a atual perspectiva desta modernização conservadora e, por outro lado, da sobrevivência e da hegemonia dos povos tradicionais da Amazônia? Como um progresso cultural-econômico totalizante, a modernização tem uma epistemologia e uma política baseadas em uma incessante assimilação e regulação de todos os contextos, práticas e valores, o que significa que os povos e as culturas tradicionais devem ser integrados e guiados pela luz da modernização e por sua lógica. Bem, nesse sentido, a modernização conservadora brasileira – assim como a modernização ocidental em geral no que se refere aos contextos tradicionais – continuará impondo implacavelmente transformações culturais-econômicas na Amazônia, como nós podemos ver nos numerosos projetos para o uso e para a exploração dos recursos naturais-minerais em discursos político-econômicos atuais, tanto em nível nacional quanto em nível internacional. Em verdade, são discursos e práticas consolidados que têm a modernização cultural-econômica como sua base; e, como nós já argumentamos ao longo deste artigo, o fato de que a Amazônia torna-se uma questão político-econômica estratégica tanto ao Brasil quanto a outros países ocidentais (incluindo a China no Oriente) é um sintoma da estratégia política nacional e internacional para monopolizar gradualmente a terra e a floresta amazônicas. Assim, os povos e as culturas tradicionais serão apagados radicalmente de qualquer consideração político-normativa, em nome de um modelo de progresso econômico para o qual a terra

amazônica é fundamentalmente um negócio e uma estratégia de hegemonia política – em última instância, esta é a sina de todas as culturas e povos tradicionais em face do esmagador e totalizante crescimento da modernização econômico-cultural, que é basicamente a ideologia atual do capitalismo globalizado.

É importante perceber-se, portanto, o fato de que a terra e a floresta amazônicas estão se tornando uma questão de estratégia política para a hegemonia econômica, nacional e internacional, exatamente porque os recursos naturais-minerais, incluindo os básicos água e solo, são centro da atual e mesmo da mais futura hegemonia econômica. Recursos naturais-minerais são o presente e o futuro da economia, e este é o ponto político estratégico das políticas contemporâneas e dos projetos de desenvolvimento cultural-econômicos acerca da Amazônia: o primeiro e mais básico objetivo político consiste em gradualmente colonizar e monopolizar a terra e a floresta por grupos econômicos e por forças políticas nacionais e principalmente internacionais, em um movimento que retirará a terra e a floresta de seu próprio povo, inclusive e especialmente os povos e as culturas tradicionais. Como estamos argumentando, esta tendência está consolidada mais e mais nos tempos atuais, e as justificações epistemológicas baseadas no conteúdo normativo da modernização cultural, da mesma forma como as políticas econômicas baseadas no industrialismo e no consumismo, são o núcleo que centraliza e dinamiza a validação destes projetos cultural-econômicos de modernização nas instituições políticas, nos partidos políticos e nos *interesses do mercado*, fomentando o conservadorismo cultural contra os povos e as culturas tradicionais (conservadorismo cultural baseado na meritocracia branca e no progresso econômico), o que implica na despolitização e na naturalização da modernização cultural-econômica e do progresso capitalista, e na deslegitimação das demandas, dos direitos e dos modos

de vida dos povos tradicionais (cf.: Assis, 2014). Ora, a monopolização da terra e da floresta, com seus recursos naturais-minerais, é o núcleo das políticas estratégicas e dos projetos econômicos de desenvolvimento que, ao mesmo tempo, despolitiza a questão amazônica e deslegitima as lutas por direitos, por voz e participação política dos povos tradicionais, deslegitimando também um projeto de desenvolvimento alternativo baseado na ecologia, na justiça social, no reconhecimento cultural e na democracia política.

Considerações finais

Se o desenvolvimento econômico fosse o real problema para a justiça e o bem-estar social, então sua distribuição equitativa e controle democrático seriam suficientes para resolver-se nossos problemas nacionais e globais. Mas esta não é a questão, é claro. A questão é apenas e diretamente a centralização e a monopolização dos recursos naturais-minerais amazônicos por meio da destruição dos povos e das culturas tradicionais dessa mesma Amazônia, e mesmo por meio do massivo e desregulado uso da terra e da floresta amazônicas. A guerra da modernidade contra o tradicionalismo assume, aqui, um sentido ideológico que serve como uma base epistemológico-política naturalizada para a deslegitimação dos povos e das culturas tradicionais e, assim, para a imposição da modernização cultural-econômica. Esta modernização conservadora é um projeto feito desde fora e por elites políticas e grupos econômicos que têm apenas um objetivo direto: uma aberta exploração da natureza e uma monopolização política estratégica dos recursos naturais-minerais amazônicos – em outras palavras, os imperativos econômicos e uma política institucional estratégica monopolizam a Amazônia e definem seu papel como uma base político-econômica para a exploração em vistas da hegemonia econômica do capital (assumida pelas elites político-econômicas brasileiras e

mesmo por potências internacionais). Os povos tradicionais não são importantes; eles não estão presentes no cálculo político-econômico estratégico dessas elites, no sentido de que eles são apenas inimigos ou obstáculos. E um obstáculo, no momento em que ele não é um sujeito político e não possui direitos, pode ser simplesmente negado e destruído, ou mesmo deslegitimado (o que significa, de qualquer modo, sua morte normativa, cultural e política).

Ora, como podemos mudar esse processo de modernização conservadora em relação à terra e aos povos tradicionais da Amazônia? Primeiro, por meio da politização dessa modernização cultural-econômica conservadora. É muito necessário e urgente desconstruir a compreensão naturalizada do progresso cultural e econômico rumo à modernização ocidental (industrialismo, consumismo, técnica, ciência, etc.) como o caminho direto da evolução humana – uma evolução humana que supera os mundos tradicionais e chega à modernização cultural-econômica como o apogeu do processo evolutivo humano. Esta compreensão naturalizada da modernização cultural-econômica como o apogeu da evolução humana é despolitizada por causa desse caráter metafísico ou essencialista da modernização, que aparece como um intrínseco estágio do processo evolutivo da humanidade, não como uma construção social, política e cultural com uma perspectiva histórica e sociológica. Como um estágio natural que todos os povos irão alcançar, a modernização cultural-econômica perde seu conteúdo profundamente político, tornando-se um passo necessário que nós devemos sempre e rapidamente realizar como a condição de nosso melhoramento enquanto humanidade – assim, nenhum criticismo pode parar o processo totalizante da modernização, no mesmo sentido em que as contradições internas da modernidade não a deslegitimam, nem afetam ou restringem seu movimento totalizante.

Bem, se nós podemos desconstruir esta ideia de modernização cultural-econômica como um estágio naturalizado do processo evolutivo humano, nós podemos politizá-la, o que significa que todo o processo de modernização cultural-econômico começaria a ser entendido como uma construção histórica com forças político-econômicas orientando-o e definindo-o, da mesma forma como ela seria entendida desde uma centralidade do modelo euronorcêntrico de cultura e de progresso material, como estamos insistindo desde o início do texto. Em outras palavras: a modernização cultural-econômica é um processo político, no sentido de que ela é construída por uma cultura específica, ou por classes sociais com um claro projeto político-econômico, da mesma forma que a modernização cultural-econômica é um paradigma epistemológico-político entre outras alternativas, não um paradigma absoluto que é a condição para a validação, o criticismo e a legitimação de todas as formas de vida e axiologias, servindo como a base societal humana *par excellence*, a única alternativa que nós temos. A politização da modernidade permite-nos identificar forças político-econômicas e seus interesses normativo-estratégicos como a chave epistemológico-política para o entendimento do caminho e da dinâmica da modernização cultural-econômica, bem como suas justificações normativas e forças políticas que a sustentam e a usam tanto como política estratégica do colonialismo quanto como ideologia do progresso para a exploração de todos os contextos materiais. A modernização cultural-econômica, agora politizada, seria confrontada com seus próprios problemas e contradições; ela seria percebida como um processo totalizante de imposição cultural e econômica do cientismo metodológico, da política institucional sistêmica e da lógica capitalista de monetarização que avançam sobre todos os contextos (culturas, povos, terras, etc.), um processo que destrói uma participação social inclusiva, a ecologia e as culturas e povos não-modernos.

A politização da modernização cultural-econômica permite-nos identificar projetos culturais-econômicos alternativos à ela. A politização da modernidade permite-nos criticar a naturalização da modernidade como base societal definitiva a partir da qual o processo evolutivo humano acontece ou deve sempre partir: sua justificação e sua validação, assim, passariam a depender da confirmação prática e da deliberação prática de seu (da modernização) conteúdo e de suas (da modernização) consequências. No momento em que negamos a naturalização da modernidade, nós estamos afirmando-a como um projeto societal normativo, epistemológico e político que é imposto desde o horizonte político, cultural, econômico e epistemológico euronorocêntrico para todas as culturas e povos, sem sensibilidade para as particularidades de cada contexto, sem sensibilidade em relação a cada contexto social e natural. Ora, este é o primeiro passo para o entendimento do conteúdo político da modernização cultural-econômica, da mesma forma como de seus limites – este também é o primeiro passo para a recusa direta da associação entre modernidade e universalismo, para a recusa da autocompreensão da modernidade como base universalista cultural, social e econômica para a evolução e a integração humanas *como um todo*. A modernização cultural-econômica não é nosso apogeu evolutivo ou um passo e um estágio necessários que nós devemos realizar, mas uma construção política com muitas contradições e muitos problemas, de modo que outras alternativas são possíveis e necessárias.

É nesse momento que os povos tradicionais têm muito a dizer *acerca da* modernização cultural-econômica (e contra ela, é claro), no mesmo sentido em que eles têm muito a dizer *à* modernização cultural-econômica. Eles podem falar acerca dos efeitos destrutivos da modernização cultural no que diz respeito aos valores e às práticas tradicionais, esmagados pelo cientismo forte e pela cultura racional ocidentais. Eles podem dizer dos efeitos destrutivos da

modernização econômica no que diz respeito à terra e à floresta amazônicas, da mesma forma como têm muito a dizer acerca de formas de vida mais ecológicas e sustentáveis em relação ao industrialismo, ao consumismo e à monetarização. E, finalmente, eles têm muito a dizer acerca de políticas institucionais estratégicas e de projetos de desenvolvimento econômico cuja única e direta razão é a centralização e a monopolização da terra e da floresta por elites político-econômicas para as quais a principal questão consiste basicamente na hegemonia político-econômica de seus centros capitalistas ao longo do tempo, especialmente no que diz respeito aos próximos séculos (caracterizados pela progressiva falta de recursos naturais-minerais, água, solo, bem como pelo crescimento populacional e, é claro, pelas necessidades econômicas intensivas). Esta lógica estratégica capitalista coloca em segundo plano as preocupações ecológicas e os direitos das pessoas e dos povos, da mesma forma como também coloca em segundo plano a democratização do desenvolvimento socioeconômico; esta lógica estratégica capitalista nega também a democratização dos poderes institucionais e políticos, que são essencialmente afirmados (desde uma compreensão sistêmica capitalista da economia) a partir de uma dinâmica institucional sistêmica, auto-subsistente, autorreferencial e autônoma em relação a uma democracia inclusiva, à participação ampliada das pessoas comuns (um poder político centralizado e monopolizado por partidos políticos, elites econômicas e seus técnicos e especialistas). Inclusive no campo político os povos tradicionais amazônicos podem ensinar ao Ocidente a importância da coletividade, da deliberação equitativa e inclusiva, bem como da distribuição igualitária da produção social.

Portanto, qualquer tipo de projeto cultural-econômico de modernização referente à Amazônia brasileira – se ele é possível – deve ter a participação dos povos tradicionais como sujeitos políticos que podem argumentar

sobre a modernização e mesmo contra ela. Eles devem testar os argumentos normativos, as estratégias políticas, a estruturação econômica e os impactos socioculturais da modernização cultural-econômica. No mesmo sentido, seus estilos de vida podem moderar a modernização cultural-econômica enquanto um processo totalizante e o imparável industrialismo e o massivo consumismo que são a base da modernização cultural-econômica em geral e da modernização conservadora da Amazônia em particular. Os povos tradicionais podem nos ajudar politizar a modernização cultural-econômica, suas justificações epistemológico-políticas e sua dinâmica econômica, pondo uma democracia política inclusiva, a justiça social e as considerações ecológicas em primeiro lugar no que diz respeito às fundamentações epistemológico-políticas e mesmo em relação à elaboração de projetos de desenvolvimento socioeconômico – o que significa que qualquer projeto de desenvolvimento socioeconômico deve estar baseado em uma participação política inclusiva, na justiça social e na proteção ecológica. De fato, a desnaturalização e, assim, a politização da modernização cultural-econômica ocidental significa a radical recusa da política institucional estratégica e da lógica econômica sistêmica que centralizam e monopolizam a evolução social, concebendo-a como uma questão institucional e técnica, assumida exclusivamente por elites político-econômicas e seus técnicos e especialistas. Mas a Amazônia – assim como qualquer projeto político de desenvolvimento cultural, social e econômico – é do povo, isto é, ela é sempre uma questão de política democrática, não uma questão técnica ou fundamentalmente institucional.

Referências bibliográficas

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. “Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do

- capitalismo”, *Caderno CRH*, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, 2014.
- BECK, Ulrich. *Liberdade ou capitalismo*. Tradução de Luiz Antônio de Oliveira Araújo. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BENAYON, Adriano. *Globalização versus desenvolvimento*. Brasília: LGE, 1998.
- DILLON, Michael; REID, Julian. *The liberal way of war*. London: Routledge, 2009.
- FERNANDES, Estevão Rafael. “Ruptura epistêmica, decolonialidade e povos indígenas: reflexões sobre saberes-outros”, p. 52-72. In: DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando (Orgs.). *Ensino de filosofia, gênero e diversidade: pensando o ensino de filosofia na educação básica*. Porto Alegre: Editora Fi, 2014.
- FERNANDES, Estevão Rafael. “Ensino de filosofia e cultura amazônica: uma apologia dos saberes periféricos”, p. 124-148. In: DANNER, Leno Francisco (Org.). *Ensino de filosofia e interdisciplinaridade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action* (vol. one): reason and the rationalization of society. Translated by Thomas MacCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

-
- HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action* (vol. two): lifeworld and system – a critique of functionalist reason. Translated by Thomas MacCarthy. Boston: Beacon Press, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Moral consciousness and communicative action*. Translated by Christian Lenhardt & Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: The MIT Press, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1998.
- JUHASZ, Antonia. *A tirania do petróleo*. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: Ediouro, 2009.
- KLARE, Michael. *Guerras por los recursos: el futuro escenario del conflicto global*. Traducción de J. A. Bravo. Barcelona: Urano, 2003.
- KOLKO, Gabriel. *World in crisis: the end of American century*. New York: Pluto Press, 2009.
- RABELLO, Antônio Cláudio. “Amazônia: uma fronteira volátil”, *Estudos Avançados*, v. 27, n. 78, p. 213-235, 2013.
- RABELLO, Antônio Cláudio; SOUZA, Sônia Ribeiro de. “O ‘despovo’ amazônico e os projetos de nação”, *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1-2, p. 123-136, 2006.
- ROCHA, Hélio Rodrigues da. *Microfísicas do imperialismo: a Amazônia rondoniense e acreana em quatro relatos de viagem*. Curitiba: Editora CRV, 2012a.

ROCHA, Hélio Rodrigues da. *O mar e a selva: sobre a viagem de Henry Major Tomlison ao Brasil*. Curitiba: Editora CRV, 2012b.

SOUZA, Valdir Aparecido de. *Rondônia, uma memória em disputa*. Assis: 2011 (Tese de Doutorado em História).

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibales: líneas de antropologia postestructural*. Buenos Aires: Katz, 2012.

WELZER, Harald. *Guerras climáticas*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2010.

As desigualdades regionais brasileiras: o caso da Região Norte

Lincoln Frias

Patrícia de Siqueira Ramos¹

1. Introdução

“O Brasil é um país extremamente desigual” é uma afirmação muito fraca. Na verdade, o país sofre diversas desigualdades, sobrepostas e interdependentes, que se multiplicam umas às outras. Não é que haja apenas enorme distância entre os indivíduos mais ricos e os indivíduos mais pobres, essa disparidade também existe entre homens e mulheres e também entre, de um lado, brancos e, de outro, negros, indígenas e pardos (THÉRY; MELLO, 2008, p. 106-114). Como seria de se esperar, a desigualdade de renda está correlacionada à desigualdade em outros indicadores: os mais pobres e os não brancos têm menor escolaridade, menor expectativa de vida, piores condições de trabalho etc.

Portanto, a desigualdade tende a ser *multidimensional*. Ela não se restringe apenas à renda, mas afeta também a escolaridade, a saúde, o trabalho, dentre outros aspectos. De maneira que, se alguém é prejudicado em algum aspecto, essa pessoa tem maiores chances de ser prejudicada também em outros aspectos. Além disso, a desigualdade brasileira é *discriminatória*, isto é, os indivíduos não são prejudicados aleatoriamente, pois há características que aumentam suas chances de ser prejudicados, em especial, a cor da pele e o

¹ Professores da Universidade Federal de Alfenas.

gênero.

Não bastasse essas duas complicações, há outro tipo de desigualdade que sobrepõe-se a elas: a desigualdade *regional*. As chances dos indivíduos terem melhores condições de vida não estão aleatoriamente distribuídas pelo território nacional (THÉRY; MELLO, 2008, cap. 2 e cap. 4). Há regiões em que os indicadores sociais são sistematicamente piores do que em outras. Isto é, em certas localidades há maior probabilidade de o indivíduo ter menor renda, menor escolaridade, piores condições de saúde, piores condições de trabalho, piores condições de moradia, piores condições de mobilidade, maior probabilidade de ser vítima de crimes, menor acesso ao judiciário etc.

Por isso, a desigualdade social brasileira é *complexa*, no sentido de que as chances de um determinado indivíduo se ver prejudicado em relação aos demais na distribuição das condições de vida é influenciada pelo fato de a desigualdade social ser:

- (a) multidimensional: um indivíduo prejudicado em um aspecto (renda, educação etc.) tem maior chance de ser prejudicado em outros aspectos;
- (b) discriminatória: certas características pessoais aumentam a chance do indivíduo ser prejudicado (em especial, cor da pele e gênero); e
- (c) regionalizada: viver em determinadas regiões aumenta a chance de o indivíduo ser prejudicado.

Diante de tantas complicações, o objetivo deste capítulo é bastante modesto. Ele se concentra apenas na desigualdade regional e simplesmente apresenta um panorama a partir de uma comparação entre as cinco Grandes Regiões brasileiras (Norte, Nordeste, Sul, Centro-Oeste e Sudeste) em diversos indicadores socioeconômicos. Esse é somente um passo inicial, já que dentro de cada uma dessas regiões há também grandes disparidades. Contudo,

como será visto, mesmo nesse passo inicial já é possível observar a gravidade dos desequilíbrios regionais brasileiros, os quais são também multidimensionais e discriminatórios.

No decorrer do texto e na última seção, a Região Norte recebe um tratamento mais detalhado, com o objetivo de caracterizar o desenvolvimento da região amazônica, em consonância com os demais capítulos deste livro.

A metodologia do trabalho consiste basicamente em sintetizar alguns dos principais indicadores referentes às Grandes Regiões a partir das pesquisas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Serão utilizados principalmente os dados do Censo Demográfico e da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD). O primeiro tem a vantagem de ser mais abrangente (tanto em relação ao conteúdo pesquisado quanto em relação à cobertura da população), mas possui a desvantagem de ser realizado apenas decenalmente. A segunda tem a vantagem de ser anual e a desvantagem de investigar apenas alguns assuntos, além de não conter dados de todos os municípios. Além disso, os dados do Censo começam em 1872, enquanto a PNAD começa somente em 1976 (e passa a incluir a zona rural da Região Norte apenas em 2004). Os dados foram acessados por meio de dois bancos de dados: o Sistema IBGE de recuperação Automática (SIDRA) e o IpeaData, mantido pelo Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA)². Também foi utilizada a publicação *Síntese de Indicadores Sociais*, do IBGE. O referencial teórico para interpretação e contextualização dos dados é composto por diversos trabalhos, principalmente *O Povo Brasileiro* de Darcy Ribeiro, *Formação Econômica do Brasil* de Celso Furtado e *Atlas do Brasil* de Hervé Théry e Neli A. Mello.

A próxima seção trata da distribuição da população sobre o território brasileiro, incluindo as variações de

² Disponíveis em: <www.sidra.ibge.gov.br> e <ipeadata.gov.br>
Acesso em: 10 ago. 2015.

densidade demográfica e a dinâmica dessa população desde o primeiro censo populacional, de 1872. A terceira seção analisa o nível e a diversidade das atividades econômicas em cada uma das Grandes Regiões, por meio de dados do produto interno bruto e sua desagregação em setores econômicos, com especial atenção à Região Norte. Em seguida, o texto volta-se para a questão da renda per capita e da desigualdade da distribuição de renda, incluindo a apresentação do índice de Palma e a dinâmica dos indicadores de pobreza e pobreza extrema desde 1976. A quinta seção busca apresentar de maneira mais concreta as diferenças nas condições de vida da população das cinco regiões, para isso apresenta a proporção de pessoas no ensino superior (desagregando cada Grande Região por sexo e cor/raça) e a presença de alguns bens duráveis nos domicílios (geladeira, máquina de lavar, automóvel etc.). Por fim, a conclusão sintetiza o que foi visto, com ênfase na apresentação das especificidades da Região Norte.

2. A população

Uma primeira desigualdade regional no Brasil é o fato de que a população não se distribui igualmente pelo território. Há áreas intensamente povoadas e grandes espaços pouco ocupados – a região metropolitana de São Paulo e o interior do estado do Amazonas são os casos extremos.

A ocupação do território brasileiro foi lenta e dirigida pelos ciclos econômicos exportadores. A chegada dos primeiros habitantes no que viria a ser o Brasil se deu há cerca de dez mil anos, de maneira que quando os portugueses chegaram em 1500 havia em torno de um milhão de indivíduos organizados em dezenas de etnias espalhadas pelo território, muitos na zona costeira, ocupando-a intermitentemente de norte a sul (RIBEIRO, 1995/2013, p. 29-36).

O Brasil colonial consistia em uma espécie de arquipélago, ilhas de povoação mais ligadas a Portugal do que entre si. Belém, São Luís, Recife, Salvador, Rio de Janeiro e São Vicente (o principal núcleo do que seria o estado paulista) se formaram por serem portos para o escoamento do açúcar, do ouro, de diamantes, do café, do fumo, do cacau e da borracha. Durante a maior parte do período colonial não havia ligação entre esses centros, que se organizavam como células autônomas (THERY; MELLO, 2008, p. 36). A comunicação entre eles se dava principalmente pelo mar – e havia um fluxo maior de navegação para Lisboa do que entre eles mesmos. A integração entre essas diversas regiões começa vagarosamente apenas durante o ciclo do ouro, na primeira metade do século XVIII, por causa da migração de escravos e gado do Nordeste, e das mulas da região Sul, para o que viria a ser Minas Gerais. A vinda da corte portuguesa para o Brasil em 1808 e o ciclo do café, já depois da independência, intensificam o processo de criação de um mercado interno e a consequente integração das regiões (FURTADO, 1959/2006, p. 117-123). O arquipélago começava a se tornar um continente.

Isso não impediu que ainda hoje a população brasileira se concentre no litoral e nas capitais – a criação de Brasília suavizou esse problema, mas não o eliminou. Há regiões em que fatores ambientais dificultam estabelecimentos populacionais, tais como as secas recorrentes no sertão nordestino e a floresta amazônica na região Norte. Enquanto em outras, a explicação se encontra no tipo de atividade econômica – por exemplo, o contraste entre a agricultura familiar de colonização europeia na Região Sul, intensiva em mão de obra, e a ocupação tardia baseada no agronegócio no Centro-Oeste, onde a mecanização torna desnecessários os grandes fluxos migratórios.

Dessa forma, chegamos à situação retratada na

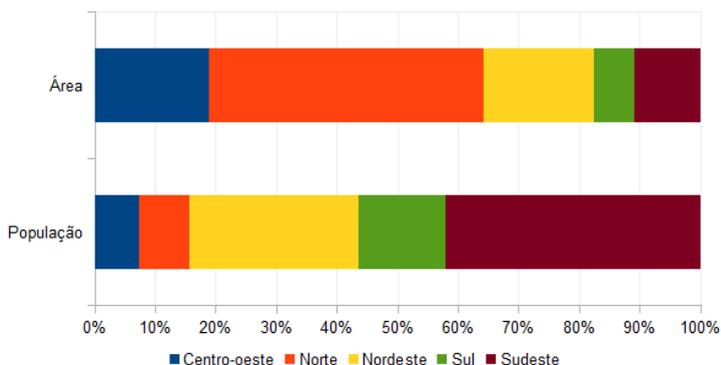
Tabela 1 e no Gráfico 1. Quase metade da população nacional está na Região Sudeste, provocando uma densidade demográfica 21 vezes maior do que aquela da Região Norte. O gráfico torna bastante claro o desequilíbrio entre a extensão das áreas e o tamanho das populações das regiões.

Tabela 1 – População, área e densidade nas Grandes Regiões, 2010

Região	População	%	Área	%	Densidade
Centro-oeste	14.058.094	7	1.606.367,80	19	8,8
Norte	15.864.454	8	3.853.576,30	45	4,1
Nordeste	53.081.950	28	1.554.024,20	18	34,2
Sul	27.386.891	14	563.801,40	7	48,6
Sudeste	80.364.410	42	924.595,80	11	86,9
Brasil	190.755.799	100	8.502.365,50	100	22,4

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010, via Sidra, tabelas 1286 e 1301.

Gráfico 1 – Área e população das Grandes regiões, 2010

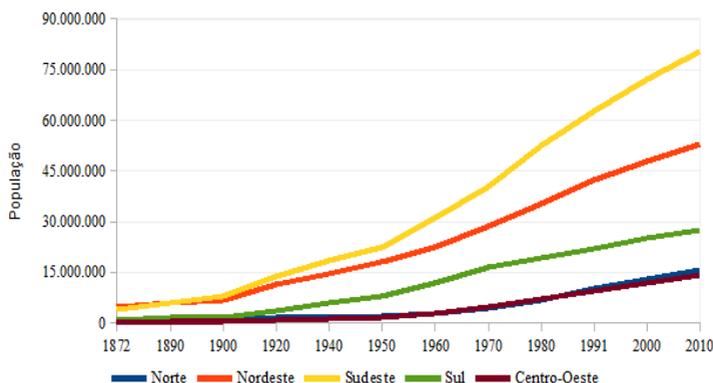


Fonte: elaboração própria. Fonte dos dados: IBGE, Censo Demográfico, 2010, via Sidra, tabelas 1286 e 1301.

Há dados demográficos confiáveis desagregados segundo as Grandes Regiões a partir do final do período imperial, logo antes da Proclamação da República. Antes

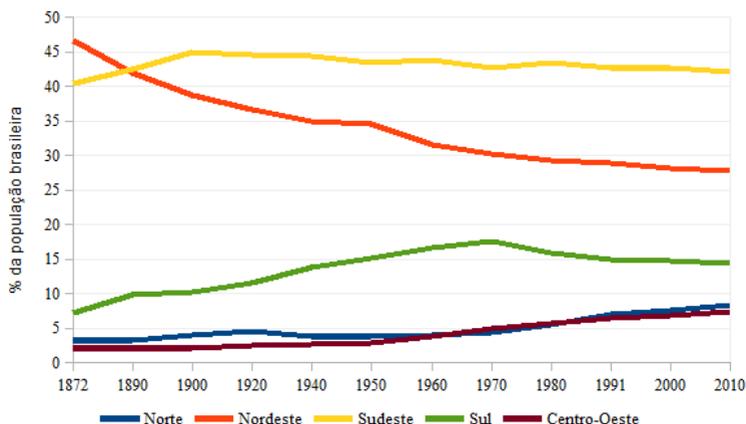
desse período a população se concentrava no Nordeste e no Sudeste, os grandes motores econômicos do país, por causa da economia açucareira e mineradora, respectivamente (FURTADO, 1959, p. 75-123; FAUSTO, 2013, cap. 2). A Região Sul ainda era tão pouco povoada quanto as regiões Norte e Centro-Oeste. Como mostra o Gráfico 2, uma inflexão acontece no início do século XX. A velocidade de aumento da população se acelera enormemente e o Nordeste deixa de ter a maior população, embora a aceleração de seu aumento populacional seja semelhante à do Sudeste e muito maior do que a das demais regiões. Essa aceleração também acontece na Região Sul, mas sua intensidade é maior apenas na década de 1950. As regiões Norte e Centro-Oeste aceleram seu incremento populacional ainda mais tardiamente, mais claramente apenas na década de 1970. Esse atraso, somado ao fato de que já eram menos povoadas, leva ao grande desequilíbrio de densidade retratado na Tabela 1.

Gráfico 2 - População das Grandes Regiões, 1872-2010



Fonte: elaboração própria. Fonte dos dados: IBGE, Censo Demográfico, 2010, via Sidra, tabela 1286.

Gráfico 3 – Proporção da população total segundo as Grandes Regiões, 1872-2010



Fonte: elaboração própria. Fonte dos dados: IBGE, Censo Demográfico, 2010, via Sidra, tabela 1286.

O Gráfico 3 apresenta os mesmos dados do gráfico anterior, mas agora em termos proporcionais, o quanto a população de cada região representou da população total em diferentes pontos do tempo. Os acontecimentos mais relevantes são: a acentuada e rápida ascensão do Sudeste no início do século XX e sua estabilização na segunda metade do século, a decadência da participação do Nordeste de forma continuada até os dias atuais, a ascensão do Sul no meio do século (em parte revertida nas últimas décadas) e o leve, mas constante, movimento ascendente das regiões Norte e Centro-Oeste nas últimas três décadas.

Esses acontecimentos não se devem, claro, apenas a diferenças regionais na reprodução natural da população, a taxa de fecundidade. O que os motivou foram principalmente grandes migrações: (a) do Nordeste para o Sudeste no ciclo do café e na industrialização durante a década de 30, (b) da Europa para o Sul (os imigrantes alemães e italianos), (c) do Nordeste para o Norte durante o

ciclo da borracha e (d) das diversas regiões para o Centro-Oeste durante a construção de Brasília e a expansão do agronegócio.

Essa movimentação pode ser resumida em dois fatos mais gerais: houve movimentos de intensificação do desequilíbrio na ocupação do território no início do século e movimentos que o reduziram mais recentemente. Em outras palavras, se predominou uma divergência abrupta no começo do século, com rápida movimentação de grandes fluxos, atualmente há fluxos mais suaves em direção à convergência nos níveis de ocupação territorial. Porém, dada a disparidade anterior e a suavidade dos movimentos atuais, não é de se esperar que os desequilíbrios sejam eliminados. Em suma, o Norte nunca terá a população do Sudeste, mas a distância entre as diversas regiões tende a diminuir, mantidas as tendências atuais.

Essa distribuição populacional é, ao mesmo tempo, condição das – e condicionada pelas – diferentes atividades econômicas de cada região, bem como por seu nível e seus ciclos de expansão e retração. Isso leva a diferenças na distribuição de renda entre as regiões. Por isso, a próxima seção trata desses dois temas: as atividades econômicas de cada região e os indicadores de renda de cada uma delas.

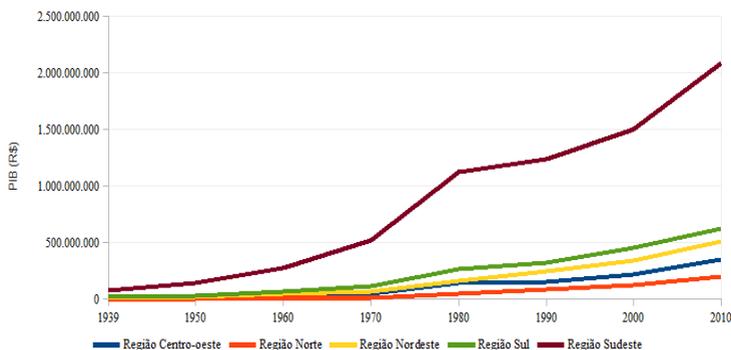
2. A produção

A série histórica sobre o produto interno bruto (PIB) das Grandes Regiões se inicia em 1939. Já nessa época o Sudeste é mais rico. Provavelmente, ele ultrapassou o Nordeste em um momento próximo a quando ocorreu a ultrapassagem em relação à população, como visto na seção anterior, próximo ao final do século XIX.

O Gráfico 4 sugere que a vantagem da Região Sudeste era pequena no início da série e aumenta enormemente com o passar do tempo. Mas essa é apenas uma impressão causada pelos valores absolutos. Na verdade,

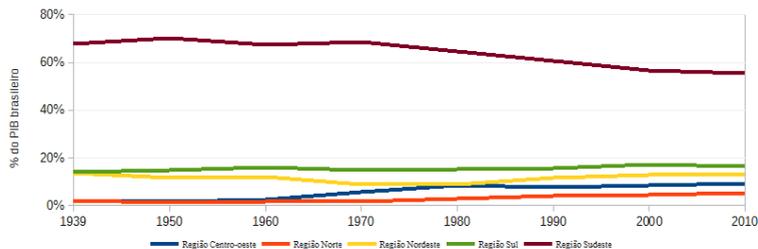
proporcionalmente, a vantagem do Sudeste *diminuiu* no correr do século, passando de 68% para 55%. Usando os mesmos dados da figura anterior, o Gráfico 5 explicita a movimentação proporcional. Vale ressaltar que o ranqueamento das regiões se mantém inalterado. Por exemplo, a Região Norte permaneceu sempre na última posição, mas aumentou sua participação de 2% para 5%.

Gráfico 4 – Produto interno bruto das Grandes Regiões (em valores de 2010), 1939-2010



Fonte: elaboração própria. Fonte dos dados: IBGE, Contas Nacionais, via IpeaData, tabela “PIB Estadual a preços correntes”.

Gráfico 5 – Participação das Grandes Regiões no produto interno bruto brasileiro, 1939-2010

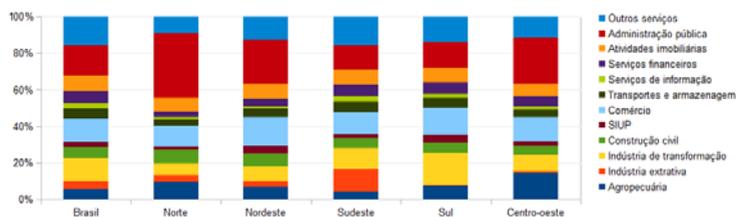


Fonte: elaboração própria. Fonte dos dados: IBGE, Contas Nacionais, via IpeaData, tabela “PIB Estadual a preços correntes”.

As regiões se diferenciam não apenas em relação à quantidade de atividade econômica, o nível da produção, mas também em relação aos níveis de cada um dos tipos de atividade econômica, isto é, em relação à composição dessa produção (o PIB por setores econômicos ou PIB setorial).

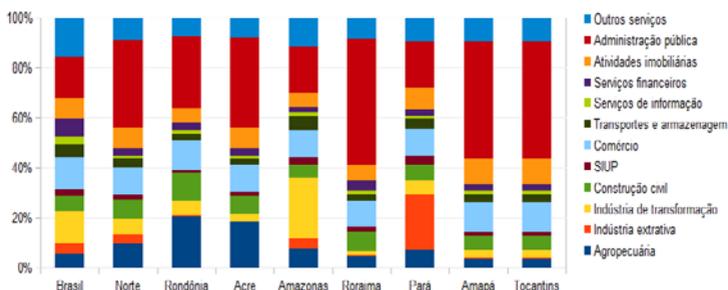
O Gráfico 6 mostra um predomínio da administração pública nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. Outros destaques são a participação da indústria de transformação no Sul, da indústria extrativa no Sudeste (talvez principalmente devido à extração de petróleo no Rio de Janeiro e no Espírito Santo) e da agricultura no Centro-Oeste.

Gráfico 6 – PIB setorial das Grandes Regiões, 2010



Fonte: elaboração própria. Fonte dos dados: IBGE, Contas Nacionais, via IpeaData, tabela “PIB Estadual a preços correntes”.

O Gráfico 7 apresenta o mesmo tipo de dado mas dessa vez desagregando a Região Norte em seus estados. Aqui os destaques são a participação ainda mais expressiva da administração pública em Roraima, no Amapá e em Tocantins, a indústria de transformação no Amazonas (explicada pela presença da Zona Franca de Manaus), a indústria extrativa no Pará (cobre e minério de ferro) e a agropecuária em Rondônia e no Acre.

Gráfico 7 – PIB setorial dos estados da Região Norte, 2010

Fonte: elaboração própria. Fonte dos dados: IBGE, Contas Nacionais, via IpeaData, tabela “PIB Estadual a preços correntes”.

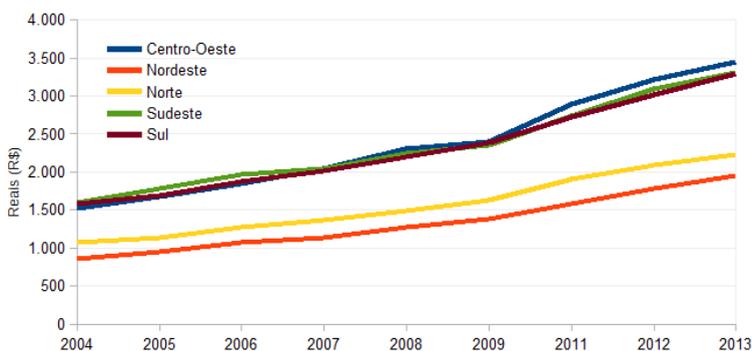
Esse rápido panorama mostra como o Brasil comporta diferentes níveis, tipos e composições das atividades econômicas. Embora isso possa ser um indício de flexibilidade e riqueza econômicas, é também um sinal de grandes desequilíbrios regionais. E isso vale também para cada uma de suas regiões, como vimos para o caso da Região Norte.

3. A renda

As disparidades em relação ao nível e composição da atividade econômica se refletem nas condições de vida da população. Como vivemos em uma economia monetarizada, a renda é um bom indicador de bem estar, pois ela permite consumir as mercadorias e serviços que melhoram a qualidade de vida dos indivíduos (incluindo alimentos, medicamentos, melhores serviços de saúde, material escolar, meios de transporte, serviços de lazer etc.). É importante ressaltar, contudo, que ela não é um indicador perfeito, pois nem tudo o que influencia o bem estar pode ser comprado (os melhores exemplos são coesão social, estabilidade política e felicidade, mas nem mesmo mobilidade urbana e segurança podem ser compradas satisfatoriamente).

O Gráfico 8 apresenta a série histórica do rendimento familiar mensal médio, a preços constantes, por Grandes Regiões para o período em que há dados representativos do Brasil (pois até 2003 a pesquisa não incluía a zona rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá).

Gráfico 8 – Rendimento familiar mensal médio (R\$ de 2013), 2004-2013



Fonte: elaboração própria. Fonte dos dados: IBGE, PNAD, via Sidra, tabela 1940.

Como se pode observar, os níveis das regiões Norte e Nordeste estão constantemente abaixo das demais regiões e por uma grande margem. É preciso observar, entretanto, que a média do Centro-Oeste é fortemente influenciada pela presença do Distrito Federal, a região de maior rendimento per capita do país, baseada em tributos cobrados de outras regiões do país para custear a administração federal. Outra observação importante é a ausência de qualquer movimento de convergência.

Por detrás de um valor médio pode estar uma grande dispersão. E é exatamente isso o que acontece com o rendimento médio no Brasil. Os valores médios são resultado da soma de poucos valores muito altos a muitos valores muito baixos, o que faz com que a maior parte da

população tenha rendimentos abaixo da média. Por isso, é necessário medir a desigualdade de rendimentos.

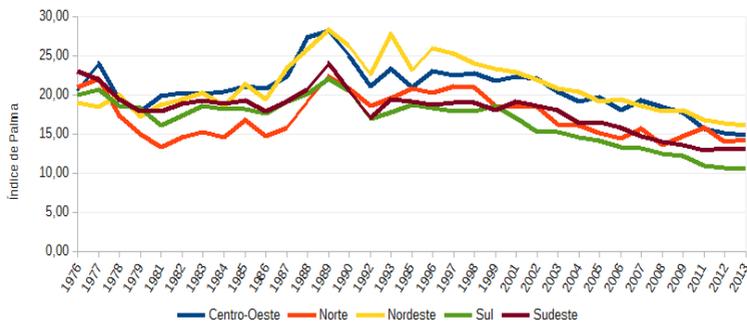
Embora o índice de Gini seja o indicador de desigualdade mais utilizado, ele tem a desvantagem de ser pouco intuitivo, pois é uma medida da área de uma figura geométrica da distribuição dos rendimentos, a Curva de Lorenz. Isso torna difícil entender a profundidade de uma frase como “o índice de Gini do Brasil passou de 0,572 para 0,523”.

Uma alternativa é o índice de Palma (PALMA, 2011; COBHAM; SUMNER, 2013). A origem dessa medida é a observação de que em todos países para os quais há dados disponíveis a classe média (definida como os decis 5 a 9 da população, do mais pobre ao mais rico) tende a se apropriar de algo em torno de 50% dos rendimentos, enquanto que há grande variedade em como é dividida a outra metade entre os mais ricos (o decil 10) e os mais pobres (os decis 1 a 4). A partir da observação dessa regularidade empírica, (PALMA, 2011) propôs que se medisse a desigualdade simplesmente dividindo a parcela da renda em posse dos dez por cento mais ricos da população (o decil 10) pela parcela da renda apropriada pelos quarenta por cento mais pobres (os decis 1 a 4). Esta medida está começando a ser chamada de índice de Palma (COBHAM; SUMNER, 2013), embora já seja utilizada há bastante tempo, conhecida simplesmente como razão 10/40, mas sem que se tivesse observado aquela regularidade empírica.

O índice de Palma normalmente é maior do que 1, isto é, os dez por cento mais ricos detêm uma parcela maior da renda do que os 40% mais pobres. Se a sociedade fosse estritamente igualitária, os dez por cento mais ricos deveriam ter $\frac{1}{4}$ da renda dos 40% mais pobres – na verdade, não haveria como definir quem são os mais ricos e quem são os mais pobres. Mas, na realidade, não existem países estritamente igualitários e o índice de Palma é normalmente maior do que 1.

Essa medida pode também ser aplicada a entidades subnacionais, como as Grandes Regiões ou os municípios. Veja o Gráfico 9.

Gráfico 9 – Índice de Palma segundo as Grandes Regiões, 1976-2013



Fonte: elaboração própria. Fonte dos dados: IBGE. PNAD, via IpeaData, tabela “Renda – razão entre a dos 10% mais ricos e a dos 40% mais pobres”. Até 2003, não inclui as zonas rurais de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

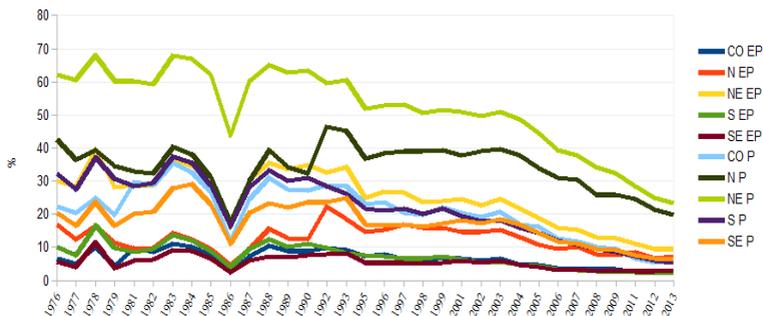
No Brasil, os 10% mais ricos começam a série ganhando cerca de 20 vezes mais do que os 40% mais pobres. Ao final da série o índice de Palma cai em todas as regiões, situando-se em torno de 15, tendo o Sul e o Nordeste como os valores extremos e o Norte no centro. A movimentação das Grandes Regiões ao longo do tempo é semelhante, apesar de estarem em níveis diferentes, tanto nas subidas quanto nas quedas. A queda tem inclinação praticamente constante desde o início da década de 90, exceto por algumas oscilações (mais pronunciadas no caso da Região Norte).

A principal conclusão da análise do índice de Palma, entretanto, é de que a desigualdade brasileira continua extremamente alta, em que os mais ricos detêm uma renda 60 vezes maior do que o que aconteceria em uma sociedade estritamente igualitária.

Contudo, essa persistência da desigualdade relativa é compatível com a queda da pobreza, definida em termos absolutos. Isto é, enquanto a desigualdade mede a distância entre os estratos da população, a pobreza mede quantas pessoas estão abaixo de determinada faixa de renda, a linha da pobreza. O Ipea usa a definição calórica da pobreza extrema, segundo a qual as pessoas são consideradas extremamente pobres se não conseguem se manter vivas, isto é, se não possuem renda suficiente para comprar uma cesta de alimentos com calorias suficientes para sobreviver (por causa de variações nos preços locais, é calculado um valor para cada estado do país).

A definição da linha da pobreza é feita por meio de uma simplificação. Se ser extremamente pobre é não conseguir sobreviver (operacionalizado como não conseguir comprar comida, a necessidade mais básica de todas), ser pobre é não conseguir satisfazer as outras necessidades básicas além da alimentação (vestuário, medicação, transporte etc.). Dada a dificuldade de se especificar quais são essas outras necessidades, a linha da pobreza é definida como o dobro da linha da pobreza extrema, pois supõe-se que é necessário o dobro de renda para satisfazer as necessidades não alimentares. Portanto, extremamente pobres (EP) são aqueles que não têm renda suficiente para se alimentar, enquanto que os pobres (P) são aqueles que conseguem se alimentar com sua renda, mas não conseguem satisfazer suas outras necessidades básicas. O Gráfico 10 apresenta a série histórica dessas duas medidas para as Grandes Regiões.

Gráfico 10 – Proporção de domicílios com renda per capita inferior à linha da pobreza (P) e à linha da extrema pobreza



(EP), segundo as Grandes Regiões, 1978-2013

Fonte: elaboração própria. Fonte: IBGE. PNAD, via IpeaData. Até 2003, não inclui as zonas rurais de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

É possível observar no gráfico que há um movimento de redução em ambas as faixas de pobreza e em todas as regiões. Contudo, o Nordeste e o Norte possuem mais domicílios nas duas faixas e em ambas estão em patamares bastante superiores às outras regiões. Não se pode deixar de assinalar, contudo, a acentuada redução tanto de pobres quanto de extremamente pobres acontecida na última década, principalmente nessas duas regiões – resultado tanto do desenvolvimento econômico, quanto do aumento real do salário mínimo quanto do Programa Bolsa Família (DEDDECA, 2015).

4. Condições de vida: educação superior e bens duráveis

Para terminar, vejamos outras características concretas das condições de vida da população: a conclusão do ensino superior e a posse de bens duráveis (geladeira,

automóvel etc.).

Dada a regularidade das disparidades entre os indicadores socioeconômicos analisados até aqui, já seria de se esperar que elas se repetissem também em relação à educação. E é justamente isso que se observa na Tabela 2 em relação ao ensino superior, em que a distância entre as regiões brasileiras é tão grande que as regiões Norte e Nordeste têm quase apenas a metade de pessoas com ensino superior do que as demais regiões.

Tabela 2 – Pessoas de 25 a 34 anos de idade, total e com ensino superior completo, total e respectiva proporção, por sexo e cor ou raça, segundo as Grandes Regiões – 2013

Grandes Regiões	Pessoas de 25 a 34 anos de idade							
	Total (1 000 pessoas)	Com ensino superior completo						
		Total (1 000 pessoas)	Proporção (%)				Cor ou raça (1)	
			Total	Sexo		Cor ou raça (1)		
			Homens	Mulheres	Branca	Preta ou parda		
Brasil	32 311	4 918	15,2	12,7	17,6	23,3	8,4	
Norte	2 786	285	10,2	8,1	12,3	18,8	7,9	
Nordeste	8 956	811	9,1	7,1	10,8	15,4	6,7	
Sudeste	13 634	2 558	18,8	16,2	21,1	26,4	9,6	
Sul	4 357	773	17,8	14,1	21,2	21,4	5,7	
Centro-Oeste	2 578	491	19,0	16,1	21,8	28,0	13,1	

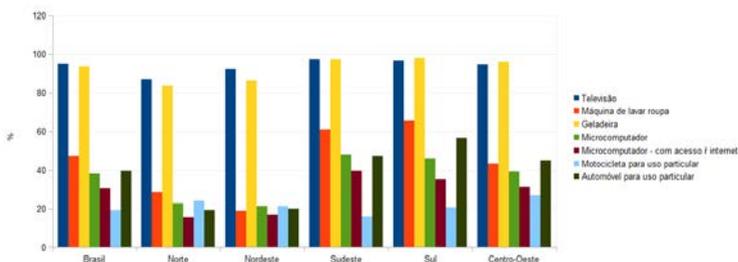
Fonte: (IBGE, 2014b, p.122). Fonte dos dados: IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, 2013. (1) Exclusive as pessoas de cor ou raça amarela e indígena.

Essa tabela também permite observar que em todas as regiões as mulheres são muito mais escolarizadas do que os homens – o que torna ainda mais perverso o fato bastante conhecido de que elas recebem salários menores do que os deles (IBGE, 2014a, p. 117-138). Além disso, os dados mostram a imensa diferença entre brancos e pretos/pardos, em todas as regiões.

Nada mais concreto, entretanto, do que observar a posse de alguns bens básicos para a garantia de qualidade de vida. Novamente, há grandes desigualdades regionais. E,

novamente, o Norte e o Nordeste são os mais prejudicados.

Gráfico 11 – Alguns bens duráveis disponíveis no domicílio, por Grandes Regiões, 2010



Fonte: elaboração própria. Fonte dos dados: IBGE. Censo Demográfico 2010, via Sidra, tabela 3392.

A televisão está presente em mais de 90% dos domicílios em todas as regiões, exceto no Norte (87%). Há grande contraste na posse de máquina de lavar: de um lado, Sul e Sudeste com mais de 60%, de outro, o Nordeste com um terço disso e Norte com metade. A geladeira está presente em quase cem por cento dos domicílios, exceto no Norte e Nordeste, onde ela está presente em torno de 85% dos domicílios.

No caso da informática, em todo o país ainda há um longo caminho a percorrer. Em todas as regiões, menos de metade dos domicílios possui computador. O indicador do Norte e Nordeste é metade do já baixo indicador das outras regiões. Ao contrário do que talvez fosse de se esperar, a situação é pior, mas não muito, quando se trata de computadores com acesso à internet.

A mesma situação se repete no caso dos automóveis. A Região Sul é a única em que mais da metade dos domicílios possuem automóvel (57%). E, novamente, a proporção das regiões Norte e Nordeste é menos da metade

do já baixo indicador das outras regiões. Um fato interessante é que isso não acontece no caso das motocicletas, em que o Norte e o Nordeste predominam sobre o Sul e Sudeste, ficando o Centro-Oeste em primeiro lugar. Isso sugere que a motocicleta seja consumida como um substituto mais barato para o automóvel, não como um complemento.

5. Considerações finais

O texto mostrou que a desde o início do século XX o Sudeste é a região mais populosa do país e que desde então ele também concentra as riquezas do país. Em relação ao nível e sofisticação da atividade econômica per capita, ele é seguido de perto pela Região Sul. Os indicadores do Centro-Oeste se aproximam dessas duas outras regiões em relação ao ensino superior e à posse dos bens duráveis analisados.

As regiões Norte e Nordeste são destaques negativos tanto em relação à atividade econômica, quanto em relação ao ensino superior e à posse de bens duráveis. Também é nelas em que existe a maior proporção de pobres. As duas se diferenciam pelo fato de que o Norte é menos habitado e por isso tem menor nível absoluto de atividade econômica. Há razoável diferença na composição do PIB dos estados da Região Norte, com destaque para a Zona Franca de Manaus e a mineração paraense. Contudo, em todos eles a administração pública representa grande proporção da atividade econômica.

Por que há tanta desigualdade regional no Brasil? Para alguns, isso se deve ao fato de que a industrialização paulista atrapalhou o restante do país porque absorveu a poupança e a mão de obra disponíveis (FURTADO, 1959/2006). Para outros, o fator decisivo foi a imigração de mão de obra europeia com maior escolaridade e melhor adaptada ao trabalho assalariado (BARROS, 2011). Nessa perspectiva, a industrialização paulista seria a consequência

do capital humano, não sua causa.

Essa é a uma pergunta decisiva e sua resposta é que decidirá qual a melhor forma de diminuir as desigualdades regionais brasileiras. Mas esse debate está fora do escopo deste trabalho. A intenção aqui foi apenas mostrar a profundidade das desigualdades entre as Grandes Regiões brasileiras e como elas perpassam diferentes aspectos e como persistem ao tempo. Uma evidência de que a desigualdade regional é uma das principais desigualdades de que sofrem os brasileiros.

Referências

- BARROS, A. R. **Desigualdades regionais no Brasil:** natureza, causas, origens e soluções. Rio de Janeiro: Campus Elsevier, 2011.
- COBHAM, A.; SUMNER, A. Is it all about the tails? The Palma measure of income inequality. **Center for Global Development Working Papers**, n. 343, 2013.
- DEDDECA, C. A redução da desigualdade e seus desafios. **Texto para discussão – IPEA**, n. 2031, 2015.
- FAUSTO, B. **História do Brasil** - 14^a ed. São Paulo: Edusp, 2013.
- FURTADO, C. **Formação econômica do Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1959/2006.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Estatísticas de gênero:** uma análise dos resultados do Censo Demográfico 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2014a. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/apps/snig/v1/publicacao.ht>

ml > Acesso em: 10 ago. 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E
ESTATÍSTICA (IBGE). **Síntese de indicadores
sociais**: uma análise das condições de vida da
população brasileira, 2014. Rio de Janeiro: IBGE,
2014b. Disponível em:
<<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaoodevida/indicadoresminimos/sinteseindicisociais2014>>
Acesso em: 10 ago. 2015.

PALMA, G. Homogeneous middles vs. heterogeneous tails, and the end of the "inverted-u": it's all about the share of the rich. **Development and Change**, v. 42, n. 1, p. 87-153, 2011.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1995/2013.

THÉRY, H.; MELLO, N. **Atlas do Brasil**: disparidades e dinâmicas do território - 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

Biopolítica, Liberalismo e Neoliberalismo: Uma Leitura do Curso *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979)

*Fernando Danner*¹

Introdução

Neste artigo, meu objetivo é estudar as formas de governamentalidade liberal e neoliberal, notadamente o *Ordo-liberalismo* alemão do pós-guerra e o neoliberalismo da *Escola de Chicago* e sua *Teoria do Capital Humano*, tal como tematizadas por Foucault no curso *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979). Trata-se de demonstrar o que é o liberalismo e como Foucault se posiciona diante dele, especificamente no que diz respeito à questão da biopolítica. A questão de fundo é: qual é a relação que se existe entre genealogia, biopolítica e liberalismo? Em primeiro lugar, pretendo retomar a análise de Foucault em relação ao liberalismo, no sentido de demonstrar que a arte liberal de governar procura aplicar a *grade de análise econômica* em fenômenos sociais tratados como questões políticos – por exemplo, o problema da educação familiar, do crime etc. –, grade essa mediante a qual vai ser possível avaliar uma série de comportamentos humanos geralmente não considerados enquanto comportamentos econômicos. Em segundo lugar, quero ressaltar o problema

¹ Doutor em Filosofia/CAPES.

liberal da produção da liberdade, isto é, com o liberalismo, temos o desenvolvimento de mecanismos que se destinam a produzir certo número de liberdades, mas que – e esse é o paradoxo – acabam por anular essa mesma liberdade a partir do desenvolvimento correlato de mecanismos de controle e de coerção.

O liberalismo tem como objetivo restringir o alcance da racionalidade política em relação aos indivíduos particulares, que seriam deixados livres para, em uma esfera de mercado, de trabalho e de concorrência, seguirem sua vida do jeito que quiserem. O paradoxo percebido por Foucault, nessa idéia de menos Estado e mais mercado, está em que o máximo de liberdade ao mercado e aos indivíduos é acompanhada por um mecanismo de gestão cada vez mais profundo dessa mesma liberdade. Por fim, quero chegar ao problema da formação do sujeito. Foucault sempre chamou a atenção para a centralidade, em sua obra, da relação entre formação da subjetividade e poder político – e ligou esta relação em termos de intersecção de regimes de poder e verdade ou saber. Assim, em *Nascimento da Biopolítica*, se percebe claramente que o neoliberalismo não é apenas uma racionalidade de governar Estados e/ou de gerir economias, *mas também*, e principalmente, uma racionalidade de governo do indivíduo.

O liberalismo como crítica da racionalidade governamental

A questão do liberalismo e suas condições de emergência surgiram particularmente no pensamento de Foucault no seu curso ministrado *Collège de France*, nos anos de 1978-1979, intitulado de *Nascimento da Biopolítica*, dando continuidade à suas análises de uma genealogia da arte de governar ou “governamentalidade”, tal como ele havia tematizado em *Segurança, Território, População* (1977-1978). Em *Nascimento da Biopolítica*, Foucault anuncia a intenção de

estudar primeiro o liberalismo, tomado em suas duas versões, a saber, o *Ordoliberalismo alemão* e o *liberalismo da Escola de Chicago* e, logo em seguida, estudar os problemas específicos da vida das populações: o objeto do curso é, portanto, demonstrar que o liberalismo é condição de inteligibilidade da biopolítica. Diz ele:

Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo, esse regime geral que podemos chamar de verdade – antes de mais nada, da verdade econômica no interior da razão governamental –, e, por conseguinte, se se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo. [...] Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica (FOUCAULT, 2008, p. 30).

Foucault mostra que, com a emergência da economia política, com a instauração desse princípio limitador (a economia) no cerne da própria racionalidade governamental, dá-se uma mutação importante no que se refere ao exercício do governo, a saber, os sujeitos de direito sobre os quais se exerce a soberania política aparecem agora como uma população que um governo deve administrar. São esses fenômenos, próprios de um conjunto de viventes constituídos como população, que constituem o foco da racionalidade política do liberalismo. Assim, Foucault analisa o liberalismo não como uma teoria econômica ou jurídica, nem como uma ideologia, mas como uma racionalidade política, como uma *prática refletida de governo*. O liberalismo se opõe ao modelo da razão de Estado e ao modelo de Estado de polícia, que haviam dominado o cenário político das monarquias européias do século XVIII. Enquanto que a doutrina da razão de Estado (também conhecido como

Estado de bem-estar social) era perpassada pelo princípio de que “nunca se governa demais”, na medida em que muitas coisas escapam do controle administrativo do Estado e, nesse sentido, exigem intervenção pública permanente, o liberalismo, por sua vez, é atravessado pelo princípio de que “sempre se governa demais” (SENELLART, 1995, p. 07-08). Para Foucault, portanto, o liberalismo deve ser compreendido “como uma maneira de fazer, orientada para objetivos e regulando-se por uma reflexão contínua. O liberalismo deve ser analisado, então, como um princípio e método de racionalização do exercício do governo”, racionalização essa que obedece a uma “regra de economia máxima” (FOUCAULT, 2008, p. 432), não no sentido de que se queira governar o máximo possível evitando ao máximo o custo econômico e político, mas precisamente no sentido em que se interroga sobre a própria necessidade de se governar “não é mais custoso governar do que não governar” (SENELLART, 1995, p. 08). É essa nova arte de governar, em seu esforço permanente de autolimitação da prática governamental, que Foucault chamou de liberalismo.

A economia política representa, portanto, um princípio de autolimitação interior da própria racionalidade governamental (razão de Estado), tendo como pano de fundo a necessidade do conhecimento do curso natural das coisas: trata-se de “governar menos, para ter eficiência máxima, em função da naturalidade dos fenômenos com que se tem de lidar” (SENELLART, 2008, p. 442). Para Marie Bonnafous-Boucher, o liberalismo é um tipo de racionalidade política que se opõe à ideia do liberalismo como doutrina, ou seja, como um sistema de ideias em que a liberdade seria o centro, ou como um ideal político, ou, ainda, como uma forma de ideologia definida enquanto pensamento dominante: o liberalismo deve ser visto, ao contrário, como o exercício máximo de um tipo de racionalidade (BONNAFOUS-BOUCHER, 2001, p. 40). Entra-se, assim, a partir de meados do século XVIII, em uma

época marcada pela ênfase em um “governo frugal” (FOUCAULT, 2008, p. 14). A questão da “frugalidade do governo” é questão chave do liberalismo econômico. A arte liberal de governar se caracteriza pela instauração de mecanismos cujo objetivo está em frear “o crescimento indefinido do Estado”, ou seja, “limitar do interior o exercício do poder de governar” (FOUCAULT, 2008, p. 39). Há uma conexão evidente, segundo Foucault, entre economia política e prática de governo. Nesse sentido, contrariamente a esses períodos anteriores, já não trata de “saturar esse lugar de formação da verdade com uma governamentalidade regulamentar indefinida”, e sim “se deve deixá-lo agir com o mínimo possível de intervenções, justamente para que ele possa formular a sua verdade e propô-la como regra e norma à prática governamental” (FOUCAULT, 2008, p. 42). O mercado, por conseguinte, e não a teoria econômica, é esse lugar formulação de verdade que, num segundo momento, seria proposta como critério e fundamento à prática governamental – e esta, por sua vez, deveria exatamente seguir tais indicações, protegendo o âmbito do mercado de quaisquer intervenções ilegítimas por parte de instituições externas ao próprio mercado (inclusive do Estado).

Liberalismo e liberdade

A questão da liberdade está no cerne da problemática que se apresenta a essa nova racionalidade governamental (o liberalismo). Para Emmanuel Renault, “[...] o liberalismo não pode ser reduzido simplesmente a uma ideologia a serviço de uma classe dominante, não mais do que uma teoria e uma prática política destinada a limitar o poder do Estado em nome dos direitos individuais. Ele deve ser concebido como uma nova maneira de governar centrada na institucionalização das liberdades” (RENAULT, 2008, 197). O fato de a liberdade ser o cerne do governo liberal não

significa que se esteja passando de um governo que teria sido até então autoritário a um governo que, agora, seria mais tolerante, flexível etc. Essa liberdade tampouco seria uma espécie de universal, algo pronto e acabado, que encontraria aqui ou ali “espaços em branco”, onde se a pudesse se exercer plenamente; a liberdade, tal qual Foucault tematiza o liberalismo, nada é mais que “uma relação atual entre governantes e governados, uma relação em que a medida do ‘pouco demais’ de liberdade que existe é dada pelo ‘mais ainda’ de liberdade que é pedido” (FOUCAULT, 2008, 86). No regime liberal, a liberdade é algo que é fabricado a todo instante. O liberalismo se caracteriza por ser um consumidor de liberdade, ou seja, ele só pode se exercer plenamente na medida em que existir um certo número de liberdades (liberdade de mercado, liberdade de compra e venda, liberdade de expressão etc.). Ora, se o liberalismo é um consumidor de liberdade, ele, como consequência contrária, é obrigado a fabricá-la a todo instante e, fabricando-a, vê-se obrigado igualmente a organizá-la. O liberalismo se apresenta, assim, fundamentalmente como “gestor de liberdade”. Pode-se dizer que, ao mesmo tempo em que o liberalismo produz certa quantidade de liberdade, ele cria mecanismos de barragem/destruição dessa mesma liberdade.

Pois bem, qual será, para os liberais, o princípio de análise, de cálculo do custo/benefício dessa fabricação da liberdade? Esse princípio de cálculo, como nos sugere Foucault, é aquilo que se denomina de “mecanismo de segurança”. Com efeito, o liberalismo se vê obrigado a identificar até que ponto o interesse individual, os conflitos motivados pelos diferentes interesses, não constituem prejuízo para os interesses coletivos. E, inversamente, têm-se a necessidade de se proteger os interesses individuais contra os abusos do interesse coletivo. Além disso, existe a necessidade de se criar mecanismos de segurança capazes de proteger tanto as empresas como os trabalhadores dos

perigos oriundos da liberdade dos processos econômicos. A liberdade dos trabalhadores em hipótese alguma pode se tornar um perigo para as empresas e para a produção. Por outro lado, os acidentes individuais (a doença, a velhice etc.) jamais podem se constituir como perigo nem para as empresas, nem para a sociedade, nem para os indivíduos. Essa tensão perpétua entre produção/destruição da liberdade, essa tensão entre liberdade/segurança é a que caracteriza a arte liberal de governar: o liberalismo exige, para o seu bom funcionamento, que se produza certo número de liberdades; entretanto, torna-se absolutamente necessário que se estabeleçam limitações, pontos de apoio, mecanismos de controle e de coerção (os mecanismos de segurança), capazes de proteger os interesses individuais e coletivos. Pode-se dizer, nesse sentido, que os mecanismos de segurança são a própria condição de possibilidade para o exercício da arte liberal de governar (FOUCAULT, 2008, p. 89).

O liberalismo se vê obrigado, a todo instante, a arbitrar, em nome da liberdade e da segurança dos interesses dos indivíduos, da coletividade e do mercado, em torno da noção de “perigo”. Ora, se o liberalismo é um regime de governo que se exerce fundamentalmente manipulando interesses, ele, por conseguinte, não pode fazê-lo sem ser ao mesmo tempo o gestor dos perigos e dos mecanismos de liberdade e de segurança, garantindo, assim, que os indivíduos e a coletividade fiquem o menos possível expostos aos riscos. Essas noções de risco e de perigo constituem a contrapartida imediata da arte liberal de governar.

Vejamos algumas de suas principais características, conforme nos sugere Foucault. A primeira característica consistiria em que o lema “viver perigosamente” aparece como a consequência psicológica e cultural da arte liberal de governar. O liberalismo institui aquilo que Foucault chama de “educação do perigo”, ou “cultura política do perigo”. Ou

seja, os indivíduos são expostos ou condicionados a experimentarem diariamente sua existência como portadora de perigo – basta atentar, por exemplo, para as campanhas relativas à higiene e à doença no século XIX, ao problema da criminalidade e ao correlato aparecimento de toda uma literatura policial e jornalística em torno do crime, ao problema da sexualidade e da degenerescência, etc.: “não há liberalismo sem cultura do perigo” (FOUCAULT, 2008, p. 90-91).

A segunda característica fundamental da arte liberal de governar é aquilo que ele define como “formidável extensão dos procedimentos de controle, de pressão e de coerção”, que se apresentam como o “outro lado” das liberdades. A expansão dos procedimentos (técnicas) disciplinares, destinados a vigiar cotidianamente o comportamento dos indivíduos nos seus mais ínfimos detalhes, está diretamente ligada ao problema do liberalismo e das liberdades (liberdade econômica, liberdade dos indivíduos, liberdade do mercado etc.). O panóptico, de Jeremy Bentham, não só deveria ser o procedimento através do qual seria possível vigiar o comportamento dos indivíduos, no interior de determinadas instituições, como as escolas, os quartéis, as fábricas, as prisões etc., aumentando assim sua produtividade e diminuindo seu custo econômico e político; no final de sua vida, no momento em que estabelecia um projeto de codificação geral da legislação inglesa, Bentham também propunha que ele deveria ser a fórmula geral de todo governo. Nesse sentido, o governo, para ser um bom governo, deverá abrir espaço a tudo o que constitui o mecanismo natural dos comportamentos individuais, da produção e do mercado. Ele deve abrir espaço a esses mecanismos naturais e, por conseguinte, não ter para com eles outra forma de intervenção que não seja a vigilância. Entretanto, é claro que esse governo só poderá intervir na medida em que perceber que alguma coisa não acontece como o exige a mecânica natural do mercado, das trocas, dos

comportamentos, enfim, da vida econômica como um todo. O panóptico, nesse sentido, é um princípio político de governo (liberal), e não simplesmente uma mecânica regional e limitada a algumas instituições (FOUCAULT, 2008, p. 91-92).

Finalmente, a terceira característica do liberalismo é o aparecimento de mecanismos que a um só tempo visam produzir e ampliar as liberdades dos indivíduos, bem como consolidar e aumentar o âmbito de atuação e a própria centralidade dos mecanismos de mercado, introduzindo aquilo que se poderia denominar de “um a mais” de liberdade através também de “um a mais” de controle e de intervenção. Nesse sentido, o controle não é mais, como no panoptismo, o “outro lado” das liberdades; na arte liberal de governar, “ele é seu princípio motor”. Entretanto, pode ocorrer que aconteça, seja pelo aumento do custo econômico das liberdades, seja pelo excesso de intervencionismo, de coerções, de imposições por parte do Estado em relação ao mercado, seja em relação às liberdades individuais etc., aquilo que Foucault propõe chamar de “crise de governamentalidade”. Ou seja, são crises internas do próprio liberalismo, motivadas em grande medida por uma espécie de reviravolta no que se refere ao exercício das liberdades, já que esses mecanismos, responsáveis pela produção de liberdade, podem eventualmente produzir efeitos contrários (FOUCAULT, 2008, p.93).

O paradoxo liberal está em que a ideia de “mais mercado e de menos Estado” foi a resposta, no que diz respeito a estabelecer a centralidade do próprio mercado em relação à tarefa de aumentar as liberdades dos indivíduos; entretanto, descobre-se que, para esse aumento das liberdades, o intervencionismo, seja em termos de controle dos mecanismos de mercado, seja em termos de políticas compensatórias da liberdade, é necessário. Quer dizer, quanto mais Estado, menos liberdade econômica; quanto mais liberdade econômica, mais intervencionismo é exigido

– uma dialética que ameaça derrubar o liberalismo. Os neoliberais, tendo como alvo as intervenções de tipo Keynes e mesmo as políticas intervencionistas que foram elaboradas nos anos de 1930 e de 1960, nos Estados Unidos e na Europa, acreditam que é exatamente essa tensão entre controle público da esfera econômica e liberdade de mercado que necessita ser repensada.

O ordo-liberalismo alemão

Na Alemanha Ocidental, o neoliberalismo apresentou um novo tipo de relação entre o Estado e o mercado, ou seja, enquanto no liberalismo clássico do século XVIII – em particular, no liberalismo econômico de Adam Smith – o problema estava em saber de que maneira era possível abrir espaço para uma liberdade de mercado no interior de uma sociedade política já constituída, e que na época era governada com base no princípio da razão de Estado e do Estado de polícia, no neoliberalismo alemão, por sua vez, tratava-se de inverter o problema e de se perguntar como era possível adotar uma liberdade de mercado que funcionasse ao mesmo tempo como princípio organizador e regulador da ação governamental. Em outros termos, se no liberalismo clássico o problema consistia fundamentalmente em instituir uma liberdade de mercado que fosse definida pelo Estado, liberdade de mercado essa que, por conseguinte, seria mantida sob vigilância pelos próprios mecanismos estatais, no neoliberalismo alemão, ao contrário, a questão-chave consistia em fazer com que o próprio Estado estivesse sob o signo da vigilância do mercado, e não inversamente. Para Foucault, se no liberalismo clássico o problema estava em saber como, “no interior de uma sociedade já dada, era possível recortar, arranjar um espaço livre que seria o mercado”, no neoliberalismo alemão, o problema consistia fundamentalmente em saber como “se pode regular o

exercício global do poder com base nos princípios de uma economia de mercado” (FOUCAULT, 2008, p. 181). O objetivo central da análise elaborada pelos ordoliberais estava em tentar definir de que modo a liberdade de mercado poderia funcionar ao mesmo tempo como princípio organizador e regulador do Estado. O neoliberalismo alemão vai se interrogar até que ponto é possível adotar uma economia de mercado que, por conseguinte, será ao mesmo tempo um poder de formalização e também de justificação tanto da sociedade quanto do Estado (FOUCAULT, 2008, p. 160).

No que se segue, apresentarei as principais diferenças do neoliberalismo alemão em relação ao liberalismo clássico. Em primeiro lugar, como consequência dessa política ordoliberal, a dissociação entre uma economia de mercado e o princípio econômico e político do *laissez-faire*, bem como a generalização das formas “empresa”. Ao se analisar o modelo liberal do século XVIII, se pode perceber a caracterização do mercado enquanto fundamentalmente o lugar da *troca*, no sentido de que, nesse processo, os indivíduos, ao se relacionarem entre si, em termos de troca, estabeleciam certa equivalência entre os valores de suas mercadorias. Aqui, o Estado em hipótese alguma deveria intervir na dinâmica interior do mercado, que, por conseguinte, deveria permanecer livre e desimpedido. Cabia ao Estado exclusivamente a tarefa de supervisionar o bom funcionamento do mercado, certificando-se de que a liberdade dos envolvidos no processo da troca fosse realmente assegurada. Ao Estado cabia a tarefa de intervir no processo da produção, em particular com o objetivo de fazer com que a propriedade individual daquilo que havia sido produzido fosse efetivamente respeitada. Para os ordoliberais, a característica fundamental do mercado não estaria no princípio da troca, mas no da *concorrência*. Ou seja, o essencial do mercado, levando-se em conta a dinâmica da concorrência, não é a instauração de um princípio de

equivalência, de um mecanismo equitativo no que se refere à formação dos preços, mas de um princípio de desigualdade. Para eles, aquilo que vai se constituir em fundamento da teoria do mercado não é o problema do valor e da equivalência, como era o caso do liberalismo clássico, mas sim o problema da concorrência e do monopólio. De fato, a concorrência vai se tornar a chave da racionalidade econômica na ótica ordoliberal, na medida em que ela vai fazer com que, mediante um mecanismo de formação dos preços, seja possível medir os avanços em termos econômicos e, ao mesmo tempo, regular as escolhas não só dos parceiros econômicos, como também da racionalidade interna do mercado (FOUCAULT, 2008, p. 161-162). O problema, para os ordoliberais, consistia fundamentalmente em organizar um espaço concreto onde o jogo da concorrência poderia atuar. O que estava em questão, portanto, era uma economia de mercado livre do princípio do *laissez-faire*, ou seja, uma economia de mercado sem nenhum tipo de dirigismo. Isso se deve ao fato de que, para os neoliberais alemães, o mercado não poderia ser concebido como um fenômeno natural, que se produziria de forma espontânea e que, por sua vez, deveria ser respeitado pelas intervenções estatais (na medida em que ele é, para os liberais do século XVIII e XIX, um dado natural).

A concorrência não é um processo de ordem natural; a concorrência é uma essência (*éidos*); ela é fundamentalmente “um princípio de formalização” do mercado, da sociedade e do Estado, formalização essa que respeita a um jogo concreto de desigualdades (e não um jogo natural entre indivíduos e comportamentos) (FOUCAULT, 2008, p. 163). O jogo da “concorrência pura” só aparecerá e produzirá seus efeitos se – e somente se – suas condições forem prévia e artificialmente preparadas por “uma política infinitamente ativa”. A concorrência é, portanto, não um dado natural que se deve respeitar, mas “um objetivo histórico da arte governamental”. A economia de mercado,

nesse contexto, é a regra que vai definir onde o governo deve buscar o princípio de sua racionalidade governamental. Os neoliberais estabelecem um novo objetivo no cerne da racionalidade governamental, a saber, “é necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (FOUCAULT, 2008, p. 164-165). O que está em jogo, nessa política social regulada com base no mercado, como pensam os ordoliberais, não é, portanto, a instauração de uma sociedade regulada pelo mecanismo da troca e da mercadoria, mas sim de uma sociedade regulada pelo mecanismo da concorrência. Ou seja, não é “uma sociedade de supermercado”, mas “uma sociedade empresarial”. Nesse sentido, o *homo oeconomicus* que os neoliberais procuram retomar não é o homem da troca ou o consumidor; é o homem da empresa e da produção. A sociedade idealizada pelos ordoliberais é uma sociedade na qual se generalizam as “formas ‘empresa’”; entretanto, essas formas “empresa” não devem ser da ordem das grandes empresas nacionais, nem das empresas internacionais, nem tampouco das empresas mantidas pelo poder público. É essa multiplicação das formas “empresa” no interior do corpo social que constitui a finalidade principal da política ordoliberal – aquilo que Rüstow chamava de “*Vitalpolitik*”, isto é, a “política da vida” (FOUCAULT, 2008, p. 218). O mercado, a concorrência e as formas “empresa” seriam, portanto, para os ordoliberais, a base de organização e de regulação da sociedade, ou seja, aquilo que daria forma à sociedade.

Essa multiplicação das formas “empresa” no interior do corpo social é uma das teses fundamentais do pensamento ordoliberal. Para eles, a única política social verdadeira é o crescimento econômico. Por meio do crescimento econômico, os indivíduos teriam a possibilidade de conquistar uma condição de renda que lhes possibilitaria enfrentar os riscos (sejam eles de ordem individual, como os acidentes e as doenças, sejam eles de ordem coletiva, como os danos materiais), assegurando a possibilidade de sua

própria existência. É aqui que a política social idealizada pelos ordoliberais se contrapõe à economia de bem-estar social. Em uma economia de bem-estar, a política social teria por função, primeiramente, estabelecer certo equilíbrio em relação aos “processos econômicos selvagens”, que seriam nocivos não só aos indivíduos em particular, como à sociedade em geral. Em segundo lugar, numa economia de bem-estar, a política social teria como função certa socialização do consumo – aquilo que Foucault chama de consumo socializado ou consumo coletivo (o consumo médico, o consumo cultural etc.). Finalmente, numa economia de bem-estar, quanto maior o grau de crescimento econômico atingido, maior a necessidade de uma política social ativa e permanente (FOUCAULT, 2008, p. 195).

Os ordoliberais se colocam em uma posição contrária a essa política social, tal como ela é pensada no interior de uma economia de bem-estar. Para eles, a política social somente pode ser efetiva na medida em que ela não tenha efeitos destrutivos em relação à política econômica. Além disso, essa política social não pode ser marcada por “mecanismos compensatórios”, no sentido de que o acesso igualitário para todos em relação aos bens de consumo não pode se constituir no objetivo principal da política social – isso porque tais mecanismos compensatórios, ao buscarem anular os efeitos prejudiciais dos processos econômicos, acabariam emperrando o próprio processo econômico de uma maneira geral. Essa política social, no momento em que buscasse equalizar o acesso de todos aos bens de consumo, tornar-se-ia uma política social antieconômica. Em contrapartida, como querem os ordoliberais, uma política verdadeiramente social “deve deixar a desigualdade agir”, de modo que o próprio jogo econômico, com o conjunto dos efeitos de desigualdade que comporta ou que gera, seja o princípio regulador da sociedade e do mercado. Por isso, a política social deve assegurar não “a manutenção de um poder aquisitivo” aos indivíduos, mas sim “um mínimo vital

para aqueles que, de modo definitivo ou passageiro, não poderiam assegurar a sua existência. É a transferência marginal de um máximo a um mínimo. Não é em absoluto o estabelecimento, a regulação tendente a uma média” (FOUCAULT, 2008, p. 197).

Em segundo lugar, a socialização do consumo e da renda também não deve constituir o objetivo dessa política da sociedade. Essa política da sociedade, como acima referido, não deve proteger os indivíduos contra os riscos, sejam eles individuais, sejam coletivos; na concepção neoliberal, em uma política social se trata, sobretudo, de organizar um espaço econômico mediante o qual cada indivíduo possa adquirir um nível de renda suficiente que lhe possibilitará ter acesso aos seguros individuais, à propriedade privada, à capitalização individual ou familiar etc., rendimentos esses que lhe permitem enfrentar e superar os riscos econômicos e sociais. Logo, essa política social é, ao contrário de uma “política social socialista”, uma “política social privatizada”, ou seja, “uma política que terá como instrumento não a transferência de uma parte de renda ao outro, mas a capitalização mais generalizada possível para todas as classes sociais, que terá por instrumento o seguro individual e mútuo, que terá por instrumento, enfim, a propriedade privada” (FOUCAULT, 2008, p. 197).

Essa análise que os neoliberais fazem da política da sociedade, de acordo com Foucault, demonstra o aparecimento de um novo objeto de aplicação da ação governamental, que agora não consiste mais nos mecanismos de mercado, nem nos efeitos destruidores do mercado em relação à sociedade; o novo objeto da ação governamental é a própria *sociedade*. O governo deve intervir na sociedade na medida em que ele deve assegurar que os mecanismos de concorrência possam efetivamente exercer o papel de reguladores tanto da sociedade quanto do mercado: trata-se – e esse é o objetivo por excelência da racionalidade governamental – de assegurar “a constituição de um

regulador de mercado geral da sociedade” (FOUCAULT, 2008, p. 199). O governo que os ordoliberais idealizam é aquilo que se poderia definir como um “governo da sociedade”, ou, ainda, como uma “política da sociedade” (*Gesellschaftspolitik*) (FOUCAULT, 2008, p. 200).

A segunda consequência dessa política ordoliberal é a redefinição da instituição jurídica e das regras de direito necessárias numa sociedade regulada a partir e em função da economia concorrencial de mercado (o problema do direito). Esta questão pode ser tratada a partir de três pontos. Em primeiro lugar, para os ordoliberais, o jurídico não pode ser concebido como algo que estaria em uma posição de pura e simples instrumentalidade em relação à economia. Não se trata em absoluto de opor um econômico, que seria da ordem da infra-estrutura, a um jurídico, que seria da ordem da superestrutura. A economia não determinaria uma ordem jurídica que, por sua vez, estaria em uma situação de servidão a ela. O que está em jogo, para os neoliberais, é a constituição de uma ordem “econômico-jurídica”: “o jurídico enforma o econômico, econômico esse que não seria o que é sem o jurídico”. Situando-se na linha de análise aberta por Max Weber – isto é, no nível das relações de produção, e não das forças de produção –, os ordoliberais defendem a tese de que o econômico não é “um conjunto de processos a que viria se somar um direito que seria, em relação a esses processos, mais ou menos adaptado ou mais ou menos retardatário”. O processo econômico não é, portanto, um processo mecânico ou natural; ele “deve ser entendido logo de saída como um conjunto de atividades reguladas” (FOUCAULT, 2008, p. 225). Os processos econômicos só podem existir efetivamente na medida em que existir uma moldura institucional e jurídica capaz de organizar suas condições de possibilidade.

Em segundo lugar, o problema dos ordoliberais é o problema da sobrevivência do capitalismo. Para eles, se adotarmos como fio condutor a análise marxista,

perceberemos que o que é fundamental na história do capitalismo é o problema da lógica econômica do capital e de sua acumulação. Aqui, se parte do pressuposto de que essa lógica é marcada por crises cíclicas, bem como gera também contradições sociais *permanentes*. Nesse sentido, a sobrevivência do capitalismo é um problema permanente – daí que a intervenção estatal objetive exatamente garantir a estabilidade e a reprodução do capitalismo. Em terceiro lugar, o problema do intervencionismo jurídico. Para os ordoliberais, se o capitalismo é constituído por um conjunto econômico-institucional, e não pela lógica do capital e de sua acumulação, é necessário intervir no mercado, e intervir para criar outro capitalismo. A tarefa dos neoliberais alemães, nesse sentido, não é a de dar sequência ao capitalismo, mas a de inventar um novo capitalismo. O que permitirá introduzir essas inovações no interior do capitalismo? Ora, a resposta neoliberal é bem clara: trata-se, de um lado, de deixar intactas as leis de mercado e, de outro, trata-se de fazer com que as instituições ajam de tal forma que as leis de mercado, e somente essas leis de mercado, possam efetivamente se transformar no princípio regulador geral do mercado e, em consequência, da própria sociedade. Nas palavras de Foucault, “por conseguinte, nenhum intervencionismo econômico ou o mínimo de intervencionismo econômico e o máximo de intervencionismo jurídico” (FOUCAULT, 2008, p. 230).

Para Foucault, os ordoliberais vão tentar propor uma nova maneira de renovar o capitalismo: trata-se, em relação a isso, de aplicar os princípios gerais do Estado de direito na ordem econômica. Para os ordoliberais, o Estado só poderá intervir legalmente na ordem econômica, na medida em que essas intervenções legais adquirirem o estatuto de princípios formais. E como se pode definir esses princípios formais? Foi Hayek, segundo Foucault, quem melhor definiu como se poderia aplicar esses princípios formais do Estado de direito ou da *Rule of Law* na ordem econômica. O Estado de direito,

para Hayek, deve ser o contrário da *planificação* (ou plano). Um plano, em primeiro lugar, pode ser definido como aquilo que tem uma finalidade (por exemplo, procura-se incentivar um certo tipo de consumo ou de investimento etc.); um plano, nesse sentido, é aquilo que tem uma finalidade econômica precisa e definida. Em segundo lugar, em um plano, é perfeitamente possível se mudar a direção do processo econômico, a partir do momento em que os objetivos forem alcançados ou não. Em terceiro lugar, num sistema de planificação econômica, o poder público aparece como o “tomador de decisões” econômicas, em alguns momentos substituindo os próprios indivíduos. Finalmente, se o poder público aparece como o grande tomador de decisões na ordem econômica, supõe-se que ele seja capaz de constituir um “sujeito econômico”, cuja função seria dominar o conjunto dos processos econômicos. Por meio da planificação, o Estado aparentaria possuir uma visão geral e uma capacidade integral de condução do processo econômico. Em outras palavras, ele seria “o sujeito universal de saber na ordem da economia” (FOUCAULT, 2008, p. 237).

Pode-se dizer, portanto, que a economia, tanto no âmbito dos Estados quanto no âmbito individual, nada mais é do que um jogo, ou seja, “um conjunto de atividades reguladas”, cujas “regras não são decisões tomadas por alguém pelos outros”. A economia deve ser concebida como regra de um jogo, regra essa que deve indicar como cada jogador deve se comportar dentro do jogo econômico, sem, no fundo, conhecer o desenrolar da partida. De um lado, portanto, a economia (jogo); de outro, a instituição jurídica – o *Rule of Law* e o Estado de direito – (regras do jogo). Nesse sentido, “o *Rule of Law* e o Estado de direito formalizam a ação do governo como um prestador de regras para um jogo econômico em que os únicos parceiros e os únicos agentes reais devem ser os indivíduos ou as empresas”. O Estado de direito, ou *Rule of Law*, é “a regra do

jogo econômico, e não o controle econômico-social desejável”. Para Hayek, se em um plano o problema consiste em demonstrar de que maneira “os recursos da sociedade devem ser conscientemente dirigidos para atingir um objetivo determinado, o *Rule of Law*, ao contrário, consiste em definir uma moldura mais racional no interior da qual os indivíduos se dedicarão às suas atividades de acordo com seus planos pessoais” (FOUCAULT, 2008, p. 238).

Finalmente, o terceiro aspecto do programa neoliberal é aquilo que Foucault chama de “crescimento da demanda judiciária”. Para os ordoliberalis, se se admite que a lei é a regra de um jogo em que os indivíduos ou as empresas estariam envolvidos, regra essa que não influenciaria nas decisões dos envolvidos na partida, ao judiciário caberia não simplesmente a função de aplicação da lei; ou seja, em uma sociedade em que o verdadeiro sujeito econômico não é o homem da troca, nem o consumidor, nem o produtor, e sim a empresa – empresa essa que pode ser entendida tanto como uma instituição quanto como um modo de comportamento no âmbito econômico –, quanto mais a lei dá a eles a possibilidade de se comportarem como querem no âmbito econômico, sob a forma da livre concorrência, mais se desenvolvem os atritos e, por conseguinte, maior a necessidade de um intervencionismo judiciário, cuja função é arbitrar as regras do jogo. Ora, enquanto a regulação econômica é assegurada fundamentalmente pelos mecanismos formais da concorrência, a regulação social, por sua vez, exige um intervencionismo judiciário cada vez maior, na medida em que se multiplicam as formas “empresa” e, com elas, os conflitos, as irregularidades dos comportamentos, os danos provocados por alguns indivíduos em relação aos outros etc. (FOUCAULT, 2008, p.239-242).

O neoliberalismo americano e a teoria do capital humano

A análise de Foucault, em relação ao neoliberalismo americano, tem como objetivo explorar as implicações governamentais e biopolíticas da tese neoliberal da expansão do programa econômico em níveis sociais que não são associados exclusivamente com a racionalidade e com os princípios econômicos. O liberalismo americano, para Foucault, se apresenta não somente como uma opção político-econômica formada no âmbito da racionalidade governamental, mas representa, acima de tudo, “toda uma maneira de ser e de pensar” e, além disso, representa um “tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados” (FOUCAULT, 2008, p. 301). O liberalismo americano, nesse sentido, pode ser caracterizado como um método de pensamento, isto é, como uma grade de análise tanto dos processos econômicos quanto dos processos sociológicos.

Foucault destaca dois elementos que ele considera importantes enquanto constituintes do programa neoliberal norte-americano, a saber, a *teoria do capital humano* e o *programa da análise da criminalidade e da delinquência*. No que se segue, refletirei sobre essas duas características do neoliberalismo norte-americano. Os neoliberais americanos fazem uma crítica à economia política clássica – notadamente no que se refere a Smith e a Ricardo. Para eles, a economia política clássica sempre indicou que a produção de bens dependia exclusivamente de três fatores: a terra, o capital e o trabalho. Em compensação, nessas teorias, o trabalho sempre permaneceu inexplorado. Evidentemente, como sugere Foucault, a análise econômica de Smith começa com uma reflexão em torno da problemática do trabalho, na medida em que, para ele, a divisão do trabalho e sua especificação são a chave da análise econômica por ele realizada. A crítica

neoliberal à economia política clássica se refere fundamentalmente ao fato de que ela nunca analisou o trabalho em si mesmo, mas, antes, acabou por neutralizá-lo, restringindo-o à questão *tempo* (FOUCAULT, 2008, p. 303; LAZARRATO, 2008, p. 49). Para os neoliberais, a análise econômica do liberalismo econômico clássico se resume em estudar os mecanismos de produção, de troca e de consumo, esquecendo-se de estudar as modulações qualitativas do trabalhador, suas escolhas, suas decisões, bem como o conjunto dos comportamentos que ele coloca em prática no processo de produção e no mercado. Os neoliberais, por sua vez, pretendem estudar o trabalho como conduta econômica, como conduta econômica praticada, refletida, calculada por aquele que trabalha. Para Foucault, a crítica neoliberal à economia política clássica e, conseqüentemente, à análise que ela própria faz do trabalho, consiste fundamentalmente em uma tentativa de reintroduzir o trabalho no campo da análise econômica (FOUCAULT, 2008, p. 303).

A análise do trabalho na sociedade capitalista, tal como desenvolvida por Karl Marx, mostra de forma clara que o que o trabalhador vende não é seu trabalho, mas sua força de trabalho. Para Marx, a mecânica interna do mercado capitalista faz com que o trabalhador seja obrigado a vender sua força de trabalho por um determinado tempo e, em troca, receba um salário que é medido e pago mediante certa situação de mercado que respeita à dinâmica da oferta e da procura de força de trabalho. A lógica econômica do capitalismo, na perspectiva marxiana, faz do trabalho algo abstrato, na medida em que este é “o trabalho concreto transformado em força de trabalho, medido pelo tempo, posto no mercado e retribuído como salário”. Por conseguinte, este trabalho, para Marx, está “amputado de toda a sua realidade humana, de todas as suas variáveis qualitativas, sendo que justamente [...] a mecânica econômica do capitalismo, a lógica do capital só retém do trabalho a

força e o tempo. Faz dele um produto mercantil e só retém seus efeitos de valor produzido” (FOUCAULT, 2008, p. 304-305).

Enquanto que em Marx a abstração do trabalho era culpa da própria lógica do processo de produção capitalista, para os neoliberais, ao contrário, essa abstração do trabalho, o fato de ele sempre ter sido reduzido à variável tempo, é culpa não do capitalismo, mas da própria teoria econômica que foi feita da produção capitalista. O caráter abstrato do trabalho, na ótica neoliberal, não é resultado da mecânica real dos processos econômicos, mas da maneira como ela foi pensada e analisada pela economia política clássica. Segundo os neoliberais, não se trata de dar sequência à crítica de Marx em relação ao caráter abstrato do trabalho; trata-se, ao contrário, de realizar uma crítica teórica da maneira como, no pensamento e na prática econômica, o trabalho apareceu como abstrato. Nesse sentido, se os economistas veem o trabalho de maneira tão abstrata, se eles deixam escapar suas modulações qualitativas, bem como os efeitos econômicos dessas modulações, é porque, no fundo, eles sempre encararam o objeto da economia como processos – do capital, do investimento, da máquina, do produto etc. Sendo assim, o que está no centro das análises neoliberais é que elas pretendem mudar o que havia se constituído até então como objeto de análise da economia política clássica. A análise econômica, de Adam Smith até o início do século XX, se colocava como problema fundamental o estudo dos mecanismos de produção, de troca e de consumo, tal como eles se davam no interior de uma estrutura social dada. Para os neoliberais, esse tipo de análise não deve consistir no estudo desses mecanismos, mas sim no estudo da natureza e das consequências daquilo que eles chamam de “opções substituíveis”, ou seja, trata-se de estudar a “maneira como são alocados recursos raros para fins que são alternativos, que não podem se superpor uns aos outros” (FOUCAULT, 2008, p. 306).

Para os neoliberais, a análise econômica deve não mais efetuar um estudo dos mecanismos internos constitutivos do processo econômico; em compensação, sua tarefa consiste precisamente em uma “análise de um comportamento humano e da racionalidade interna desse comportamento” (FOUCAULT, 2008, p. 307); trata-se, portanto, de analisar que tipo de cálculo foi evocado para que determinados indivíduos pudessem atribuí-lo a um determinado fim e não a outro. A economia política, no pensamento neoliberal, não é em absoluto “a análise da lógica interna do processo”; ela “é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos” (FOUCAULT, 2008, p. 307). A reintrodução do trabalho no campo de análise econômica não deve respeitar a lógica do mecanismo do preço a ser pago pelo trabalho empregado, ou o ganho técnico por ele produzido, ou, ainda, o tipo de valor por ele acrescido; trata-se de saber fundamentalmente “como quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe”. Dessa maneira, a análise econômica deve seguir o ponto de vista do trabalhador, de modo que o trabalho possa ser analisado essencialmente como conduta econômica racionalizada e calculada por quem trabalha. Sendo assim, segundo os neoliberais, vai ser possível encontrar um princípio de racionalidade estratégica, de modo que o trabalhador, na análise econômica que dele se faz, não apareça exclusivamente como um objeto, objeto esse que seguiria a lógica da oferta e da procura da força de trabalho no mercado, mas como um “sujeito econômico ativo” (FOUCAULT, 2008, p. 307-308).

Fazendo alusão às análises desenvolvidas por Theodor W. Schultz e Gary Becker, Foucault visa demonstrar que, na concepção neoliberal norte-americana, do ponto de vista do trabalhador, o trabalho não é simplesmente o preço pago pela venda de sua força de trabalho: o trabalho é essencialmente uma renda resultante do emprego de uma atividade. Esta renda, por sua vez, nada

mais é que o resultado do investimento de um determinado capital. Logo, se o salário é uma renda, ele é a renda de um determinado capital. O capital, na análise neoliberal, representaria a soma tanto dos aspectos físicos como dos aspectos psicológicos que possibilitam que uma pessoa ganhe um determinado salário (quanto maior a soma dos seus aspectos físicos e psicológicos, mais ele ganhará). Nesta perspectiva, o trabalho jamais pode ser encarado meramente como uma mercadoria reduzida à força de trabalho e ao tempo empregado na realização de determinada atividade. A análise econômica do trabalho, portanto, tomada sob a ótica do trabalhador, mostra que o trabalho comporta todo um capital humano, ou seja, ele engloba, de um lado, um conjunto de aptidões, de competências e, de outro, ele é exclusivamente uma renda (um salário), resultante de todo um investimento de capital (FOUCAULT, 2008, p. 308).

Essa análise neoliberal do trabalho, pelo viés do capital e da renda, introduz uma espécie de ruptura em relação às análises tradicionais do capitalismo – notadamente no que se refere às análises econômicas, sociológicas, psicológicas –, que afirmavam que a lógica do capital acabava por transformar os indivíduos em máquinas e, conseqüentemente, os alienava. Os neoliberais defendem a tese de que não se pode dissociar o capital *do* indivíduo que o detêm, ou seja, não se pode separar o conjunto das capacidades e das aptidões físicas e psicológicas *do* indivíduo que as detêm. A análise neoliberal do trabalho mostra, nesse sentido, que se deve levar em conta a dinâmica capital-competência, isto é, faz-se necessário considerar que “a competência que forma um todo com o trabalhador” é, por conseguinte, aquilo que faz de cada indivíduo trabalhador “uma máquina”, máquina essa concebida em seu aspecto positivo, ou seja, o indivíduo trabalhador aparece fundamentalmente como produtor de “fluxo de renda” (FOUCAULT, 2008, p. 309-310).

Assim, o neoliberalismo faz aparecer uma nova concepção do *homo oeconomicus*, não mais entendido, como na concepção clássica, enquanto parceiro econômico, enquanto um dos parceiros de troca; na concepção neoliberal, o *homo oeconomicus* aparece como “um empresário”, uma espécie de “empresário de si mesmo”. Na análise clássica, o *homo oeconomicus*, parceiro da troca, era analisado a partir do que ele é, dos seus comportamentos e modos de fazer e agir em termos de utilidade, motivados pela mecânica das necessidades, já que é em relação a elas que se dará o processo de troca. O neoliberalismo, por sua vez, rompe com a concepção clássica do *homo oeconomicus*, exatamente por enfatizar o *homo oeconomicus* como “empresário de si mesmo, sendo ele seu próprio capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de sua renda” (FOUCAULT, 2008, p. 311).

Com relação à aplicação da grade econômica aos fenômenos sociais, como, por exemplo, o problema da criminalidade e da delinquência, os neoliberais americanos propunham uma generalização da forma econômica do mercado para todos os níveis do corpo social. Esses neoliberais tentam utilizar a economia de mercado como grade de análise de fenômenos que não são precisamente fenômenos econômicos, mas que se caracterizam essencialmente como fenômenos sociais. Essa generalização da análise econômica do mercado a fenômenos que não são simplesmente econômicos implica em duas coisas. Em primeiro lugar, de acordo com eles, a análise econômica serve como princípio de inteligibilidade e de decifração tanto das relações sociais quanto do comportamento de cada indivíduo em particular. Dois exemplos em relação a isso. Primeiro exemplo: o problema da relação mãe/filho. Na análise do capital humano, os neoliberais pretendem explicar como a relação mãe/filho, caracterizada pelo tempo que a mãe passa com ele, pelos cuidados a ele dispensados, pelo modo como o alimenta, pela vigilância que emprega em

relação ao seu desenvolvimento físico e intelectual, à sua educação etc., representa, para eles, um tipo de investimento, investimento em tempo, investimento em capital humano que, futuramente, quando ele atingir a idade adulta, produzirá determinada renda (seu salário). E, segundo os neoliberais, para a mãe que investiu seu capital, que dedicou sua vida aos cuidados de seu filho, a satisfação psíquica de ver que seus cuidados tiveram sucesso. Segundo exemplo: a possibilidade também de aplicar a análise econômica ao problema da natalidade e do caráter malthusiano das famílias ricas e pobres. Para os neoliberais, ao contrário do que se imagina, nas famílias mais ricas, mais renda não significa mais filhos. Isso se deve ao fato de que o que as classes mais ricas querem deixar como herança aos seus filhos não é tanto riqueza, poder etc., mas principalmente aquilo que liga as gerações umas as outras, a saber, o capital humano. Essa transmissão de capital humano implica, por sua vez, por parte dos pais, uma série de investimentos: investimento em termos financeiros, investimentos psicológicos, inclusive investimentos de tempo. Esses investimentos só são possíveis se a família não é numerosa. Essa transmissão de capital humano dos pais para os filhos, na ótica neoliberal, explicaria o fato de as famílias mais ricas terem menos filhos. Nesse sentido, tem-se também, aqui, a possibilidade de se analisar, na relação pais/filho, em termos de custo/capital, de custo/benefício, de benefício econômico/psicológico, o capital humano investido (FOUCAUL, 2008, p. 335-336).

Em segundo lugar, a possibilidade de utilizar a grade econômica para verificar/falsificar a ação governamental, verificar seus abusos, seus excessos, seus gastos exorbitantes etc. A aplicação da análise econômica, do mercado, no cerne da ação governamental, visa, fundamentalmente, estabelecer uma “crítica política permanente da ação política e da ação governamental”. Ora, o que está em jogo, segundo os neoliberais, na aplicação da análise econômica em relação à política, é realizar uma crítica efetiva em relação à ação

governamental, crítica essa não somente política, nem somente jurídica, mas essencialmente mercantil. Além do mais, essa crítica econômica à política visa depurar as contradições, em termos de falta de consistência e de sentido, da prática governamental. No liberalismo clássico, solicitava-se ao governo que respeitasse a mecânica do mercado e “deixasse fazer” (*laissez-faire*). O neoliberalismo, por sua vez, ao invés de seguir a lógica do *laissez-faire*, aplica a lógica do “não deixar o governo fazer”, isto é, o mercado não é mais um princípio de autolimitação da prática governamental, mas algo que se opõe a ela. O mercado, portanto, “é uma espécie de tribunal econômico permanente em face do governo”: enquanto que no liberalismo clássico buscava-se estabelecer uma jurisdição administrativa que possibilitasse avaliar o poder político em termos de direito, no neoliberalismo, ao contrário, o mercado funciona como “uma espécie de tribunal administrativo”, de modo que se pretende avaliar a eficácia e a eficiência da ação governamental em termos estritamente econômicos e de mercado (FOUCAULT, 2008, p. 339).

Para Foucault, esses dois processos – aplicação da análise econômica como grade de inteligibilidade de processos que não são efetivamente processos econômicos, e aplicação da grade de mercado à análise do poder público – serviram como elemento fundamental para a análise que os neoliberais fazem da criminalidade e do funcionamento da justiça penal. A análise que os neoliberais fazem da criminalidade é uma espécie de retorno da problemática que era levantada pelos reformadores do século XVIII, a saber, Beccaria e Bentham. Para os neoliberais, quando se retoma o problema da reforma penal do século XVIII, percebe-se que o que estava por trás da análise era uma problemática essencialmente de economia política, ou seja, tratava-se de uma reflexão e de uma crítica, nos moldes estritamente econômicos, sobre a política e sobre o exercício do poder de punir. Crítica em relação ao problema, por

exemplo, do custo/benefício, para um determinado país ou para uma determinada cidade, de os ladrões agirem como bem entendessem; crítica também em relação ao problema do excesso de custo do funcionamento da prática judiciária e da pouca eficácia do sistema punitivo. Nesse sentido, o que estava no centro da crítica dos reformadores do direito era o aumento da eficiência e da eficácia do sistema punitivo, diminuindo substancialmente seu custo econômico e político. A solução adotada pelos reformadores foi a lei. A boa lei garantiria que o sistema penal punisse eficazmente os criminosos, evitando, por conseguinte, o custo econômico. Desse modo, os reformadores propunham, primeiro, definir o crime como infração a uma lei (logo, para eles, não existe crime se não existe uma lei); segundo, a punição só pode ser estabelecida pela lei; terceiro, princípio da modulação das penas (para cada crime, dependendo de sua gravidade, uma pena); finalmente, o tribunal penal deve aplicar ao criminoso, de acordo com a gravidade do crime por ele cometido, uma lei previamente estabelecida. Essa foi, *grosso modo*, a maneira mais econômica encontrada pelos reformadores do direito para punir e “eliminar” aqueles indivíduos que apresentavam um comportamento nocivo para com o restante da sociedade. O mecanismo da lei, na ótica neoliberal, tal como ele é aplicado no sistema penal no fim do século XVIII, aparece fundamentalmente como um princípio econômico, conforme dito de passagem acima. “O *homo penalis*”, diz Foucault, “o homem que é penalizável, o homem que se expõe à lei e pode ser punido pela lei, esse *homo penalis* é, no sentido estrito, um *homo oeconomicus*” (FOUCAULT, 2008, p. 341). É precisamente nesse sentido que os neoliberais pretendem articular o problema da lei e da penalidade com o problema da economia e da análise econômica do custo/benefício do sistema penal.

O objetivo dos neoliberais consiste fundamentalmente em compreender o crime e a criminalidade a partir de uma dinâmica essencialmente

econômica, marcada pela primazia do *homo oeconomicus*. O que os neoliberais procuram fazer, segundo Foucault, é evitar repensar os problemas econômicos, como fizeram Beccaria e Bentham, no interior de uma armadura jurídica. A passagem de uma abordagem jurídica em relação ao crime para uma abordagem marcada por um princípio econômico de utilidade, no século XVIII, para os neoliberais, foi idéia de Beccaria e de Bentham, que defendiam a tese de que era perfeitamente possível estabelecer um cálculo de utilidade, cuja forma seria dada no interior de um sistema jurídico.

Como os neoliberais fazem para analisar o crime por meio de um cálculo estritamente econômico? Em primeiro lugar, pela definição do próprio crime. Os neoliberais, colocando-se do lado daquele que cometeu ou que cometerá o crime, vão perguntar: “o que é para ele, isto é, para o sujeito de uma ação, para o sujeito de uma conduta, ou de um comportamento, o que é o crime”? E a resposta que eles dão é: o crime “é aquela coisa que faz que ele corra o risco de ser punido” (FOUCAULT, 2008, p. 344-345). A grade de análise que os neoliberais utilizam, na análise do crime e da criminalidade, é a mesma que era utilizada a propósito do capital humano e do trabalho. Para os neoliberais, não se tratava de situar o trabalho sob a ótica do capital ou dos processos econômicos, mas sim sob a ótica daquele que toma a iniciativa (decisão) de trabalhar. Assim, os neoliberais analisam o criminoso “pelo viés, pelo aspecto, pela espécie de rede de inteligibilidade do seu comportamento, que faz com que seja um comportamento econômico” (FOUCAULT, 2008, p.345) – os neoliberais, nesse sentido, não fazem uma análise antropológica do criminoso. Para os neoliberais, portanto, aquilo que o sistema penal deve levar em conta, na aplicação das penas, é o conjunto dos comportamentos do criminoso, criminoso este que, naturalmente, pretendia lucrar com sua ação, embora a consequência dela esteja perpassada pelo risco de receber uma pena, que, por sua vez, pode levar, com a sua prisão, a

uma perda econômica, no sentido de que ele perde sua liberdade de fazer escolhas. A punição, nesse sentido, é o caminho legal, conforme a definição de Becker, para se prevenir e “limitar as externalidades de certos atos” (FOUCAULT, 2008, 346).

O homo oeconomicus

Em sua análise sobre a relação existente entre biopolítica e bioeconomia, no pensamento de Foucault, Maurizio Lazzarato afirma que a relação entre política e economia, a partir de meados do século XVIII, torna-se uma relação problemática. Foucault afirma que a arte de governar do soberano, que deveria ser exercida fundamentalmente sobre um território e sobre sujeitos de direito, passa a ser agora exercida não mais sobre esses sujeitos detentores de direitos, mas sim sobre sujeitos que possuem interesses. Foucault opõe, assim, em *Nascimento da Biopolítica*, o *homo juridicus* ou *homo legalis* (sujeito de direitos), produto de uma operação jurídica do contrato, ao *homo oeconomicus* (sujeito de interesses), que, por sua vez, é produto da economia política. Para ele, a principal diferença entre ambos consiste fundamentalmente no seguinte: enquanto que o sujeito de direito deve renunciar a alguns de seus direitos para proteger outros de seus direitos, o sujeito de interesses jamais deve renunciar aos seus interesses. Ou seja, enquanto que, na operação jurídica do contrato, o sujeito de direito age segundo uma “dialética da renúncia” em relação aos outros sujeitos de direitos, onde ele se vê obrigado a abdicar, a alienar a alguém uma parte de seus direitos, o homem econômico não segue a lógica da transferência de direitos, mas da multiplicação espontânea de seus interesses em relação ao conjunto dos sujeitos econômicos. O sujeito de interesses (*homo oeconomicus*) e o sujeito jurídico (*homo juridicus* ou *homo legalis*), portanto, não obedecem à mesma mecânica, na medida em que, como a análise econômica do mercado

havia mostrado, o sujeito de interesses nunca renuncia aos seus interesses. O sujeito de interesses, nesse sentido, coloca em evidência uma mecânica totalmente “egoísta, [...] uma mecânica imediatamente multiplicadora, [...] uma mecânica sem transcendência nenhuma, [...] uma mecânica em que a vontade de cada um vai se harmonizar espontânea e como que involuntariamente à vontade e ao interesse dos outros” (FOUCAULT, 2008, p. 375).

O *homo oeconomicus* vê-se, portanto, ligado àquilo que Foucault chama de o “duplo involuntário”: ele se encontra, de um lado, ligado a uma relação de dependência involuntária a toda uma série de acidentes e, de outro, ele se encontra ligado involuntariamente à mecânica dos ganhos que ele produz para os outros agentes econômicos, sem que tenha pretendido. Além disso, esse *homo oeconomicus* se vê também situado numa relação indefinida, na medida em que, de um lado, os acidentes de que seus interesses são dependentes situam-se num campo que não pode ser percorrido nem totalizado e, de outro, de maneira correlata, o ganho que ele produz aos outros, buscando seu próprio ganho, será igualmente um ganho indefinido, não-totalizável. Esse duplo indefinido, não-totalizável, representa não uma ameaça a seus interesses ou aos cálculos que deveriam ser feitos para que ele alcance seus interesses; esse duplo indefinido serve como elemento fundante e fundamentador do cálculo propriamente individual que ele faz e que o liga ao restante dos agentes econômicos.

É aqui que Foucault retoma Adam Smith, em particular no que diz respeito a sua teoria da *Mão Invisível*. De acordo com essa teoria, presente na obra *A Riqueza das Nações* (1776), A. Smith afirma que o sujeito econômico busca fundamentalmente a conquista de sua segurança e de seu sucesso pessoais, ou seja, pensa unicamente em si. Entretanto, ao fazer isso, ele é guiado por uma mão invisível que, ao mesmo tempo em que possibilita a realização de seus objetivos particulares, leva à realização de interesses

coletivos. A mão invisível instaura, portanto, uma mecânica que “faz funcionar o *homo oeconomicus* como sujeito de interesse individual no interior de uma totalidade que lhe escapa”, mas que, em um movimento contrário, “funda a racionalidade de suas opções egoístas” (FOUCAULT, 2008, p. 379).

Foucault evoca a teoria da mão invisível para demonstrar que, no mundo econômico, a totalidade do processo escapa da capacidade de controle de cada um dos agentes econômicos; entretanto, há um ponto que é transparente ao olhar de alguém, cuja mão invisível ataria os fios de todos os interesses dispersos. Ou seja, para que haja certeza do ganho coletivo, e para que o ganho coletivo possa ser alcançado por uma grande quantidade de indivíduos, é absolutamente necessário que os indivíduos (atores econômicos) sejam cegos em relação à totalidade do processo econômico. Ou, ainda, é necessário que se tenha uma incerteza em relação ao ganho coletivo de cada um dos atores econômicos, pois é justamente essa incerteza que vai fazer com que o ganho coletivo seja efetivamente alcançado. “A obscuridade, a cegueira”, diz Foucault, “são absolutamente necessárias a todos os agentes econômicos” (FOUCAULT, 2008, p. 381): o bem coletivo, o ganho coletivo, a satisfação do interesse coletivo não deve ser visado, na medida em que é impossível de ser calculado no interior da racionalidade econômica.

No mundo econômico, a invisibilidade representaria a impossibilidade de cada agente econômico buscar o bem coletivo. Entretanto, o mundo da economia deve ser obscuro não apenas para os agentes econômicos, mas igualmente para os agentes políticos. Nesse sentido, o jogo econômico, a complexidade da mecânica do mercado exige que cada indivíduo aja segundo o seu próprio interesse; faz-se necessário deixar cada um fazer (*laissez-faire*). O poder político não deve criar obstáculos no que diz respeito à dinâmica sujeito econômico-interesse individual-mercado. Ou melhor, o governo não somente não deve criar

obstáculos ao interesse de cada sujeito econômico, como também é impossível que o soberano conheça, de forma abrangente e exaustiva, a totalidade do processo econômico. O soberano, pela própria impossibilidade de ter uma visão totalizante do processo econômico, deve ser cego, ignorante. Assim, a mão invisível que, de um lado, combinaria espontaneamente os interesses particulares de cada indivíduo com os interesses dos outros indivíduos, essa mesma mão invisível proíbe, de outro, toda forma de intervenção, toda forma de olhar que venha abarcar a totalidade do processo econômico. Diz Foucault:

A economia, por conseguinte, a economia entendida como prática, mas entendida também como tipo de intervenção do governo, como forma de ação do Estado ou do soberano, pois bem, a economia não pode deixar de ter a vista curta, e, se houvesse um soberano que quisesse ter vista longa, o olhar global e totalizante, esse soberano nunca enxergaria mais que quimeras. A economia política denuncia, no meado do século XVIII, o paralogismo da totalização política do processo econômico (FOUCAULT, 2008, p. 382).

A economia política manifesta-se como “uma disciplina atéia; a economia é uma disciplina sem Deus”; ou seja, a ciência econômica demonstra não apenas a inutilidade, como também a impossibilidade de o soberano adotar um ponto de vista totalizante sobre o Estado que ele tem de governar. A economia política inverte a lógica jurídico-política do soberano, que exerce sua soberania no interior do Estado, fazendo aparecer aquilo que constitui a essência de uma sociedade: o conjunto dos processos econômicos. A especificidade da racionalidade econômica respeita, portanto, uma lógica totalmente heterogênea à racionalidade jurídico-política: é nessa incompatibilidade entre os sujeitos de interesses e os sujeitos jurídicos que se

deve compreender a emergência do liberalismo moderno: “O liberalismo, em sua consistência moderna, começou precisamente quando foi formulada essa incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não-totalizável dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos, e, por outro lado, a unidade totalizante do soberano jurídico” (FOUCAULT, 2008, p. 384).

Conclusão

Em *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), Foucault estuda a biopolítica a partir do quadro de racionalidade no qual ela adquiriu sua especificidade, a saber, o liberalismo. Com isso, fecha-se o quadro das análises anteriores, na medida em que, agora, tais análises são integradas ao contexto da emergência e da consolidação do liberalismo enquanto o horizonte a partir do qual a biopolítica se desenvolveu: a biopolítica, ao integrar essas análises anteriores (criminalidade, sexualidade, natalidade, educação etc.), leva diretamente à consideração do liberalismo enquanto racionalidade hegemônica em termos políticos, cujo objetivo é estender-se a todos os âmbitos da sociedade (não apenas o âmbito econômico e no âmbito político).

O que me parece fundamental é que essa análise de Foucault salienta, quando da consideração do liberalismo, uma espécie de princípio da utilidade máxima, isto é, há uma mudança no sentido do poder (passagem do poder de soberania para o poder estatal moderno) em primeiro lugar no que diz respeito ao fato de que este mesmo poder já não tem por objetivo punir pura e simplesmente, impor a vontade soberana sobre os súditos, mas sim geri- los em vista da maximização de sua utilidade para o poder e para as instituições. Para Foucault, o liberalismo se apresenta como crítica à razão de Estado e do Estado de polícia, questionando a prática de um governo que sempre se exerce em seu extremo (caso da razão de Estado) – os liberais se

perguntam sobre se efetivamente não seria mais prejudicial governar do que não governar. É aqui que entra a questão da economia política: o *laissez-faire* daria o tom não apenas da dinâmica econômica, mas também da dinâmica política.

O que a biopolítica tem a ver com isso? É que a preocupação estatal com a gestão da população obedece à intenção de consolidar a economia capitalista: a emergência de um Estado gestor e normalizador, a partir de fins do século XVIII, deve ser entendida como um momento no qual a racionalidade econômica, tal qual concebida pelo liberalismo, passa a determinar o âmbito político e a própria dinâmica social (criminalidade, sexualidade, natalidade, educação etc., tal qual citados acima). Em Nascimento da Biopolítica, Foucault nos traz uma análise do neoliberalismo contemporâneo. Aparentemente, esta nova temática, que não é mais trabalhada depois (em seu sentido político, na medida em que o momento posterior dos trabalhos de Foucault é caracterizado pela análise da constituição do indivíduo enquanto sujeito ético, moral, como atestam os trabalhos da década de 1980), e que também não foi trabalhada antes de forma direta, poderia parecer um desvio nos tópicos tratados por Foucault. Entretanto, como procuramos fazer ver ao longo do texto, a análise foucaultiana em relação ao neoliberalismo não é acidental pelo fato de que nosso autor entende o neoliberalismo como a forma política contemporânea de governamentalidade. Minha hipótese é a de que esta tematização do neoliberalismo complementa as suas análises anteriores; mais ainda, defendemos que a análise do neoliberalismo engloba aquelas análises anteriores, exatamente pela entronização da economia política no seio da racionalidade governamental. O que se percebe é, desde fins do século XVIII para cá, uma lenta – porém como que inexorável e ampla - economização do poder político (a intromissão da economia política no exercício do poder público, que passa a determiná-lo) e, com o neoliberalismo, também uma

economização progressiva de outras áreas da vida humana, como tentamos deixar claro ao analisar o problema da criminalidade, da sexualidade e da família, da educação etc. A genealogia de Foucault nos oferece um fio condutor para analisar a evolução histórica das sociedades contemporâneas, de modernização econômica e social capitalista, exatamente tendo como foco a crescente racionalização econômica dos processos relacionados à vida humana. A vida humana não apenas, desde esse período, passou a fazer cada vez mais intensamente parte integrante das decisões políticas, dos cálculos de poder, mas também da própria racionalização social como um todo: a vida é gerida, controlada e formatada tendo em vista a maximização de sua utilidade para o sistema. Por isso, quando Foucault nos diz que a racionalidade interna da prisão, da escola, da fábrica, do quartel, do hospital, etc. obedece à mesma regra, ele está apontando para esta ligação entre todos estes processos de racionalização – em particular, para o caráter normalizador e coercitivo vinculado aos procedimentos institucionais de poder, agora determinados em termos de razão econômica.

Há, evidentemente, uma diferença entre liberalismo e neoliberalismo, o que não significa que haja um corte entre um e outro. Essa diferença reside no fato de que, enquanto o liberalismo enfatizava, em termos de atividade econômica, a troca, o neoliberalismo, por sua vez, enfatiza a competição. No primeiro caso, a troca determinava a estabilidade do mercado e, por conseguinte, do Estado, da sociedade; no segundo caso, é a competição que determina essa estabilidade. Assim, o liberalismo apontava para o *laissez-faire*, isto é, a liberdade de mercado deveria determinar a dinâmica do mercado, e não o Estado; já com o neoliberalismo tem-se a ideia de que o Estado organiza o mercado, em particular os mecanismos de concorrência, evitando o monopólio (e essa seria sua função por excelência em termos de intromissão da esfera econômica). No liberalismo, o caráter fundamental do mercado apontava

para ele (o mercado) enquanto espaço de autonomia que deveria ser mantido protegido em relação ao Estado por meio da afirmação da propriedade privada. Aqui, a troca seria concebida como a matriz da sociedade e de sua evolução. Para Foucault, o neoliberalismo estende e intensifica a racionalidade econômica do processo produtivo como matriz da sociedade e das relações políticas, mas a partir da ideia de competição, competição que se faria presente em todos os momentos da vida social, e desde a mais tenra idade (por exemplo, em termos de educação). Tanto o liberalismo quanto o neoliberalismo compartilham a idéia do homo oeconomicus, isto é, uma espécie de antropologia do homem entendido enquanto sujeito econômico estando na base da política. Muda apenas, entre um e outro, a ênfase em uma antropologia da troca para uma antropologia da competição, o que aponta para, no caso dos liberais, a consideração da troca como algo natural entre os homens e, para os neoliberais, a consideração da competição como algo artificial, que deve ser protegida contra a tendência aos monopólios e ao intervencionismo estatal (o Estado, nesse sentido, deveria intervir não sobre o mercado, mas em certas condições desse mercado).

Bibliografia

BONNAFOUS-BOUCHER, Maria. *Le Libéralisme Dans La Pensée de Michel Foucault: Un Libéralisme Sans Liberte*. Paris: L'Harmattan, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HINDES, Barry. “Liberalism, Socialism and Democracy: Variations on a Governmental Theme”. In.: BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas. *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government*.

LAZZARATO, Maurizio. “Du Bioupouvoir à la Biopolitique, *Multitudes*, N° 01, 2000, pp. 45-57.

_____. “Biopolítica/Bioeconomia. In.: Izabel C. Friche Passos (Org.). *Poder, Normalização e Violência: Incursões Foucaultianas para a Atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

RENAULT, Emmanuel. “Biopolitique, Médecine Sociale et Critique du Libéralisme”, *Multitudes*, N° 34, 2008, pp. 195-2005.

SENELLART, Michel. “Situação dos Cursos”. In.: FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso no Collège de France de 1977-1978. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 495-438.

_____. “Situação do Curso”. In.: FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Curso no Collège de France nos anos de 1978-1979. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 431-442-446.

_____. *A Crítica da Razão Política em Michel Foucault*. *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP, São Paulo, N° 7, 1995.

(Des)construindo o direito (como justiça)¹

*Christian Otto Muniz Nienov*²

[Prólogo: algumas observações propedêuticas ou advertências preliminares poderiam facilitar (direcionar, influenciar, deturpar) a leitura do texto: (primeira consideração, categórica:) o adendo (sumário, em extensão plenamente prescindível porque de um aprofundamento de enterro), o suplemento (iluminador-terminológico: da origem de uma ideia própria), o anexo (sumário: repetição menor diferente), o apêndice (médico), o acréscimo (didático-histórico: da origem de uma ideia imprópria), as duas sínteses (lógicas), a digressão (felina) e o (próprio) prólogo(!) são, todos, absolutamente dispensáveis (podem ser totalmente ignorados); (segunda consideração, complementar à primeira:) os platôs “psi” (entre psicanálise, psicologia e psiquiatria) são igualmente dispensáveis (prescindíveis) ou descartáveis (acidentais), próteses (artifícios) de pensamento; (terceira consideração, complementar à segunda:) todo o texto é composto (formado, tramado) por, ou está repleto (cheio, pleno) de platôs (metáfora espacial para inteligibilidade textual), indicados (sinalizados) pelo uso frequente de parêntesis,

¹ Artigo elaborado a partir de revisão aumentada de palestra proferida por ocasião do *I Colóquio de Pesquisa em Teoria Política Contemporânea: Justiça, Política e Democracia*, evento organizado pelo Grupo de Pesquisa em Teoria Política Contemporânea e pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (Unir), realizada no dia 06 de novembro de 2013 (à noite). Uma versão inicial foi publicada na *Clareira – Revista de Filosofia da Região Amazônica*, n. 1, vol. 2, p. 206-219, 2014.

² Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: ottonienov@bol.com.br

colchetes, reticências, (rodapés) e (espaços em branco de) separação entre parágrafos (solidários ou contínuos, e/ou indiferentes ou descontínuos), cujos distintos escopos remetem desde à mera sinonímia até à interpretação paralela; (quarta e penúltima consideração, a mais importante delas:) o guia oficial de leitura burocrática (do autor aos leitores), entre desejo de analiticidade total (ensino às crianças) e vontade de rasura discreta (ironia aos estetas), afirma que (a) como o texto é por decisão (apodítica) sintético (de uma analiticidade sintética expressa quase por aforismos, o sonho do texto era ser aforismático), por isso todas as elucubrações (do adendo inicial à digressão final), ainda que paradigmaticamente sumárias, devem ser descartadas (dispensadas, ignoradas), para que o(s) leitor(es) siga(m) apenas a vereda (senda) direta, reta, justa...; (b) o (reto-linear) texto (justo) é apaixonado pela repetição da diferença, por isso a existência de (vários) espelhos invertidos que parecem metodologicamente dialéticos, assim o guia legal de leitura inflexível (do autor) ao(s) leitor(es) desatento(s) diz que o item I deve ser lido (examinado) em oposição (direta) ao item III, o item II ao item IV, o item V ao VIII, o VI ao VII, e os itens I, II e VI (em conjunto) contra os itens (agrupados) III, IV e VII, ora, dialeticamente falando, ter-se-ia um processo dividido (separando o texto) em duas partes (distintas mas complementares): itens I, II (afirmação), III, IV (negação) e V (síntese), e itens VI (afirmação), VII (negação) e VIII (síntese)...; (c) o manual (proibido) de leitura (alternativa) dá outra versão (multiesquizóide) aos fatos, sugerindo que existem dois estilos de leitores favoráveis ao gosto pelo texto (afora ou à parte os burocratas e os dialéticos), o leitor-pacífico (à direita), que adorará (especialmente) os itens I, II (porque externamente em concórdia, ou em “interarmonia” - comer o “h” ou sincopá-lo, canibalizar a diferença do “h”, esconder o inferiorizado ou deixá-lo no silêncio, apagar a alteridade: barbarismo da letra ou estrangeirismo incômodo, que bela definição sequencial-tautocrônoma de paz!) e VI

(certa suspeita persistente ou dúvida insistente de ironia discreta ou sarcasmo velado vinda do autor desgostará sobremaneira este leitor-da-paz), e o leitor-guerreiro (à esquerda), mais afeito (entre armas e sangue) aos itens III, IV (porque exteriormente irmãos-ferozes, ou em “intrarmonia” – devorar o “a” ou fazer sua haplogogia, visceralizar a diferença do “a”, mostrar o primogênito ou realizar sua algazarra, reforçar a alteridade: patriotismo da vogal-mãe ou natividade triunfante, que sincera conceituação esquizo-analítica de guerra!) e VII (*alter idem*: certa convicção persistente ou certeza insistente de ironia escancarada ou sarcasmo explícito vinda do autor conquistará sobremaneira este leitor-da-guerra), mas também (principalmente) aos itens V e VIII (porque internamente em discórdia, ou em desarmonia – disputar o “h” ou sincopá-lo, luta entre o prefixo negativo “des” e o substantivo positivo “harmonia”: perdição ou salvação do “h”, caverna noturna da invisibilidade ou sol matutino da visibilidade, destruição ou construção: letra bárbara dos estrangeiros ou sinal civilizatório dos nativos), entre eles, leitor-pacífico e leitor-guerreiro, próximo do autor, distante do leitor-dialético e do leitor-burocrata, há (ainda) o leitor-criativo, aquele que (saído) da (ou percorrendo a/aprendendo com a) ironia (fina: entre discreta e escancarada) encontra(rá) a liberdade (para gostar, discordar, desgostar, concordar, acordar)...; (quinta e última consideração:) é preciso prestar atenção especial à oscilação entre os usos aparentemente sinonímicos de fato (positivista, cientificista: bruto) e mundo da vida [*Lebenswelt*] (tradição fenomenológico-hermenêutica): mesmo que certa indecidibilidade habite a relação entre fato e mundo da vida, ao primeiro está associada (aliada) a ideia (negativa) de unidade sólida (verdade monolítica), enquanto que ao segundo está vinculada (unida) a ideia (positiva) de multiplicidade líquida (diferenciação em fluidez).]

I. A moral intuitiva da popularidade: *a justiça é o direito*

Desde o nascimento [evento jurídico] aprendemos intuitivamente (orto-pedagogia [educação correta: moldagem da percepção: apreensão direta, imediata, evidente]), ou consuetudinariamente (moral da familiaridade [hábito doméstico: formação do comportamento: repetição ou acúmulo de ações, atitudes, gestos, atos]), que *a justiça é o direito* (e vice-versa), como se a lei [lei igual a direito] significasse a (possibilidade de) resolução de todos os males humanos...

(plató “psi”): [aspecto psicanalítico: lei como pai ou mãe protetores diante do(s) filho(s) perverso(s): paternidade ou maternidade, da ordem benéfica e do progresso em direção à maturidade (mundo adulto: maioridade, e/ou adulterinidade, como urbanidade, civilização, modernidade e/ou sociabilidade [coletividade]), frente à filiação, da desordem maléfica e do regresso em direção à imaturidade (relação entre universo infantil, menoridade, e/ou puerilidade, e selvageria, barbárie, primitividade e/ou egolatria [individualismo])]

...como se o jurídico [cadeia jurídico-legal-lícito: direito] pudesse ordenar o caos das existências em conflito – implicitamente (de forma tácita [obscura]) ou invisivelmente (de modo subentendido), esta moral intuitiva da popularidade [costume imediato (instantâneo) da plebeidade] ensina que o mundo fora-da-lei (marginal, vagabundo, da exclusão) é perverso, ruim, prejudicial, nocivo (danoso), indesejável (desigual, injusto...) [mais adiante, veremos como esta moral está associada (vinculada) ao valor essencial (indispensável) da igualdade], quer dizer, precisa-se da lei ou do direito (para se alcançar a [chegar à] justiça).

[Adendo: a expressão ou manifestação (verbalização) eloquente ou facunda (magníloqua: mil vezes repetida) do senso comum como clamor público do pedido ou da súplica

de justiça posterior ao sofrimento ou padecimento de dano (muitas vezes considerado irreparável) é o desejo coletivo (generalizado) de punição (pena, castigo) [vontade de sangue da multidão ou da massa] endereçado à instância jurídica como crença ou fé (convicção íntima) na realização ou efetivação da justiça, eis o cânone da moral intuitiva da popularidade...]

...resta meditar sobre a burocratização [administração, governo] dos acontecimentos no escritório das contingências: por que ações espontâneas ou naturais (históricas) e livres ou independentes (voluntárias) exigem (requerem) ou reclamam (reivindicam) reações determinadas (definidas, fixas) ou estabelecidas (decididas, resolvidas) e necessárias (inevitáveis) ou compulsórias (indispensáveis) [exemplo: todo dano exige ou reclama certa reparação]: crítica do cárcere dos fatos: esta qualificação dos acontecimentos que serve à sua burocratização ou administração leva à robotização da humanidade: é preciso calcular [avaliar, medir] cada ato [causa] em função de suas potencialidades [efeitos] previsíveis: crítica do automatismo da vida (universo de fantoches) ou do maquinismo da existência (mundo de marionetes); sobra refletir sobre a dominação [soberania, exploração] da temporalidade [sucessão, sequência] no reinado [império] da duração: por que é preciso pensar e agir conforme a lógica narrativa da causa e efeito: crítica da linearidade ou retilinidade do tempo: esta qualificação da temporalidade (fruto do medo ancestral [remoto, antiquíssimo] do tempo) que serve à sua dominação ou exploração leva à monotonia [uniformidade fastidiosa, insipidez, enfado] da existência: é preciso reconhecer que toda causa sabida conduz (necessariamente) a um efeito conhecido: crítica do aborrecimento da vida ou do tédio da existência; ora, o problema concreto (ou a questão material: real) continua sendo: como é possível pensar segundo a fórmula de que a justiça é, diante da morte [assassinato] do próximo (totalmente outro), a pena ou o castigo de reclusão

matematizada ou de prisão calculável?, ou seja, justiça (reparação de dano) igual a prisão (privação de liberdade quantificável), ou (crime de) morte da vítima (paciente: sujeito passivo do ilícito penal!) igual a execução do homicida [assassino ou agente: sujeito ativo do ilícito penal!] (sabe-se que a pena de morte é o auge da aplicabilidade do princípio da igualdade)?

II. A juridificação da vida, ou: da lei como ubiquidade

O fato da lei já-estar-aí...

(platô “psi”): [aspecto psicanalítico: lei como o pai (da pátria) ou a mãe (da nação) que antecedem ou precedem o filho e/ou a filha, e/ou os(as) filhos(as)]

...anterioridade (do *ante* ou do *prae*) em relação a todo nascimento humano [vital ou existencial] (atual, presente, visível), [espécie de] *Dasein* lícito que une ou alia (harmoniza) justiça e direito mediante intuição adestrada [tornar hábil ou capaz, destro (direito)], faz pensar que a lei é ubiquidade ou onipresença, eis o (grande, magno) processo de juridificação [ou operação de legalização] da vida (como captação [apreensão, conquista] das múltiplas [plurais] manifestações humanas [existenciais]), eis o imenso (colossal) desejo megalomaniáco [sonho napoleônico] do direito, a analiticidade [misto de decomposição detalhada e observação minuciosa] total (absoluta) da existência (humana [vital]), desde os ínfimos (minúsculos, diminutos) movimentos quase imperceptíveis (indistintos, indiferenciados) [não há (mais) espontaneidade (naturalidade)] até os magnânimos (solenes [suntuosos]) atos (pomposos [luxuosos] demais) [só existe calculabilidade (artificialidade)], nada deve escapar (fugir) ao império [monarquia] da lei...

(platô “psi”): [aspecto psicanalítico: o pai (severo) ou a mãe (controladora) monopolizam (posse exclusiva) a educação do filho e/ou da filha, e/ou dos(as) filhos(as)].

[Suplemento: o delírio (desrazão) jurídico está expresso (visceralizado) *mutatis mutandis* (descontextualizado, desterritorializado) de forma exemplar (modelar) mediante o seguinte pensamento frankfurtiano (adorniano/horkheimeriano): “O mundo como um gigantesco juízo analítico [crítica ao kantismo], o único sonho que restou de todos os sonhos da ciência [do direito]...”³]

III. A moral pragmática da força: *a injustiça é o fato*

Desde o nascimento [acontecimento violento] aprendemos cotidianamente (caco [entre *kakós* e *kakké*]-pedagogia [(má) educação (in)correta: (de)formação por trauma: ferimento, dor, choque, etc.]), ou por (anti-)socialização (moral do endurecimento [prática diária: constituição da agressividade por cicatrização (corpos e/ou almas, carnes e/ou espíritos repletos, plenos, cheios de marcas: sinais físicos de danificação [exterior] ou vestígios materiais de destruição [exterior], lembranças psíquicas [interiores] ou impressões anímicas [interiores] duradouras de ofensas e/ou de dores ou sofrimentos morais))), que *a injustiça é o fato* (e vice-versa), como se o fora-da-lei (marginal) [fora-da-lei igual a fato] significasse a (impossibilidade de) realização (efetivação [existência]) de todas as benesses humanas...

(platô “psi”): [aspecto psicanalítico: desamparo (esquecimento, olvido, omissão: falta ou lacuna, ausência) ou abandono (descuido, desdém, menosprezo, negligência, desleixo: afrouxar ou deixar, incúria) do órfão apátrida e/ou amátrida (exúbere: desmamado): orfandade dessentimentalizada (impassibilizada: apática) ou insensibilizada (indiferenciada) frente ao mundo cão: relação

³ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 34.

entre solidão infeliz (entristecida, magoada), ausência da casa ou vida sem lar (falta de carinho), e rua dos estranhos (ignorados, desconhecidos, irreconhecíveis), dito de outro modo, afetividade comprometida (arriscada, perigosa) porque nadificada (nulificada) mediante aventura (pontaguda, arestada), pensado diferentemente, emotividade desafortunada, desventurada e desgraçada]

...como se o mundo hostil [cadeia hostil-violento-mortal: fato] fosse a desordem do caos das existências em conflito (das vidas em risco [perigo, desventura]) – explicitamente (de forma evidente [clara]) ou visivelmente (de modo sobre-entendido), esta moral pragmática da força [costume diário do poder (da violência)] ensina que o mundo cotidiano é perverso, ruim [mau], imperfeito, nefasto, funesto, amargo, angustioso, aflitivo, trágico, inevitável (desigual [diferente], injusto...) [mais adiante, veremos como esta moral está vinculada (associada, unida, aliada) ao medo primitivo (ancestral) da diferença (desigualdade)], quer dizer, precisa-se da força ou da potência (porque não se escapa [foge] da injustiça).

[Anexo: a manifestação facunda (mil e uma vezes repetida) do senso comum como resignação (renúncia, submissão, conformação) coletiva (diante) da constatação (comprovação, verificação) de injustiça após (sucessivos, ininterruptos, contínuos) padecimentos de dano (irreparáveis) é a obediência (sujeição, subordinação, dependência, docilidade) generalizada ao assassinato (mal, destruição, morte: matar) [vontade de sangue da massa] endereçada ao mundo (universo, cosmo, orbe: círculo, esfera, roda) factual como efetivação da injustiça, eis o cânone (a regra) da moral pragmática da força.]

IV. O endurecimento da existência, ou: da força como onipotência

A presença maciça (sólida) da lei da selva...

(platô “psi”:) [(aspecto psicanalítico:) que pode já nascer no interior do próprio lar paterno e/ou materno através das mais variadas violências domésticas (familiares)] ...concomitância (do *cum*) ou simultaneidade (do *syn*) em relação a todo vestígio [sinal, rastro] humano [vital ou existencial] (passado, presente: visível), [espécie de] *Dasein* violento [ilícito] que alicerça ou cimenta (solidifica) injustiça e fato mediante prática canhestra [tornar in(âbil) ou in(capaz), canhoto (à esquerda)], faz pensar que a força é onipotência ou soberania, eis o (grande, magno) processo de endurecimento [enrijecimento ou fortalecimento (robustecimento)] da existência (como maximização [aumento, crescimento, agigantamento hercúleo] das múltiplas [plurais] energias [potencialidades, dinamismos] humanas [existenciais]), eis a cruel (dolorosa, aflitiva [lancinante, pungente]) realidade irreversível [verdade belicosa] do mundo (habitado, ocupado, povoado [pela biodiversidade]), a hostilidade [misto de aversão (antipatia) e inimizade (malquerença), ódio de si ao outro] total (absoluta) interespecies (entre vegetais, minerais, animais, etc.), desde os ínfimos (minúsculos, diminutos) seres quase imperceptíveis (indistintos, indiferenciados) [invisibilidade noturna] até os soberbos (orgulhosos [arrogantes, altivos]) entes (vaidosos [jactanciosos, fátuos] demais) [visibilidade solar], tudo remete (envia, alude) à guerra de todos contra todos, império [monarquia] da força...

(platô “psi”:) [aspecto psicanalítico: os pais e os(as) filhos(as) rivalizam entre si (disputa recíproca ou mútua) seduzidos (atraídos, encantados, fascinados, deslumbrados) pelo *glamour* (charme) do poder de dominação (controle)].

[Apêndice: o mundo hostil (de guerra de todos contra todos), ou a injustiça como fato (generalizado), é paradigmaticamente elucidado (esclarecido, iluminado), de maneira expressionista (hiper-realista), pela seguinte letra (de música):

Peste bubônica câncer pneumonia/ Raiva rubéola [sarampo alemão] tuberculose anemia/ Rancor cisticercose [cisticercose] caxumba [parotidite epidêmica] difteria/ Encefalite faringite gripe leucemia/ (...)/ Hepatite escarlatina estupidez paralisia/ Toxoplasmose sarampo esquizofrenia/ Úlcera trombose coqueluche hipocondria/ Sífilis ciúmes asma cleptomania/ (...)/ Reumatismo raquitismo cistite disritmia/ Hérnia pediculose tétano hipocrisia/ Brucelose febre tifóide arteriosclerose miopia/ catapora [varicela] culpa cárie câmbra lepra afasia/ (...)⁴

V. Do paradoxo (do [império do] direito à [preservação da] injustiça versus [do mundo] dos fatos a[o desejo de] justiça) à solidariedade (entre *a injustiça é o fato* e *a justiça é o direito*)

Entre duas lições (aparentemente, exteriormente, superficialmente) opostas (contrárias, antagônicas, rivais, incompatíveis, adversárias), a má (péssima) educação [das ruas], cotidiana (maciça), traumática (por cicatrizes), anti-social (hostil), canhestra, da força como violência (agressividade), da potência como soberania, e a bela (benéfica) pedagogia [das nuvens], intuitiva (natural), doméstica (familiar), popular (democrática), do adestramento legal, jurídico, lícito, do direito como pacificação (ordem), da lei como ubiquidade, entre o tirocínio de que o mundo (real, existente, verdadeiro) é desespero, *a injustiça é o fato*, e o aprendizado de que o mundo (desejado, querido [irreal, inexistente]) é esperança, *a justiça é o direito*, entre a brutalização da existência associada à certeza [convicção] da injustiça [do mal] (como fato) e a juridificação

⁴ ANTUNES, Arnaldo; FROMER, Marcelo; BELLOTO, Tony. **O pulso**. Rio de Janeiro: Teatro João Caetano, 1997 [1989].

da vida vinculada à crença [fé, confiança] na justiça (como direito), surge (aparece) ou acontece (ocorre) a vivência [experiência] angustiante [atormentada] do paradoxo [da contradição] existencial (vital) [ôntica]: se o direito não faz desaparecer a realidade da injustiça (alguns dirão que o direito é perfectibilidade infinita [moral dos fortes como astúcia (ardil) transcendental ou sagacidade metafísica, conveniente (útil, proveitosa, vantajosa, favorável, propícia) aos donos (senhores) do poder (global) ou aos detentores da força]), e se o mundo da vida [*Lebenswelt*] não faz desaparecer o desejo de justiça (alguns dirão que o mundo da vida é esperança eterna [moral dos fracos como única (última) alternativa louca (insensata, apaixonada, insana, absurda, entusiasmada) dos desfavorecidos (desdenhados, desprezados, inimigos, desajudados, desestimados) sociais]) – mesmo que o direito queira acabar (terminar) com a injustiça, isso não quer dizer que o faça em nome [honra] da justiça (mundo dos interesses [benefícios] particulares ou das vantagens [regalias] privadas); mesmo que exista [haja] (perenemente [eternamente]) o desejo de justiça, isso pode querer expressar [manifestar] a vontade de vingança (relação difícil, complexa, entre justiça, lei e vingança) -, é porque há [existe] solidariedade ou fraternidade entre as proposições[asserções]-gêmeas *a injustiça é o fato e a justiça é o direito*, siamesas (xifópagas) que pertencem à mesma família...

(platô “psi”:) [aspecto psicanalítico: como irmãos que se desentendem (brigam, rompem) constantemente, mas que jamais poderão esquecer dos (abandonar os) laços consanguíneos]

...a violência generalizada da “guerra de todos contra todos” (consequência da liberdade irrestrita [ilimitada] de cada um) levaria ao pacto (contrato) social (coletivo) [mediante defesa] do “princípio [jurídico] da igualdade” (consequência do medo [temor] da morte iminente), sistema coerente cujo modelo [gabarito] de inteligibilidade (matriz

ideológica) remete [envia] à tradição contratualista (dos primórdios da época moderna).

[Acréscimo: o pensamento contratualista moderno e contemporâneo é totalmente (absolutamente) dependente (entre servo e escravo) da lógica (matemática) cuja operação de divisão dual (*duo*) ou binária (*bi*) faz (realiza) a redução drástica (dramática) da complexidade do mundo (plural, múltiplo): ao estado de natureza selvagem (da liberdade irrestrita, da injustiça como fato) se contra(sobre)põe o estado de cultura civilizatório (da igualdade comum, da justiça como direito); este pensamento etnolocêntrico ou imperialista (profundamente ideológico[velador]-colonialista: racista), além de legar (deixar como herança) aporias ilusórias, disjuntivas, frustrantes (entre a promessa [atirada longe] não(jamais)-cumprida da liberdade ilimitada e a necessidade (tornada) inquestionável da igualdade limitada), também justificou (corroborou) atos (ações) de dominação (violência, agressão) e de insensibilidade (indiferença: negação da diferença).]

VI. Dádiva do direito: (promessa de) igualdade, a justiça é a igualdade

O sistema do direito [jurídico, legal, lícito] vive (existe) [se alimenta, nutre, mantém, sustenta] do sonho [do desejo] popular [democrático] de justiça; o que a lei tem (possui) a oferecer (ofertar) [sua dádiva, seu presente, seu dom] ao povo [à plebe] é aquilo mesmo [igual] que o *dêmos* quer (deseja, almeja), a justiça [entendida, compreendida] como igualdade. *A justiça é a igualdade*, eis o princípio-mor da orto-pedagogia (por isso o sucesso [êxito] da educação doméstica depende do [está aliado ao] reconhecimento social [individual e coletivo: *omnes et singulatim*] advindo [sobrevindo, derivado] da associação [combinação] instantânea [imediata] entre justiça e direito [pequena explicação, ou breve esclarecimento (fulgor iluminador): na

verdade, primeiro aprende-se a unir (conciliar, harmonizar) justiça e igualdade, depois a aliar (combinar, juntar) justiça e direito (exige-se [reclama-se] do direito a realização [aplicação, execução] da justiça para a salvaguarda [proteção e segurança] da igualdade); pode-se também pensar que o direito monopoliza (controla, domina, governa, administra) a orto-pedagogia transformando-a em ideologia otimista (positividade)), eis o fundamento-rei da juridificação da vida (por isso a [vitória da, o triunfo da] ubiquidade da lei ou [d]a legalização analítica total [absoluta] depende da [está unida à] minimização ou redução [bem-sucedida, satisfatória] da (super)abundância [fartura, profusão, exuberância: vivacidade, riqueza, opulência] do real ou da [sua] multiplicidade [pluralidade] infinita [limitada, qualitativa, incomensurável, incomparável, imponderável] à pobreza [escassez, penúria, miséria, indigência, mendicância, inópia] do igual ou [à sua] unidade monótona [finita, limitada, quantificável, comensurável, comparável, ponderável]).

[Síntese: eis o silogismo (argumento) do direito (raciocínio por depauperização, empobrecimento ou debilidade) ensinado ou d(o)ado às crianças e (re)petido (à exaustão) ao modo sintético (condensado): (se) a justiça é a igualdade, e (se) a justiça é o direito, (então, logo, portanto) o direito é a igualdade.]

VII. Presente de grego do mundo da vida: (realidade de) desigualdade, *a injustiça é a desigualdade*

O mundo [factual] da vida [*Lebenswelt*] sobre(vive) [resiste, subsiste, (per)dura, conserva-se, mantém-se, permanece, continua, persiste, persevera, insiste] apesar do desejo (ir)realizado (frustrado?) [da promessa (não-)cumprida (abstrata?)] do direito, de salvaguarda da igualdade através da aplicação [execução] da justiça (da lei), como se a riqueza do real ignorasse (desconhecesse) preempitoriamente [resolutamente: com audácia, coragem] ou sorrisse

[desdenhasse, escarnecesse, zombasse (do)] ironicamente [sarcasticamente] para o sonho napoleônico ou fascista [nazista: de direita] de conquista do mundo “selvagem” (inóspito) [cruel, bárbaro] – a gelidez do inverno [frieza do tempo hibernal] siberiano desconhece (ignora) devaneios ígneos -; o que o mundo [factual] da vida tem a oferecer (ofertar) [seu presente de grego ou seu cavalo de Tróia] ao direito é justamente aquilo que a lei combate (repugna, recusa, rejeita), a injustiça [entendida, compreendida] como desigualdade. *A injustiça é a desigualdade*, eis a verdade efetiva (positiva, real, existente, vital) da caco-pedagogia (por isso o sucesso [êxito] da educação agressiva [violenta, traumática, por cicatrizes] depende da [está unido à] hostilidade [inimizade] generalizada [de cada um em relação a si e aos outros, e de todos entre si] advinda [sobrevinda, derivada] da vinculação [combinação] diária [cotidiana] entre injustiça e fato (mundo da vida) [pequena explicação, ou breve esclarecimento (fulgor iluminador): na verdade, primeiro aprende-se a unir (conciliar, harmonizar) injustiça e desigualdade, a seguir a aliar (combinar, juntar) injustiça e fato [mundo da vida] (exige-se do [pede-se ao] fato [mundo da vida] a realização [execução] da injustiça para a compreensão [perpetuação: imortalização] da desigualdade); pode-se também pensar que o fato (positivista, bruto) [mundo da vida (administrado, governado)] monopoliza (controla, domina) a caco-pedagogia transformando-a em ideologia pessimista (negatividade)), eis a realidade concreta [material] do endurecimento da existência (por isso a [vitória da, ou o triunfo da] soberania da força ou [d]a violência interespecies absoluta [total] depende da [está aliada à] maximização ou elevação [bem-sucedida, satisfatória] das [múltiplas] potências vitais ou das [plurais] energias existenciais [dinamismo ôntico] como diferenciação ontológica [qualitativa e quantitativa, progressiva ou gradual: crescente] entre fortes [vigorosos, belicosos, robustos] e fracos [frágeis, vulneráveis, débeis]).

[Síntese: eis o silogismo (argumento) do fato ou mundo da vida (raciocínio por dicotomia ou bifurcação) ensinado ou d(o)ado às crianças e (re)petido (à exaustão: cansativamente) ao modo sinóptico (sumário, como epítome): (se) a injustiça é a desigualdade, e (se) a injustiça é o fato (mundo da vida), (então, logo, portanto) o fato (mundo da vida) é a desigualdade.]

VIII. Da falácia (solar) do direito (a justiça como igualdade é a destruição da desigualdade como multiplicidade) ao paradoxo (noturno) do fato (a injustiça como desigualdade é a construção da igualdade como justiça)

Entre duas lições (suficientemente, interiormente, profundamente) solidárias (fraternas) [consanguíneas], a proposição (asserção) *a justiça é o direito* (fundada [baseada] no paradigma [modelo] de inteligibilidade de que *a justiça é a igualdade*), e a proposição (asserção) [siamesa, xifópaga] *a injustiça é o fato* (alicerçada [cimentada] no paradigma [gabarito] de sensibilidade de que *a injustiça é a desigualdade*), é possível operar [realizar, produzir, efetuar, fazer] movimentos (deslocamentos) desconstrutores por disjunção [decomposição: separação; dissociação, ou desagregação: divisão] oblíqua (cruzada [indireta]), mostrando [entre revelando e desvelando] a falácia solar (brilhante, resplandecente, luminosa) do direito e, em cruz (de través), o paradoxo noturno (obscuro, sombrio, das trevas) do fato (positivista [cientificista]: bruto); se, para o direito (democrático: popularizado), *a justiça é a igualdade*, então o preço [valor] a pagar [liquidar, satisfazer] por tal devaneio [quimera, utopia] (napoleônico, etéreo [celestial], aéreo) é a destruição (nazi-fascista, ígnea, plúmbea) da desigualdade (aqui entendida como riqueza multicolorida infinita ou abundância policromática ilimitada do real [basta pensar na (examinar a) ou lembrar (recordar) da experiência de

estranhamento (sensação de admiração ou assombro, percepção de espanto ou surpresa [maravilhar-se]) proporcionada (causada) pela aplicação (execução) da lei como ignorância (intencional, deliberada, proposital) ou (des ou irre)conhecimento (ético-epistemológico – barreira cognitiva ou obstáculo intelectual) das múltiplas (plurais) histórias (memórias) individuais (pessoais) frágeis (fragilizadas)); se, para o fato (positivista: não-hermenêutico [anti-interpretativo]), *a injustiça é (sempre) a desigualdade*, (então) o mundo da vida [*Lebenswelt*] (ou) é desespero (aflição, desânimo, desalento, agonia, angústia, lamento, queixa, pranto, lástima, tormento [vale de lágrimas]) eterno [imortal, ininterrupto, constante, contínuo, perene, perpétuo, imperecível] (para todos e para cada um: *omnes et singulatum*), construção da igualdade (aqui entendida como mesma condição ôntico-existencial inferior decaída pertencente à essência [natureza] ontológico-vital [substância humana] negativa pessimista generalizada), e o preço [valor] a pagar [liquidar, satisfazer] (para salvaguardar [proteger e segurar] a vida) é o desejo de justiça (como direito), (ou) é prazer (felicidade, contentamento, júbilo, alegria: *joie de vivre*) (para todos e para cada um: *omnes et singulatum*), construção da igualdade (aqui entendida como mesma condição ôntico-existencial superior elevada pertencente à essência [natureza] ontológico-vital [substância antropológica] positiva otimista generalizada), e o preço [valor] a pagar [liquidar, satisfazer] (para perpetuar [eternizar: conservar, imortalizar: manter] a vida) é o esquecimento [amnésia: desmemorializar ou deslembrar, olvido: descuidar ou desleixar] da injustiça (como fato) – mas e se o mundo da vida [*Lebenswelt*] for multiplicidade (pluralidade) infinita (ilimitada) policromática (multicolorida), destruição da igualdade (aqui entendida como demolição [aniquilamento] minuciosa [meticulosa], pormenorizada [detalhada], por filigranas [paciente, tranquila, serena, calma, suave, mansa, sossegada, pacífica]

de toda e qualquer possibilidade de equalização [uniformização: assemelhar, analogizar, identificar, padronizar]: nada é igual [tudo é diferente]) através (e este é o benefício [dom da graça] a receber, para arriscar [expor: aventura, ousadia] a vida) da acolhida [hospitalidade] à alteridade (às diferenças [singularidades])?

[Digressão (pequena problematização): quando o mundo da vida [*Lebenswelt*] está para além da (oposição entre) felicidade [euforia] (justa) e tristeza [melancolia] (injusta), a hospitalidade (acolhida) devida ao outro (estrangeiro [ádvana, forasteiro, estranho]) deveria ser ateológica (anti-religiosa), necessidade de evitar qualificar o outro como o miserável, a criança, a mulher, o animal, o indígena, etc. (língua da inferiorização cuja glorificação da fragilidade [debilidade, vulnerabilidade] faz do constrangimento [violentador] ao sujeito [súdito, cativo], formação da subjetividade [pessoalidade] por internalização da culpabilidade, a ética [moral] da existência [vida] individual [singular]), porque o outro também poderia ser (qualificado como) o burguês, o verdugo (infanticida [carrasco, algoz]), o macho [déspota, tirano], o carnívoro (creófago [canibal]), o bárbaro [selvagem], etc. (no fundo [na verdade], este pensamento teológico-religioso [metafísico-transcendental] da constituição [ereção] da subjetividade pela alteridade da debilidade é tributário [devedor, dependente] da lógica [do raciocínio] maniqueísta [dualista, binária] belicosa [guerreira] que segrega [separa: afasta, aparta, divide, desagrega] o mundo em bons [irmãos, amigos] e maus [estranhos, inimigos]).]

Os conceitos hegelianos de mentira, ilusão ou engano e fraude ou impostura

*Paulo Roberto Konzen*¹

Introdução

Os conceitos de mentira (*Lüge*), de ilusão ou engano (*Täuschung - Betrug*) e de fraude ou impostura (*Betrug*), em Hegel, são todos expostos e relacionados diretamente com o conceito de veracidade (*Wahrhaftigkeit*), entre outros. Mas, a apresentação e a compreensão desses conceitos envolvem também a análise feita por Kant da mesma problemática. Por isso, é preciso ter presente o que Kant defendeu sobre o chamado “dever de dizer a verdade” (*Pflicht die Wahrheit zu sagen*) para, então, conseguir apreender devidamente o que Hegel falou sobre esses conceitos essenciais de sua Filosofia do Direito e/ou de sua Filosofia Política, os quais apresentam muitos elementos atuais e relevantes para nossos dias.

1. A posição de Kant sobre mentir

Em primeiro lugar, é importante expor o conceito kantiano de mentira, dada sua importância. E, antes de tudo, convém destacar que Kant não concorda com a declaração de Benjamin Constant, o qual alegou que o suposto “dever de dizer a verdade” (*Pflicht die Wahrheit zu sagen*) não poderia

¹ Professor Doutor da UNIR (Universidade Federal de Rondônia) prkonzen@unir.br

vir a ser tomado de forma “incondicional” (*unbedingt*), isto é, sem exceção, como teria feito certo “filósofo alemão” (*deutscher Philosoph*)².

Independente de quem seja tal “filósofo alemão”³, o importante é que, logo após a declaração de Benjamin Constant, isto é, já em 1797, Kant, em seu opúsculo intitulado *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Filantropia [ou por Amor à Humanidade]*, ‘responde’ ou escreve o seguinte: “é um mandamento da razão [*Vernunftgebot*] sagrado [*heiliges*], que ordena [*gebietendes*] de forma incondicional [*unbedingt*] e que não é limitado por nenhuma conveniência: [a saber,] ser verídico (honesto) [*wahrhaft (ehrlich)*] em todas as

² Benjamin Constant alega que: “dizer a verdade é um dever, mas apenas em relação àquele que tem direito à verdade. Nenhum ser humano, porém, tem o direito a uma verdade que prejudica outros”. Cf. CONSTANT, Benjamin. *Schrift: Frankreich im Jahr 1797, sechstes Stück, Nr. I: von den politischen Gegenwirkungen*, p. 124. Apud: KANT, Immanuel. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968. [Tradução Pessoal = TP]: „Die Wahrheit zu sagen, ist also eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Mensch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die anderen schadet.“

³ PAVÃO, Aguinaldo. Como concordar com a Filosofia Moral de Kant e discordar de seu opúsculo sobre a mentira: Observações sobre Ética e Direito em *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 71 - 83, jul.- dez., 2011. p. 72: “Cabe esclarecer que Kant pensa que a referência de Benjamin Constant a um tal “filósofo alemão” diz respeito a ele. Porém, Kant provavelmente vestiu inadvertidamente a carapuça. Presumivelmente foi o professor J. D. Michaelis, de Göttingen, quem expôs a opinião contra a qual se dirige B. Constant. O texto *Des Réactions Politiques* foi publicado em maio de 1796. Ora, nesse tempo, Kant não havia ainda publicado a *Doutrina da Virtude*, supostamente o alvo da crítica (§ 9, sobre a mentira). O fato é que Kant mesmo reconhece não conseguir se lembrar onde teria dito isso, embora confesse ter dito em algum lugar (cf. DM A 302, nota). Na verdade, em nenhum texto de Kant, antes do opúsculo, se encontra esse exemplo.”

declarações”⁴. E, depois, ele ainda reitera: “o indivíduo não é nisso livre para escolher: porque a veracidade [*Wahrhaftigkeit*] (quando ele necessita falar) é um dever incondicionado [*unbedingte Pflicht*]”⁵. Além disso, Kant assevera:

A mentira, assim, definida como uma declaração intencionalmente não verdadeira feita contra outro ser humano, não requer a condição de que necessita prejudicar outrem; tal como exigem os juristas em sua definição (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius* [*mentira é declaração falsa em prejuízo de outrem*]). Afinal, ela sempre prejudica outrem, mesmo não sendo um homem determinado, senão a humanidade em geral, na medida em que inutiliza a fonte do direito.⁶

No caso, destaca-se, sobretudo, a afirmação de que a mentira é algo intencional ou deliberado (*vorsetzlich*), com consciência, feito contra outro ser humano (*gegen einen andern Menschen*). Ora, são aspectos que são essenciais e que ainda analisaremos a seguir.

⁴ KANT, Immanuel. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968 [a seguir, = KANT. *Über ein vermeintes Recht ...*] [TP]: „Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein“.

⁵ KANT. *Über ein vermeintes Recht ...* [TP]: „Denn jener ist hierin gar nicht frei, um zu wählen: weil die Wahrhaftigkeit (wenn er einmal sprechen muß) unbedingte Pflicht ist“.

⁶ KANT. *Über ein vermeintes Recht ...* [TP]: „Die Lüge also, bloß als vorsetzlich unwahre Declaration gegen einen andern Menschen definiert, bedarf nicht des Zusatzes, daß sie einem anderen schaden müsse; wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*). Denn sie schadet jederzeit einem anderen, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.“

Portanto, para Kant, seria sempre necessário dizer a verdade ou não mentir e isso em qualquer caso ou circunstância, pois assim exigiria o formalismo e a deontologia do imperativo categórico. Com isso, muitos autores defendem que Kant, em seu opúsculo *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Filantropia*⁷ [ou por *Amor à Humanidade*], estaria defendendo taxativamente que mentir é sempre errado, independente das circunstâncias e das consequências da ação de dizer a verdade. Ora, por exemplo, Kant negaria veementemente o direito de mentir até no caso de um assassino bater a nossa porta procurando um amigo que escondemos por estar fugindo desse criminoso⁸.

Mas, existem autores que defendem que a posição de Kant acerca da mentira seria a de que não podemos explicitamente mentir ou dizer algo não verdadeiro, mas que poderíamos “recorrer a uma linguagem ambígua e deixar ao ouvinte tirar suas próprias conclusões”, uma vez que, no caso, “se forem equivocadas, a culpa é do intérprete e não de quem proferiu a informação”⁹. Entretanto, fica a questão de

⁷ Interessante observar a tradução do termo alemão *Menschenliebe* por “filantropia” (isto é, filo = amor + antropia = humanidade ou ser humano), sentido que Kant tem em vista: amor à humanidade ou ao ser humano.

⁸ Em 1796, Kant afirma: “*Tu não deves mentir* (nem mesmo na mais piedosa das intenções)” (KANT. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. 1796. In: *Werke*, v. 3. p. 504). Texto em alemão ainda não localizado.

⁹ MACINTYRE, Alasdair Chalmers. Ethics and Politics. Selected Essays – Truthfulness and Lies: what can we learn from Kant. Apud: FELDHAUS, Charles. As respostas de Habermas e Rawls às críticas de tipo hegeliano à ética de Kant. In: *Revista Princípios*. Natal, v. 18, n. 29, jan./jun. 2011, p. 179-201. p. 193.

saber se isso seria ou não certa mentira ou ocultação da verdade¹⁰.

Porém, há outros autores que chegam a sustentar que “uma melhor compreensão e aplicação da própria fórmula da universalidade também permitiria mentir caso as consequências de dizer a verdade forem desastrosas, desde que a exceção fosse claramente orientada por princípios e não apenas uma exceção para si mesmo”¹¹. Afirmam, por exemplo, que nas chamadas “lições de ética de Kant”, mais especificamente na denominada “*A Filosofia Moral de Collins*”¹², de 1784-1785, consta a referência explícita ao problema da mentira:

Nesse manuscrito de Collins, Kant chega inclusive a apresentar um exemplo muito parecido ao do assassino que bate a nossa porta perguntando por nosso amigo que está escondido. Trata-se do caso de um assaltante que ameaça o pescoço de sua vítima com uma navalha, indagando se tem algum dinheiro. Nessa lição, Kant se pergunta se pode haver um direito de mentir por necessidade e se é lícito ao menos simular a verdade naqueles casos em que uma resposta positiva pode nos colocar em uma situação embaraçosa. A solução proposta por Kant em suas classes de ética em muito pode contribuir para esclarecer as dificuldades do pequeno estudo de 1797. De qualquer modo já no ano acadêmico de 1784-85, Kant se havia dedicado ao suposto direito

¹⁰ Aqui, a mentira não é tomada no sentido de dar por verdadeiro algo falso, ou de fazer acreditar os outros no que não se acredita, mas como recusa da verdade.

¹¹ FELDHAUS, Charles. As respostas de Habermas e Rawls às críticas de tipo hegeliano à ética de Kant. In: *Revista Princípios*. Natal, v.18, n.29, jan./jun. 2011, p. 179-201. p. 194.

¹² KANT. *Moralphilosophie Collins*. In: *Kant's gesammelte Schriften. Vorlesungen über Moralphilosophie*. Vol. IV. Vol. XXVII. Ed. Deutschen Akademie der Wissenschaft. Berlin, 1974, p. 241-473.

de mentir por necessidade, perguntando se pode existir algum caso no qual a mentira deva ser aceita.¹³

Ora, segundo Aylton Barbieri Durão, a questão é a seguinte:

Dizer a verdade em qualquer caso ou circunstância, como exige o formalismo e a deontologia do imperativo categórico, faz impossível a sociedade porque gera situações nas quais, seguir esta regra moral, pode conduzir a um terrorismo da razão. Nenhum ponto de vista moral pode ignorar a consideração realista da natureza humana, para a qual sempre existirão situações em que dizer a verdade pode provocar um mal muito maior do que a mentira. O próprio Kant expressa, na *Filosofia Moral de Collins*, que se o homem sempre fosse bem-intencionado, não seria apenas um dever não mentir, mas ninguém iria desejar fazê-lo, porque não conseguiria absolutamente nada com isso. Porém, de acordo como os homens são atualmente, corre-se frequentemente muito perigo observando escrupulosamente a verdade em todas as declarações. Por isso se desenvolveu o conceito de mentir em caso de necessidade.¹⁴

Sobre esse alegado “conceito de mentir em caso de necessidade”, em que alguém estaria “justificado a mentir por necessidade”, ao que consta, Kant realmente disse o seguinte:

Todavia, tal como são os homens atualmente, é certo que se corre frequentemente perigo observando escrupulosamente a verdade e, por isso, se forjou o

¹³ DURÃO, Aylton Barbieri. Kant e o Suposto Direito de Mentir por Filantropia. In: Revista *Philosophia* 12. Lisboa, 1998. p. 97-127. p. 104.

¹⁴ Idem. p. 106.

conceito de mentira em caso de necessidade, o qual constitui um ponto muito delicado para um filósofo moral. Pois se poderiam justificar o roubo, o assassinato e a mentira por necessidade, e ficaria ao juízo de cada um estipular qual teria de se considerar como um caso de necessidade e, ao não existir um critério preciso para determinar isso, se tornam inseguras as regras morais. [...] O único caso em que se está justificado a mentir por necessidade se produz quando me vejo coagido a declarar e estou assim mesmo convencido de que meu interlocutor quer fazer um uso impróprio de minha declaração.¹⁵

Mas, como já vimos, quem apenas se permite refletir sobre possíveis casos em que poderia mentir parece já estar a caminho da mentira, e isso contradiz outra afirmação de Kant:

[...] não reconhece a veracidade como dever em si mesmo, porém reserva para si exceções a uma regra que, em sua essência, não é passível de nenhuma exceção, porque ela nessas [exceções] contradiz-se precisamente a si mesma.¹⁶

Ora, trata-se de aspectos conflitantes. Mas, independente de saber quem dos comentadores está certo, o importante é observar que existe a questão de Kant fazer [ou não] a defesa explícita do dever incondicionado de não mentir, sem exceção e, assim, dele realizar [ou não] a recusa absoluta de um direito de mentir, mesmo por filantropia ou amor à humanidade, significando que ele ordena que

¹⁵ KANT. *Moralphilosophie Collins* ou *Lições de Ética*, p. 448-449. Texto em alemão ainda não localizado.

¹⁶ KANT. *Über ein vermeintes Recht ...* [TP]: „[...] die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an sich selbst anerkenne, sondern sich Ausnahmen vorbehält von einer Regel, die ihrem Wesen nach keiner Ausnahme fähig ist, weil sie sich in dieser geradezu selbst widerspricht.“

deveríamos dizer a verdade até ao assassino, não salvando a vida de um amigo e ser humano.

Porém, no caso, qual a posição de Hegel em relação ao problema citado?

2. A posição dos filósofos sobre mentir

Antes de expor e analisar o que Hegel pensou e defendeu sobre o conceito de mentir, convém citar uma afirmação de Hannah Arendt, a qual declara:

Sigilo e ilusão [*Täuschung*] – o que diplomaticamente é chamado de discrição ou também de ‘arcana imperii’ [os mistérios do governo] – a saber, a falsidade deliberada e o mentir [*Lügen*] descarado, são usados como meios legítimos para alcançar fins políticos desde os primórdios da história documentada. Veracidade [*Wahrhaftigkeit*] nunca se conta entre as virtudes políticas, e a mentira [*Lüge*] valeu sempre um meio legítimo na política. Quem pensa sobre o assunto, pode apenas se surpreender com a pouca atenção que tem sido dada a isso no transcurso de nosso pensamento filosófico e político...¹⁷

Trata-se de protesto contundente, criticando o problema da ilusão ou do engano (*Täuschung*), da falsidade

¹⁷ ARENDT, Hannah. *Wahrheit und Lüge in der Politik: zwei Essays*. München: Piper, 1972. p. 8. [TP]: „Geheimhaltung nämlich und Täuschung – was die Diplomaten Diskretion oder auch ‚arcana imperii‘, die Staatsgeheimnisse, nennen –, gezielte Irreführungen und blanke Lügen als legitime Mittel zur Erreichung politischer Zwecke kennen wir seit den Anfängen der überlieferten Geschichte. Wahrhaftigkeit zählte niemals zu den politischen Tugenden, und die Lüge galt immer als ein erlaubtes Mittel in der Politik. Wer über diesen Sachverhalt nachdenkt, kann sich nur wundern, wie wenig Aufmerksamkeit man ihm im Laufe unseres philosophischen und politischen Denkens gewidmet hat...“.

deliberada (*gezielte Irreführungen*), do mentir descarado (*blanke Lügen*), da falta de veracidade (*Wahrhaftigkeit*), por exemplo, na política. Porém, dizer que o assunto ou problema em questão é algo que recebeu ‘pouca atenção’ na história do pensamento filosófico e político parece desprezar tudo o que Kant afirmou e, como veremos, o que Hegel, por exemplo, disse.

Ora, os conceitos de mentira (*Lüge*) e veracidade (*Wahrhaftigkeit*), junto com os conceitos de honestidade (*Ehrlichkeit*), de probidade (*Redlichkeit*) e de sinceridade (*Aufrichtigkeit*), entre outros, foram muitas vezes apresentados e analisados ao longo da História da Filosofia, cujo resgate total não convém aqui realizar, já que o objetivo principal aqui é examinar principalmente a questão da incondicionalidade [ou não] do *dever*¹⁸ *de dizer a verdade*.

3. A posição de Hegel sobre mentir

Mas, o que Hegel entende por mentira? Ora, para tentar esclarecer isso, cabe citar a passagem hegeliana, das suas *Lições sobre a História da Filosofia*, sobre o chamado “mentiroso” (*Lügende*):

Se alguém confessa que mente, [então] ele mente aí ou ele diz a verdade? Se exige [no caso] uma resposta simples; como a verdade se aplica ao simples, ao uno, com isso o outro torna-se excluído. Quando é perguntado, se ele mente?, ele precisa responder sim ou não. Ao falar, ele diz a verdade, assim contradiz o conteúdo de seu discurso; pois ele confessa sim, de que ele mente. Como ele diz sim ([de que] ele mente),

¹⁸ Hegel, na sua *Filosofia do Direito*, distingue os substantivos alemães *Pflicht* e *Verpflichtung* (obrigação), usados mais no âmbito do “Direito Abstrato” ou “Direito Legal”, do verbo *sollen* (dever) e do substantivo *Sollen* (dever-ser), usados mais na “Moralidade” ou “Direito Moral” e na “Eticidade” ou “Direito Ético”. Trata-se da distinção entre princípios ou regras (1) legais ou jurídicos, (2) morais e (3) éticos ou da vida ética.

assim diz muito mais a verdade; portanto, ele não mente e mente, – de modo que é como se ele estivesse dizendo a verdade contra o que está sendo dito. No entanto, porque a verdade é simples, é exigida uma resposta simples. Mas, uma resposta simples não se deixa dar. Há aqui uma união de dois opostos, da mentira e da verdade (vemos a contradição imediata), que se apresenta em todos os tempos, de diversas formas, e que tem ocupado o ser humano.¹⁹

Sobre “a pergunta acima, se ele fala a verdade quando confessa que mente”, Hegel ainda declara: “ele fala a verdade e mente ao mesmo tempo, e a verdade é esta contradição. Mas uma contradição não é o verdadeiro”²⁰. No caso, convém destacar que, para Hegel, a ação de mentir e a de falar a verdade não podem ocorrer ao mesmo tempo, isto é, ou se mente ou se fala a verdade.

¹⁹ HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. 18/528 [TP]: „[...] *Lügende*. Wenn jemand gesteht, daß er lüge, lügt er da oder sagt er die Wahrheit? Es wird eine einfache Antwort gefordert; als das Wahre gilt das Einfache, das Eine, wodurch das Andere ausgeschlossen wird. Wenn er gefragt wird, ob er lüge, muß er da Ja oder Nein antworten? Wird gesagt, er sage die Wahrheit, so widerspricht dies dem Inhalt seiner Rede; denn er gesteht ja, daß er lüge. Indem er Ja sagt (er lüge), so sagt er ja vielmehr die Wahrheit; lügt also nicht und lügt, - so ist das ebenso, wie wenn er die Wahrheit sagte gegen das, was gesagt wird. Und doch wird, weil die Wahrheit einfach sei, eine einfache Antwort gefordert. Eine einfache Antwort läßt sich nicht geben. Es ist hier eine Vereinigung zweier Entgegengesetzter, des Lügens und der Wahrheit, gesetzt (wir sehen den unmittelbaren Widerspruch), die zu allen Zeiten in verschiedenen Formen wieder aufgekommen ist und die Menschen beschäftigt hat.“

²⁰ HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. 18/528 [TP]: „die obige Frage, ob der wahr rede, der gesteht, daß er lüge: er redet wahr und lügt zugleich, und die Wahrheit ist dieser Widerspruch. Aber ein Widerspruch ist nicht das Wahre“.

Além disso, na *Fenomenologia do Espírito*, de 1806, Hegel já afirma:

"*Cada um deve [soll] falar a verdade.*" - Nesta obrigação [*Pflicht*], enunciada como incondicionada [*unbedingt*], torna-se imediatamente adicionada a condição: *se* ele sabe a verdade. A máxima, com isso, agora declara: *cada um deve dizer a verdade, sempre segundo seu conhecimento e sua convicção* acerca dela. A sã razão, justamente essa consciência ética, que sabe imediatamente o que é justo e bom, esclarecerá também que esta condição já estava de tal modo unida à sua formulação universal tanto que ela sempre assim *entendeu* aquela máxima. Mas, dessa maneira, admite que, de fato, ao enunciar a fórmula já a infringe imediatamente; ela *dizia*: cada um deve falar a verdade; mas ela *entendia* que deve falar segundo seu conhecimento e sua convicção acerca dela; isto é, ela *falava outra coisa do que entendia*; e falar outra coisa do que se entende, chama-se não falar a verdade. A inverdade ou a inabilidade uma vez melhorada agora assim se exprime: *cada um deve falar a verdade segundo seu conhecimento e sua convicção que dela tenha em cada caso*. Mas, com isso, o necessário universal, o válido *em si*, que a sentença queria enunciar, se inverte antes numa completa *contingência*.²¹

²¹ HEGEL. FE. 2002. 3/312 [TP]: "Jeder soll die Wahrheit sprechen." - Bei dieser als unbedingt ausgesprochenen Pflicht wird sogleich die Bedingung zugegeben werden: *wenn* er die Wahrheit weiß. Das Gebot wird hiermit jetzt so lauten: *jeder soll die Wahrheit reden, jedesmal nach seiner Kenntnis und Überzeugung* davon. Die gesunde Vernunft, eben dies sittliche Bewußtsein, welches unmittelbar weiß, was recht und gut ist, wird auch erklären, daß diese Bedingung mit seinem allgemeinen Ausspruche schon so verbunden gewesen sei, daß sie jenes Gebot so *gemeint* habe. Damit gibt sie aber in der Tat zu, daß sie vielmehr schon unmittelbar im Aussprechen desselben dasselbe verletzte; sie *sprach*: jeder soll die Wahrheit sprechen; sie *meinte* aber, er solle sie sprechen nach seiner Kenntnis und Überzeugung davon; d. h. sie *sprach anders als sie meinte*; und

Ora, no caso, Hegel procura mostrar, sobretudo, toda a grande complexidade envolvida na suposta “obrigação” (*Pflicht*), “máxima” (*Gebot*) ou “sentença” (*Satz*) incondicionada (*unbedingt*) de: “*Cada um deve falar a verdade?*” (*Jeder soll die Wahrheit sprechen*). Além disso, logo na sequência, Hegel igualmente afirma:

Com efeito, que se diga a verdade depende do fato contingente de que eu a conheça e de que possa convencer-me dela; e isso não é senão dizer que se deve dizer o verdadeiro e o falso misturados, conforme suceda que alguém os conheça, entenda ou conceba. Essa *contingência do conteúdo* tem a *universalidade* apenas na *forma de uma sentença*, sob a qual se expressa; porém, como sentença ética, ela promete um *conteúdo* universal e necessário e, assim, contradiz a si mesma pela contingência do mesmo [conteúdo]. — Finalmente, se a sentença for melhorada, [dizendo] que *deve* desaparecer a contingência do conhecimento e da convicção acerca da verdade, e que a verdade *deve* também ser *conhecida*, assim isso seria uma máxima que contradiz frontalmente o ponto de partida. Primeiro, a *sã razão* devia ter *imediatamente* a capacidade de enunciar a verdade, mas agora é dito que ela *devia saber* a verdade, isto é, que ela não sabe enunciá-la *imediatamente*. — Considerando do lado do *conteúdo*, então esse é descartado na exigência de que se deve *saber* a verdade; posto que ela se refere ao *saber em geral*: deve-se saber; portanto, o que é exigido é antes

anders sprechen, als man meint, heißt die Wahrheit nicht sprechen. Die verbesserte Unwahrheit oder Ungeschicklichkeit drückt sich nun so aus: *jeder solle die Wahrheit nach seiner jedesmaligen Kenntnis und Überzeugung davon sprechen*. - Damit aber hat sich das allgemein Notwendige, *an sich* Geltende, welches der Satz aussprechen wollte, vielmehr in eine vollkommene *Zufälligkeit* verkehrt.” Tradução alterada de Paulo Meneses, p. 261.

algo que está livre de todo conteúdo determinado. Mas, a fala aqui era de um *conteúdo determinado*, de *uma diferença* na substância ética. Sozinha, essa determinação *imediata* da mesma [substância ética] é um conteúdo tal que se mostra antes como uma completa contingência e, ao ser elevado à universalidade e à necessidade, antes desvanece, assim, o *saber* enunciado como lei²².

Em resumo, para Hegel, apenas poderia haver a obrigação ou o dever incondicionado, sem qualquer exceção, de sempre falar a verdade ou de nunca mentir, caso o ser humano tivesse o respectivo conhecimento e convencimento da verdade. Afinal, somente poderia ter imediatamente a obrigação ou o dever se tem também a

²² HEGEL. FE. 2002. 3/312-313 [TP]: “Denn daß die Wahrheit gesprochen wird, ist dem Zufalle, ob ich sie kenne und mich davon überzeugen kann, anheimgestellt; und es ist weiter nichts gesagt, als daß Wahres und Falsches durcheinander, wie es kommt, daß es einer kennt, meint und begreift, gesprochen werden solle. Diese *Zufälligkeit des Inhalts* hat die *Allgemeinheit* nur an der *Form eines Satzes*, in der sie ausgedrückt ist; aber als sittlicher Satz verspricht er einen allgemeinen und notwendigen *Inhalt* und widerspricht 3/313 so durch die Zufälligkeit desselben sich selbst. - Wird endlich der Satz so verbessert, daß die Zufälligkeit der Kenntnis und Überzeugung von der Wahrheit wegfallen und die Wahrheit auch *genutzt* werden *solle*, so wäre dies ein Gebot, welches dem geradezu widerspricht, wovon ausgegangen wurde. Die gesunde Vernunft sollte zuerst *unmittelbar* die Fähigkeit haben, die Wahrheit auszusprechen, jetzt aber ist gesagt, daß sie sie *wissen sollte*, d. h. sie nicht *unmittelbar* auszusprechen wisse. - Von Seite des *Inhalts* betrachtet, so ist er in der Forderung, man solle die Wahrheit *wissen*, hinweggefallen; denn sie bezieht sich auf das *Wissen überhaupt*: man soll wissen; was gefordert ist, ist also vielmehr das von allem bestimmten Inhalte Freie. Aber hier war von einem *bestimmten Inhalt*, von *einem Unterschiede* an der sittlichen Substanz die Rede. Allein diese *unmittelbare* Bestimmung derselben ist ein solcher Inhalt, der sich vielmehr als eine vollkommene Zufälligkeit zeigte und, in die Allgemeinheit und Notwendigkeit erhoben, so daß das *Wissen* als das Gesetz ausgesprochen wird, vielmehr verschwindet.” Tradução alterada de Paulo Meneses, p. 261-262.

capacidade de enunciar a verdade, mas, para isso, precisa antes saber a verdade.

Sobre isso, é importante esclarecer o suposto imperativo de *veracidade* ou de *veridicidade* (*Wahrhaftigkeit*), pois, o contrário de mentira é o dizer verdadeiro ou o querer-dizer verdadeiro. Ora, para mentir, no sentido estrito e clássico do conceito, é preciso saber a verdade e deformá-la intencionalmente. No caso, mentira é o nome dado às afirmações ou negações falsas ditas por alguém que sabe de tal falsidade e que espera que seus ouvintes acreditem nos dizeres.²³ Assim, querer mentir é propriamente querer enganar, isto é, ao mentir alguém sempre vai querer enganar de forma intencional e consciente o outro, por exemplo, sabendo o que altera ou omite da verdade.

Contudo, diante disso, como saber se a permissão de mentir ou recusar a verdade seria ou não cometer um crime antes mesmo do assassino cometer o crime dele? Como saber, então, como Kant inclusive cogita, de que ao falar a verdade estaria até mesmo talvez evitando o crime, dado que meu amigo teria antes fugido do ambiente da casa onde tinha de escondido?²⁴

²³ Cf. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Mentira>

²⁴ Kant afirma: “É, pois, possível que, após teres honestamente respondido com um sim à pergunta do assassino sobre a presença em tua casa da pessoa por ele perseguida, esta se tenha ido embora sem ser notada, furtando-se assim ao golpe do assassino e que, portanto, o crime não tenha ocorrido; mas se tivesses mentido e dito que ela não estava em casa e tivesse realmente saído (embora sem teu conhecimento) e, em seguida, o assassino a encontrasse a fugir e levasse a cabo a sua ação, poderias com razão ser acusado como autor da sua morte, pois se tivesses dito a verdade, tal como bem a conhecias, talvez o assassino, ao procurar em casa o seu inimigo, fosse preso pelos vizinhos que acorreram, e ter-se-ia impedido o crime. Quem, pois, mente, por mais bondosa que possa ser a sua disposição, deve responder pelas consequências, mesmo perante um tribunal civil, e por ela se penitenciar, por mais imprevisas que essas consequências possam também ser;” (KANT, Immanuel. *Sobre*

Ora, sobre isso, Hegel fala sobre “mentir” (*lügen*) e “mentira consciente” (*bewußte Lüge*) e dos conceitos de “engano” ou “impostura” (*Betrug*) [ou enganar (*betriegen*)] e “ilusão” (*Täuschung*) [ou iludir (*täuschen*)], lembrando mesmo da então famosa pergunta, formulada já na época de Kant, a saber: – se era permitido iludir [ou enganar] um povo (*ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen*).

4. Governo Não-Livre ou Despotismo e Ilusão ou Engano (*Täuschung*)

Sobre isso²⁵, inicialmente cabe destacar que já em Iena, na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, já antes de 1807, Hegel critica os déspotas ou o despotismo, sobretudo os assim denominados “déspotas opressores”, que “humilham e oprimem”, “iludem” ou “enganam” (*täuschen*) o seu povo, isto é, que produzem a “ilusão do povo” (*Volkstäuschung*), o “engano” (*Betrug*), a “estupidez e confusão do povo”. Cabe destacar, inclusive, que o autor associa ao viés despótico também o então “sacerdócio enganador” (*betrügenden Priesterschaft*), a “impostura” ou a “enganação de um sacerdócio” (*Betrugs einer Priesterschaft*) e/ou o “engano dos sacerdotes” (*Pfaffenbetrug*), tendo, no caso, os termos *Täuschung* e *Betrug* a acepção de ilusão, engano, impostura, intrujice, fraude, embuste, burla, logro, trapaça, tramoia²⁶. Trata-se do problema de induzir alguém em erro ou de

um Suposto Direito de mentir por Amor à Humanidade. Texto em alemão não será citado.).

²⁵ O presente subcapítulo é praticamente a reprodução de parte de minha tese, aqui adaptado ao tema em questão.

²⁶ O Dicionário Houaiss (2009) expõe longa lista de sinônimos de “enganar”, a saber: “blefar, burlar, calotear, defraudar, disfarçar, embaçar, embromar, embulhar, embustear, empulhar, engambelar, engodar, engrupir, falsear, fingir, fintar, fraudar, iludir, ilusionar, intrujar, lograr, ludibriar, mentir, tapear, trair, velhaquear”.

enganá-la, buscando, por exemplo, como fim manter ou aumentar seu poder sobre a pessoa²⁷.

Mas, o aspecto mais nítido da crítica de Hegel é a possibilidade de engano, de ilusão, de quem procura iludir ou enganar e, com isso, vir a “oprimir”, ser um “opressor”, provocar a “opressão” de alguém ou do povo. Assim, em Hegel, se existe o engano ou a ilusão de certo povo desencadeado, por exemplo, pela impostura ou enganação de alguém, por agentes impostores ou enganadores, que podem ou não conspirar com déspotas ou o despotismo para oprimir, então cabe reagir e criticar tal realidade de “dominação” das chamadas “massas” ou “multidões”²⁸. Ora, sobre isso, na já citada *Fenomenologia do Espírito*, ele inclusive afirma:

Aquela massa é vítima da impostura [ou engano = *Betrugs*] de um sacerdócio, que leva a termo sua vaidade ciumenta de permanecer sozinho na posse do discernimento, assim como em seus próprios interesses ulteriores, e que, ao mesmo tempo, conspira com o despotismo.²⁹

Destaca-se, no caso, a questão de alguém, com respectivo discernimento, promover o não discernimento alheio. Na sequência, consta outra afirmação e definição importante:

²⁷ R.: *unterdrückenden Despoten; Erniedrigen und Unterdrücken; täuschen; Volkstäuschung; Betrug; Dummheit und Verwirrung des Volks; betrügenden Priesterschaft; Betrugs einer Priesterschaft; Pfaffenbetrug.*

²⁸ R.: *unterdrücken, Unterdrücker, Unterdrückung, Beherrschung, Massen, Mengen.*

²⁹ HEGEL. *FE*. 2002. p. 374 [TP]: 3/401: „Jene Masse ist das Opfer des Betrugs einer *Priesterschaft*, die ihre neidische Eitelkeit, allein im Besitze der Einsicht zu bleiben, sowie ihren sonstigen Eigennutz ausführt und zugleich mit dem *Despotismus* sich verschwört“.

[O despotismo] é a unidade sintética, carente-de-conceito, do reino real e desse reino ideal – uma essência inconsistente e estranha – que está situada acima do discernimento mau da multidão e da intenção má dos sacerdotes, e também unifica ambas em si, [e assim] extrai da estupidez e confusão do povo, por meio do sacerdócio impostor [ou enganador = *betriigenden*], e desprezando ambos, a vantagem da dominação tranquila e da implementação de seus desejos e caprichos [ou arbítrios], mas é, ao mesmo tempo, o mesmo embotamento do discernimento, a igual superstição e erro.³⁰

No caso, ocorrem os conceitos de “discernimento mau da multidão”, associado ao de “estupidez e confusão do povo”, de “embotamento do discernimento”, “superstição e erro”, que permitem ao sacerdócio enganador e, sobretudo, ao déspota, com “intenção má”, uma “dominação tranquila” e, assim, a “implementação de seus desejos e arbítrios”. Trata-se de crítica hegeliana extremamente importante e, infelizmente, atual, pois os agentes de ilusão, engano ou impostura podem, hoje, até serem diferentes, em parte, daqueles dos tempos de Hegel, mas a prática ou o objetivo é ainda recorrente. Além disso, convém aqui se lembrar da “luta do Iluminismo [ou do Esclarecimento = *Aufklärung*] contra a superstição”, versus a ilusão, o engano, contra o chamado “tecido de superstições, preconceitos e erros” etc.,

³⁰ HEGEL. *FE*. 2002. p. 374 [TP]: 3/401: „der [*Despotismus*] als die synthetische begrifflose Einheit des realen und dieses idealen Reichs – ein seltsam inkonsequentes Wesen – über der schlechten Einsicht der Menge und der schlechten Absicht der Priester steht und beides auch in sich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betrügenden Priesterschaft, beide verachtend, den Vorteil der ruhigen Beherrschung und der Vollführung seiner Lüste und Willkür zieht, zugleich aber dieselbe Dumpfheit der Einsicht, der gleiche Aberglaube und Irrtum ist“.

luta própria da Modernidade, aspecto que Hegel como poucos compartilha³¹.

Para tal, segundo Hegel, convém sempre lutar contra “a vontade do sacerdócio embusteiro [ou enganador = *betrügenden Priesterschaft*] e do déspota opressor”, que era então “objeto imediato do agir [do Iluminismo]”, pois realmente se deve esclarecer os “preconceitos e erros”, arrancar das “mãos da intenção má a realidade e o poder de seu engano [*Betrugs*], cujo reino tem seu *terreno* e *material* na consciência carente-de-conceito da massa” ou, então, “na consciência *simples*”³². Ora, além disso, ele fala que é “uma perversão exercida por sacerdotes fanáticos, por déspotas devassos, com a ajuda de serviçais pagos, que humilham e oprimem, para se ressarcir de sua humilhação, inventando desgraças inomináveis para a humanidade enganada [*betrogenen Menschheit*]”³³. Portanto, conforme o autor, muita “perversão” e “desgraça”, muitos “preconceitos e erros” foram ou são inventados e exercidos, entre outros, por sacerdotes e/ou déspotas, que “humilham e oprimem” os seus fiéis e/ou súditos/cidadãos, com “o poder [ou a força] de seu engano [*Betrugs*]”, criando realmente uma

³¹ R.: *schlechten Einsicht der Menge; Dummheit und Verwirrung des Volks; Dumpfheit der Einsicht; Aberglaube und Irrtum; schlechten Absicht; ruhigen Beherrschung; Vollführung seiner Lüste und Willkür; Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben; Gewebe von Aberglauben, Vorurteilen und Irrtümern.*

³² HEGEL. FE. 2002. p. 375 [TP]: 3/401-402: „Der Wille der betrügenden Priesterschaft und des unterdrückenden Despoten ist daher nicht unmittelbarer Gegenstand ihres Tuns [...] Vorurteilen und Irrtümern entreißt, windet sie der schlechten Absicht die Realität und Macht ihres Betrugs aus den Händen, deren Reich an dem begrifflosen Bewußtsein der allgemeinen Masse seinen *Boden* und *Material*, [...] an dem *einfachen* Bewußtsein“.

³³ HEGEL. FE. 2002. p. 265 [TP]: 3/280-281: „eine [gehandhabte Verkehrung] von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfundene und zum namenlosen Elende der betrogenen Menschheit“.

“humanidade enganada [ou iludida]” (*betrogenen Menschheit*)³⁴.

Sobre isso, devido à possível existência de enganadores, opressores, que enganam, oprimem, fica manifesto o grande problema da possibilidade de enganar/iludir alguém ou o povo ou, antes, os estamentos, as corporações, as famílias ou, enfim, a todos. Eis a razão pela qual, sobre tal problema, já na *Fenomenologia do Espírito*, em 1807, Hegel afirma a questão intrigante que o acompanha ao longo de toda a sua vida, a saber:

Quando foi formulada a pergunta geral *se era permitido enganar [ou iludir] um povo [ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen]*, a resposta de fato precisaria ser que a questão não serve, porque nisso é impossível enganar [ou iludir] um povo [*weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen*]. – Sem dúvida, é possível em algum caso vender latão por ouro, passar dinheiro falso por verdadeiro, pode ser que muitos aceitem uma batalha perdida como ganha, e é possível conseguir que se acredite por algum tempo em outras mentiras [*Lügen*] sobre coisas singulares e acontecimentos isolados; mas, no saber da essência, em que a consciência tem a *certeza* imediata *de si mesma*, está descartado completamente o pensamento do engano [ou ilusão] [*Gedanke der Täuschung*].³⁵

³⁴ R.: *Verkehrung, Elend, Vorurteilen und Irrtümern, Erniedrigen und Unterdrücken, die Macht ihres Betrugs, betrogenen Menschheit*.

³⁵ HEGEL. *FE*. 2002. p. 380 [TP]: 3/408: „Wenn die allgemeine Frage aufgestellt worden ist, *ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen* 13) {Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften, von d'Alembert angeregt, von Friedrich II. ausgeschrieben}, so müßte in der Tat die Antwort sein, daß die Frage nichts tauge, weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen. – Messing statt Goldes, nachgemachte Wechsel statt echter mögen wohl einzeln verkauft, eine verlorene Schlacht als eine gewonnene mehreren aufgehetet und sonstige Lügen über sinnliche Dinge und einzelne Begebenheiten auf eine Zeitlang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewußtsein die

Ora, Hegel repete a mesma questão e resposta, em 1820/21, na sua *Filosofia do Direito*, reiterando as afirmações apresentadas na *Fenomenologia do Espírito*:

Um grande espírito [*großer Geist*] submeteu à resposta pública a questão *se era permitido enganar [ou iludir] um povo [ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen]* {Frederico II, por sugestão de d'Alembert*, propôs, em 1778, a questão para a Academia de Berlim[: *s'il peut être utile de tromper un peuple?*]}. Precisar-se-ia responder que um povo [*ein Volk*] não se deixa enganar [ou iludir] [*sich nicht täuschen lassen*] a propósito de seu fundamento substancial, de sua *essência* e do caráter determinado de seu espírito, mas sobre a maneira como ele sabe isso e julga segundo essa maneira suas ações, seus acontecimentos etc. — ele é enganado [ou iludido] [*getäuscht*] *por si mesmo*.³⁶

Hegel, nas duas passagens, expõe exatamente as mesmas palavras, a saber: “*ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen*”, ressaltando nos dois textos a impossibilidade de

unmittelbare *Gewißheit seiner selbst* hat, fällt der Gedanke der Täuschung ganz hinweg“.

³⁶ HEGEL. *FD*. 2010. § 317 A, p. 291: 7/485: „Ein großer Geist hat die Frage zur öffentlichen Beantwortung aufgestellt, *ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen* 99)* {Friedrich II.; Preisfrage der Berliner Akademie von 1778, von d'Alembert angeregt[: *s'il peut être utile de tromper un (le) peuple?*]}. Man mußte antworten, daß ein Volk über seine substantielle Grundlage, das *Wesen* und bestimmten Charakter seines Geistes sich nicht täuschen lasse, aber über die Weise, wie es diesen weiß und nach dieser Weise seine Handlungen, Ereignisse usf. beurteilt, — *von sich selbst* getäuscht wird“.

* Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783) foi filósofo, matemático e físico francês, que editou, em 1772, com Denis Diderot, a *Encyclopédie*, a primeira enciclopédia publicada na Europa. Segundo consta, em 22.09.1777, em uma carta ao rei da Prússia, Friedrich II, escreveu: «Des questions très intéressantes et très utiles, celle-ci par exemple: S'il peut être utile de tromper le peuple?».

um povo, se for povo, ser enganado ou iludido a respeito de seu fundamento substancial, da essência e do caráter determinado de seu espírito, no saber da essência, em que a consciência tem a certeza imediata de si mesma³⁷; mas afirma que o suposto povo pode ser enganado ou iludido a respeito do modo como ele sabe desse espírito e, assim, como aprecia as suas ações, os acontecimentos etc. Por isso, para evitar o engano, a ilusão, segundo consta na *Fenomenologia do Espírito*, urge que os membros ou cidadãos do Estado, por exemplo, participem ou tomem consciência da vida pública, pois, de tal modo, a “consciência-de-si [ou a autoconsciência – *Selbstbewußtsein*] universal” não se deixará enganar ou iludir; isto é, para Hegel, “essa consciência-de-si [ou autoconsciência] universal não deixa que a defraudem [ou a enganem – *betrügen*] na [sua] *efetividade* pela *representação* da obediência sob leis *dadas por ela mesma*”³⁸. Afinal, por ser algo dado ou posto pela própria autoconsciência, com respectiva consciência, enquanto povo, não é possível o engano ou a ilusão por outrem.

Em suma, enquanto “leis autodadas” ou “dadas por ela mesma”, a “obediência” a elas envolve respectivo “assentimento” ou “consentimento”, com atinente saber e querer, inclusive enquanto “vontade universal” ou “vontade

³⁷ Cf. MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. 1985. p. 148: “Querer fazer desta essência algo estranho à consciência e fabricado por impostores – quando é o que há de mais próprio da consciência – é não saber o que diz. Como pode haver impostura onde a consciência tem de modo imediato sua verdade e certeza de si mesma? Onde, ao produzir seu objeto, nele se encontra?”.

³⁸ HEGEL. *FE*. 2002. p. 404-405 [TP]: 3/434: „Dieses [allgemeines Selbstbewußtsein] läßt sich dabei nicht durch die *Vorstellung* des Gehorsams unter *selbstgegebenen* Gesetzen, die ihm einen Teil zuwiesen, noch durch seine *Repräsentation* beim Gesetzgeben und allgemeinen Tun um die *Wirklichkeit* betrügen“.

efetiva verdadeira”³⁹. Afinal, segundo Hegel, “não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento [ou no consentimento – *Einwilligung*] tácito ou representado, mas é a vontade universal real”, uma “vontade efetiva verdadeira, como essência consciente-de-si [ou autoconsciente – *selbstbewußt*]”⁴⁰.

Contudo, o problema é quando a “liberdade absoluta se eleva ao trono do mundo sem que poder algum lhe possa opor resistência”⁴¹ e, assim, “*todos os outros singulares* estão excluídos da *totalidade* desse ato, e nele só têm uma participação limitada”⁴². Trata-se, assim, do problema da centralização do poder ou do viés despótico de um mero ato individualista, que nega, assim, o viés organizacional, a articulação orgânica que um Estado deve ter, instituindo a “substância indivisa”⁴³, em que “não se deixa chegar à realidade da articulação orgânica”, pois, pelo contrário, “tem por fim manter-se na continuidade indivisa” ou, então, “na universalidade fria, simples e inflexível, e na rigidez dura, discreta e absoluta”⁴⁴.

³⁹ R.: *selbstgegebenen Gesetzen, Geborsams, Einwilligung, allgemeiner Wille, wahrhafte wirkliche Wille*.

⁴⁰ HEGEL. FE. 2002. p. 402 [TP]: 3/432-343: „ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentierte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Wille, [...] wahrhafte wirkliche Wille soll er sein, als *selbstbewußtes Wesen*“.

⁴¹ HEGEL. FE. 2002. p. 403: 3/433: „absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte“.

⁴² HEGEL. FE. 2002. p. 405: 3/435: „Dadurch aber sind *alle anderen Einzelnen* von dem *Ganzen* dieser Tat ausgeschlossen und haben nur einen beschränkten Anteil an ihr“.

⁴³ HEGEL. FE. 2002. p. 403: 3/433: „ungeteilte Substanz“.

⁴⁴ HEGEL. FE. 2002. p. 405: 3/436: „nicht zu der Realität der organischen Gliederung kommen läßt und in der ungeteilten Kontinuität sich zu erhalten den Zweck hat, [...] in die einfache, unbiegsame, kalte Allgemeinheit und in die diskrete, absolute, harte Sprödigkeit“.

Porém, segundo Hegel, a “organização das massas espirituais”, da “multidão das consciências individuais”⁴⁵, requer no Estado uma “articulação orgânica”, a fim de que formem realmente um “povo” (*Volks*), uma união de membros, não uma mera “multidão” ou “massa” de indivíduos, apenas agregados, por exemplo, mediante um simples ato despótico ou de força⁴⁶. Isso se mostra, entre outros, como uma crítica à Revolução Francesa⁴⁷, a qual é exposta e questionada por Hegel da seguinte forma nas suas *Lições sobre a Filosofia da História*:

Ele [o cidadão] precisa participar como tal da decisão, não somente pelo voto isolado [ou singular] [...]. O discernimento, que todos devem compartilhar, precisa ser motivado nos indivíduos por meio do *discurso*. [...] É por isso que na Revolução Francesa nunca a constituição republicana se concretizou como uma democracia, e a tirania, o despotismo levantou sua voz sob a máscara da liberdade e da igualdade.⁴⁸

⁴⁵ HEGEL. *FE*. 2002. p. 407: 3/438: „die Organisation der geistigen Massen [...] die Menge der individuellen Bewußtsein“.

⁴⁶ R.: *Organisation der geistigen Massen; Menge der individuellen Bewußtsein; organischen Gliederung; Volks; Menge; Masse*.

⁴⁷ Sobre isso, cabe ver: RITTER, J. *Hegel et la Révolution Française*. 1970, p. 5-64; RITTER, J. “Hegel und die französische Revolution”. 1969. p. 183-233.; HABERMAS, J. “Hegels Kritik der französischen Revolution”. 1967. p. 89-107; BICCA, L. “A Revolução Francesa na filosofia de Hegel”. 1988. p. 49-60.

⁴⁸ HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. [FP]: 12/312: „Er muß an der Entscheidung als solcher teilnehmen, nicht durch die einzelne Stimme bloß [...] Die Einsicht, zu der sich alle bekehren sollen, muß durch Erwärmung der Individuen vermittelt der *Rede* hervorgebracht werden. [...] In der Französischen Revolution ist deshalb niemals die republikanische Verfassung als eine Demokratie zustande gekommen, und die Tyrannei, der Despotismus erhob unter der Maske der Freiheit und Gleichheit seine Stimme“.

Trata-se, mais uma vez, da crítica ao teor despótico ou tirânico, em que um, alguns ou vários governam, segundo o seu capricho ou arbitrariedade, independente das leis ou regras éticas. Hegel, em contrapartida, zela pela participação de todos os membros do povo, não só pelo voto ou pela voz singular, e busca o discernimento de todos, que pode ser motivado pelo discurso, pela fala ou imprensa. Isso porque “povo”, para ele, enquanto comunidade política, difere de mera “multidão”, de “massa” e/ou de uma simples “pluralidade”⁴⁹ desarticulada, sem qualquer viés organizacional, de articulação ou de vínculo orgânico⁵⁰.

Assim, segundo Hegel, o Estado não é um simples agregado de pessoas privadas, mas um organismo vivo, que apenas vem a se consolidar “na vida de um povo” ou, então, como “força de todo o povo”⁵¹. Tal conjunto importante de dados já se encontra exposto e analisado na sua *Fenomenologia do Espírito*, mostrando realmente ser uma obra “rica, complexa, original” e “genial”⁵², mas a apresentação mais sistemática do seu conceito de povo e de Estado ocorre na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e, sobretudo, na *Filosofia do Direito*.

⁴⁹ R.: *Volks; Menge; Masse; Vielheit*.

⁵⁰ Cf. ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. 2008. p. 213. “Ele [Hegel] rechaça de saída, como Aristóteles e Cícero, o conceito de simples “multidão”.”

⁵¹ HEGEL. *FE*. 2002. p. 250-251. 3/264 „in dem Leben eines Volks“; „Macht des ganzen Volks“.

⁵² BOURGEOIS, B. “O sentido do político na *Fenomenologia do Espírito*”. 2004. p. 319. “o livro sem dúvida mais genial de Hegel, [...] [é] a *Fenomenologia do Espírito*”. VAZ, H. C. L. “Apresentação”. In: MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. 1985. p. 5: “Rica, complexa, original, a *Fenomenologia* [...]”.

6. O conceito hegeliano de iludir e enganar (*täuschen - betrogen*) na *Filosofia do Direito*

Ora, no § 140 A, da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma:
 [...] agir mal e com uma má consciência moral não é ainda a *hipocrisia*; nessa se acrescenta a determinação formal da inverdade, que é afirmar inicialmente *para o outro o mal* enquanto *bom* e, de maneira geral, apresentar-se exteriormente como bom, consciencioso, piedoso e semelhantes, o que, dessa maneira, é apenas um artifício de enganação [*Kunststück des Betrugs*] *para outros*.⁵³

No caso, o autor relaciona o processo de enganar (*betrogen*) ou de enganação (*Betrugs*) com a questão de mentir de forma consciente ou deliberada.

Depois, no § 236 da *Filosofia do Direito*, Hegel fala que toda pessoa, sujeito e/ou cidadão, enquanto parte do “público” (*Publikum*), possui o “direito de não vir a ser enganado” (*Recht, nicht betrogen zu werden*)⁵⁴. Assim, retoma-se ou reitera-se o conteúdo acima sobre enganar/iludir.

Na “Lição” de 1818/19, registrada por Carl Gustav Homeyer, fala-se da possibilidade do povo ou da opinião pública se iludir:

A opinião pública está vinculada imediatamente com a liberdade de imprensa. O meio de formação dos estamentos [e] da opinião pública [está vinculado] então também com assembleias que sejam públicas.

⁵³ HEGEL. *FD*. 2010. § 140 A. p. 153: 7/266-267 „Böse aber und mit bösem Gewissen handeln ist noch 7/267 nicht die *Heuchelei*; in dieser kommt die formelle Bestimmung der Unwahrheit hinzu, das *Böse* zunächst *für andere* als *gut* zu behaupten und sich überhaupt äußerlich als gut, gewissenhaft, fromm u. dgl. zu stellen, was auf diese Weise nur ein Kunststück des Betrugs *für andere* ist“.

⁵⁴ HEGEL. *FD*. 2010. § 236. p. 219: 7/384 „Publikum [...] Recht, nicht betrogen zu werden“.

Sem isso, [há] pouco conhecimento do Estado e desses assuntos. – Senão, a tagarelice [transforma-se] no certo ou ainda no universal. Liberdade de imprensa [é] substituta para participar enquanto estamento. Coisa principal 1. direito de também falar [e] 2. os princípios universais para o conhecimento universal. A opinião pública pode se iludir [*täuschen*] e ser seduzida. O governo e os estamentos precisam poder tanto respeitar quanto desprezar a opinião pública. Instrução política [ocorre] principalmente através da assembleia estamental.⁵⁵

Na “Lição” de 1819/20, editada por Dieter Henrich, as quatro ocorrências do conceito de liberdade de imprensa também são todas em um único parágrafo, mas não numerado. Ora, primeiro, consta que “a opinião pública vincula-se ao que se chama liberdade de imprensa”; em seguida, afirma-se: “Na medida em que no Estado estão presentes estamentos, assim já foi lembrado que aqui se tem de tirar da massa universal pensamentos e instrução. O restante tem, então, menos significado”⁵⁶. De fato, a opinião pública e a liberdade de imprensa estão diretamente

⁵⁵ HEGEL. *LFD 1818/19, Homeyer*. 1973. § 129 A. p. 337 [TP]: „Die öffentliche Meinung hängt mit der Preßfreiheit unmittelbar zusammen. Die Stände Bildungsmittel der öffentlichen Meinung also auch Versammlungen öffentlich. Ohnedem wenig Kenntniß des Staates und dessen Angelegenheiten. – Sonst Geschwätz ins blau oder doch ins Allgemeine. Preßfreiheit Ersatz für Teilnahme als Stand. Hauptsache 1, Recht auch mitzusprechen 2, die allgemeinen Grundsätze zu allgemeiner Kenntniß. Die öffentliche Meinung kann sich täuschen und verführt werden. Die Regierung und Stände müssen die öffentliche Meinung sowohl achten als verachten können. Politische Unterrichtung hauptsächlich durch Ständeversammlung“.

⁵⁶ HEGEL. *LFD 1819/20, Henrich*. 1983. p. 273-274 [TP]: „Mit der öffentlichen Meinung hängt das zusammen, was man Preßfreiheit nennt. Insofern im Staate Stände vorhanden sind, so wurde schon erinnert, daß man hier aus der allgemeinen Masse Gedanken und Belehrung zu schöpfen hat. Das übrige ist dann weniger bedeutend“.

vinculadas, inclusive na questão de promover a instrução ou o discernimento. Depois disso, afirma-se:

Difícil é dar leis que sejam completamente determinadas no que respeita à liberdade de imprensa. A liberdade de imprensa é inicialmente um direito formal, de poder expressar seus pensamentos, suas opiniões. A imprensa é o enorme meio para falar através de longas distâncias com toda a multidão. O direito formal de expressar o que se quer contém igualmente uma pretensão para agir. Portanto, precisa haver leis contra a difamação, contra incitações ao crime e similares. Outra coisa é, então, que os princípios podem ser envenenados por doutrinas e, especialmente, também pela imprensa. A população ruim se deixa facilmente persuadir, e essas razões, que se movem no sentimento, são fáceis de encontrar. Por insultos venenosos, por acusações sem cessar pode, além disso, o governo ser abalado e vir a ser arruinado. Mas a disposição de espírito é agora no Estado algo essencial, a qual, de uma parte, é produzida pelas instituições, mas, por outra parte, pode também ser abalada mediante maus arrazoados.⁵⁷

⁵⁷ HEGEL. *LFD 1819/20, Henrich*. 1983. p. 273-274 [TP]: „Schwer ist es, Gesetze zu geben, die hinsichtlich der Preßfreiheit vollkommen bestimmt sind. Die Preßfreiheit ist zunächst ein formelles Recht, seine Gedanken, seine Meinungen aussprechen zu dürfen. Die Presse ist das ungeheure Mittel, durch weite Entfernungen mit der ganzen Menge zu sprechen. Das formelle Recht, auszusprechen, was man will, enthält zugleich einen Anspruch auf Handlungen. Es müssen also Gesetze gegen Verleumdungen, gegen Aufrufe zu Verbrechen u. dgl. vorhanden sein. Ein weiteres ist dann, daß durch die Lehren und namentlich auch durch die Presse die Grundsätze vergiftet werden können. Der schlechte Pöbel läßt sich leicht überreden, und solche Gründe, die sich an die Empfindung wenden, sind leicht aufzufinden. Durch giftiges Schimpfen, durch Vorwürfe ohne Unterlaß kann ferner die Regierung wankend gemacht und untergraben werden. Die Gesinnung ist nun aber im Staate ein Wesentliches, welches einerseits durch die Institutionen

Trata-se de aspectos já mencionados, mas convém destacar o problema de que a “populaça”, não exatamente o “povo”, se deixa facilmente persuadir, enganar ou iludir por “maus arrazoados”⁵⁸, o que é uma questão que Hegel já apresenta e analisa desde a *Fenomenologia do Espírito*, como vimos acima. Em síntese, reiterando o que já afirmamos, para Hegel, povo, que faz devido jus ao conceito de povo, não se deixa enganar ou iludir.

Ora, nos *Escritos de Berlim*, consta ainda a seguinte frase: “Mentira belga [*Belgische Lüge*]; – o que se pode pedir ao seu público. (Liberdade de imprensa – se é permitido iludir [ou enganar = *täuschen*] o povo)”, remetendo ao problema visto acima; além disso, ao mesmo tempo, se afirma: “Liberdade de imprensa: Em Berlim, pela censura não foram permitidos escritos para esclarecer a contagiosidade da cólera”⁵⁹. Tal frase parece até uma suposta ironia do destino, pois, em 1831, como consta, Hegel morre de cólera. Caso tivesse havido mais publicidade e liberdade de imprensa, em Berlim, teria havido mais escritos e informações sobre a doença, esclarecendo apropriadamente o povo, o que poderia ter controlado novos focos e evitado a contaminação de muitos cidadãos, inclusive do próprio Hegel.

Além disso, no § 319 da *Filosofia do Direito*, Hegel afirma que a publicidade das assembleias estamentais, na medida em que “expressa o discernimento sólido e culto

hervorgebracht wird, andererseits aber auch wankend gemacht werden kann durch böses Raisonement“.

⁵⁸ R.: *Verleumdungen; Aufrufe zu Verbrechen; Pöbel; Volks; böses Raisonement*.

⁵⁹ HEGEL. *Berliner Schriften*. 2000. [TP]: 11/570: „Belgische Lüge; – was man seinem Publikum bieten kann. (Preßfreiheit – ob es erlaubt, das Volk zu täuschen). [...] Preßfreiheit: In Berlin werde von der Zensur nicht erlaubt, Schriften herauszugeben, die sich gegen die Kontagiosität der Cholera erklären“.

sobre os interesses do Estado”, no caso, “deixa aos demais dizer o menos significativo”, isto é, assim, “lhes é tirada a opinião de que tal dizer seja de peculiar importância e eficácia”, pois cai, antes, “na indiferença e no desprezo face ao discurso superficial e odioso, ao que logo se rebaixa necessariamente”⁶⁰. Ora, Hegel declara, com isso, que a imprensa pode (ou mediante a imprensa se pode) expressar ou externar “discurso superficial e odioso”⁶¹, que requer, contudo, quando não envolver “importância e eficácia”⁶², apenas “indiferença e desprezo”⁶³. De fato, sem dúvida, a comunicação pode envolver diversos tipos e níveis de externalização.

Entretanto, para a questão da “indiferença” e do “desprezo”, segundo consta, precisa haver “*gediegene und gebildete Einsicht*”, isto é, um “discernimento sólido e culto”⁶⁴ ou elevada cultura. Por isso, o Estado deve garantir a comunicação, a publicidade ou publicização da informação, a fim de desenvolver uma apropriada ou a melhor formação ou cultura. Em Hegel, havendo adequada cultura ou

⁶⁰ HEGEL. *FD*. 2010. § 319. p. 293: 7/486: „in der Öffentlichkeit der Ständeversammlungen begründet ist – in letzterem, insofern sich in diesen Versammlungen die gediegene und gebildete Einsicht über die Interessen des Staats ausspricht und anderen wenig Bedeutendes zu sagen übrig läßt, hauptsächlich die Meinung ihnen benommen wird, als ob solches Sagen von eigentümlicher Wichtigkeit und Wirkung sei; – ferner aber in der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen seichtes und gehässiges Reden, zu der es sich notwendig bald heruntergebracht hat“.

⁶¹ HEGEL. *FD*. 2010. § 319. p. 293: 7/486: „seichtes und gehässiges Reden“.

R.: *seichtes und gehässiges Reden*.

⁶² HEGEL. *FD*. 2010. § 319. p. 293: 7/486. R.: *Wichtigkeit und Wirkung*.

⁶³ HEGEL. *FD*. 2010. § 319. p. 293: 7/486: „Gleichgültigkeit und Verachtung“.

R.: *Gleichgültigkeit und Verachtung*.

⁶⁴ HEGEL. *FD*. 2010. § 319. p. 293: 7/486: „gediegene und gebildete Einsicht“.

discernimento culto, pode vir a ser noticiado pela imprensa até mesmo o discurso mais superficial e odioso, pois isso não afetará a opinião pública, mas, antes, ela reagirá com indiferença e desprezo diante do que é “menos significativo” ou de “menor importância” (*wenig Bedeutendes*). Trata-se, a princípio, da tese hegeliana de que o povo não se deixa iludir ou enganar, como vimos, ao analisar a questão se é permitido [ou, mesmo, possível] iludir ou enganar um povo.

7. Considerações Finais

Em Hegel, o cidadão ou o povo deve ser bem informado sobre as questões de ordem pública, pois quando informado ele não se deixa enganar ou iludir. Mas, afinal, sabemos que alguém ou um suposto povo encontra-se devidamente culto ou informado, quando ele não se deixa mais iludir ou enganar ou, então, só podemos saber que não está devidamente culto ou informado quando se deixa iludir ou enganar?

Sobre isso, vimos especialmente o problema da possibilidade ou não de enganar/iludir seja de um indivíduo, uma família, uma corporação, uma sociedade, um povo, uma nação e/ou um Estado. Trata-se de uma preocupação hegeliana presente já no texto da *Fenomenologia do Espírito*, de 1806-1807, como também, depois, na *Filosofia do Direito*, de 1820-1821, vinculando tal prática, sobretudo, com indivíduos ou governos despóticos, que usam e abusam da falta de informação, de esclarecimento e/ou de “formação” ou “cultura” (*Bildung*) para gerar mais e mais “dominação” (*Beherrschung - Herrschaft*), “servidão” (*Knechtschaft*) e/ou até “escravidão” (*Sklaverei*).

Assim, em Hegel, unem-se os conceitos de “discernimento culto”, de “opinião culta”, de “consciência culta”, de “vontade culta”, de “homem ou ser humano culto”, de “povo culto”, de “nação culta”, de “humanidade culta” etc., todos vinculados ao conceito de “publicidade”,

no caso, enquanto “meio de formação/cultura”. Ora, no § 319, a publicidade é vinculada diretamente com o conceito de “liberdade de comunicação pública” e, no § 319 A, com o de “liberdade de imprensa”, expostos sobretudo como “meio” de “elevar” ou “aprimorar” o “grau de formação/cultura”, tanto dos indivíduos (enquanto pessoas, sujeitos, membros de uma família, de uma sociedade e de um Estado [isto é, enquanto cidadãos]), quanto dos povos, das nações e/ou da humanidade⁶⁵. Assim, mostra-se como a comunicação ou a imprensa, nas suas diversas formas ou mídias, é e/ou pode ser efetivamente um meio de formação/cultura. Trata-se da vinculação direta entre os principais conceitos da minha pesquisa, isto é: “liberdade”, “saber”, “querer”, “iludir-enganar”, “publicidade”, “[meio de] formação/cultura”, “mediação”, “suprassunção”, “liberdade de comunicação pública” ou “liberdade de imprensa”⁶⁶.

Resumindo, sobre o suposto “dever de dizer a verdade” (*Pflicht die Wahrheit zu sagen*), que seria [ou não] incondicionado, sem exceção, segundo Kant, Hegel também defende que se deveria zelar pela veracidade (*Wahrhaftigkeit*), mas mostra que o pretense “dever” ou, antes, a suposta “obrigação” (*Pflicht*) não pode ser tomada de forma incondicional (*unbedingt*), pois isso envolve, entre outros, por exemplo, a questão se saber ou não o conteúdo do que é verdadeiro e, assim, de querer dizer ou não a verdade. Além disso, na Filosofia do Direito ou na Filosofia Política de Hegel, a questão da Moralidade, do denominado “dever” ou “dever-ser” (*Sollen*), encontra-se sempre em vinculação

⁶⁵ R.: *gebildete Einsicht; gebildete Meinung; gebildete Bewußtsein; gebildete Wille; gebildete Mensch; gebildete Volks; gebildete Nation; gebildete Menschheit; Öffentlichkeit; Bildungsmittel; Freiheit der öffentlichen Mitteilung; Pressefreiheit; Mittel; erheben; ausbilden; Bildungsstufe.*

⁶⁶ R.: *Freiheit; wissen; wollen; täuschen; Öffentlichkeit; Bildung[smittel]; Vermittlung; Aufhebung; Freiheit der öffentlichen Mitteilung; Pressefreiheit.*

também com a questão da Legalidade ou do Direito Abstrato em voga, enquanto a esfera própria da “obrigação” (*Pflicht*), em função da vigência de “leis” (*Gesetzen*), que são “postas” ou “instituídas” (*gesetzt*) em certo local ou país, e, ao mesmo tempo, em relação com a questão da “Vida Ética” ou da “Eticidade” (*Sittlichkeit*), com seus “costumes” ou “valores” (*Sitten*), que dependem de todo “indivíduo” (*Individue*), na medida em que cada um é: (1º) uma “pessoa” (*Person*), (2º) um “sujeito” (*Subjekt*) e (3º) um “membro” (*Glied*) de: (1º) uma “família” (*Familie*), (2º) uma “sociedade civil-burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*) e (3º) um “Estado” (*Staat*), que juntos formam certo “povo” (*Volk*) e mesmo o “espírito do povo” (*Volkgeist*), influenciado pelo “espírito do tempo” (*Zeitgeist*) vigente e, ainda, pelo “espírito do mundo” (*Weltgeist*). Enfim, assim, as respectivas “ações” (*Handlungen*) dos indivíduos, segundo Hegel, são influenciadas por questões jurídicas ou legais, morais e também éticas, três esferas distintas e complementares que devem ser sempre engendradas propriamente pela nossa racionalidade, envolvendo saber e querer próprios. Por fim, é importante destacar a preocupação de Hegel com a questão da possibilidade ou não de enganar ou iludir, relacionando assim os conceitos citados de *Lüge*, *Täuschung* e *Betrug*, que nos apresentam muitos aspectos importantes e atuais.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *Wahrheit und Lüge in der Politik: zwei Essays*. München: Piper, 1972.

BICCA, Luiz. “A Revolução Francesa na filosofia de Hegel”. In: *Síntese*, 42, 1988. p. 49-60.

BOURGEOIS, Bernard. “O sentido do político na *Fenomenologia do Espírito*”. In: *Razão nos trópicos: Festschrift em homenagem a Paulo Meneses no seu 80º*

aniversário. Alfredo de Oliveira Moraes (Org.). Recife: FASA, 2004.

DURÃO, Aylton Barbieri. Kant e o Suposto Direito de Mentir por Filantropia. In: *Philosophia* 12, Lisboa, 1998. p. 97-127.

FELDHAUS, Charles. As respostas de Habermas e Rawls às críticas de tipo hegeliano à ética de Kant. In: *Revista Princípios*. Natal, v. 18, n. 29, jan./jun. 2011. p. 179-201.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Eletrônico Aurélio versão 6.0*. Curitiba: Editora Positivo, 2009.

HABERMAS, Jürgen. “Hegels Kritik der französischen Revolution”. In: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. 2ª ed. Neuwied-Berlim, 1967. p. 89-107.

HEGEL, G. W. F. *Berliner Schriften*. Berlin: Talpa Verlag, 2000.

_____. *Fenomenologia do Espírito [FE]*. Trad. de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl Heinz Eifken e José Nogueira Machado. Vol. único – 7ª ed. rev. Petrópolis, RJ: Vozes – Bragança Paulista: USF, 2002.

_____. *Filosofia do Direito [FD] (Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio)*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

_____. *Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Heymeyer 1818/19* [LFD 1818/19]. In: HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Edition von K.-H. Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973. T. 1, p. 217-351.

_____. *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift* [LFD 1819/20]. Herausgegeben von Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin: Talpa Verlag, 2000.

_____. *Hegel Werke*. Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, 1970. Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

KANT, Immanuel. “Moralphilosophie Collins”. In: *Vorlesungen über Moralphilosophie*. Vol. IV. *Kant's gesammelte Schriften*. Vol. XXVII. Berlin: Ed. Deutschen Akademie der Wissenschaft, 1974. p. 241-473.

_____. “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”. In: - *Immanuel Kant*. Textos Seletos. 2. ed.. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 118-129.

_____. “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988. p. 173-179.

_____. “Sobre um pretense direito de mentir por amor aos homens”. Tradução de Theresa Calvet de Magalhães e Fernando Rey Puente. In: PUENTE, Fernando Rey (Org). *Os Filósofos e a Mentira*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 73-83.

_____. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.*
 Berlin: Walter de Gruyter, 1968. p. 423-430. (*Kants Werke*. Akademie Textausgabe, VIII).

_____. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.*
 Werkausgabe VIII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt:
 Surkamp, 1991.

_____. Verkündigung des nahen Abschlusses eines
 Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. In:
Kants Werke, v. 3.

MACINTYRE, Alasdair Chalmers. *Ethics and Politics. Selected Essays – Truthfulness and Lies: what can we learn from Kant.*
 Apud: FELDHAUS, Charles. As respostas de
 Habermas e Rawls às críticas de tipo hegeliano à ética
 de Kant. In: *Revista Princípios*. Natal, v.18, n.29,
 jan./jun. 2011, p. 179-201.

KONZEN, Paulo Roberto. *O conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel.*
 Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS,
 2007. Disponível em:
 <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/12095/000618916.pdf?sequence=1>>.

_____. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel.* Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013. Disponível em:
http://media.wix.com/ugd/48d206_b587dd42de9c4ff28a758df3f973b3f1.pdf

_____. Contexto Histórico e Sistemático da Filosofia do
 Direito de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS,
 2010. p. 23-28.

_____; BAVARESCO, Agemir. Cenários da Liberdade de Imprensa e Opinião Pública em Hegel. In: *Kriterion*, v. 119, 2009. p. 63-92.

_____; _____. Tradução de D'HONDT, Jacques. Théorie et pratique politiques chez Hegel: le problème de la censure. In: *Contradictio*, Curitiba, 2009. v. 2, n. 1. p. 101-144.

_____; _____. COSTA, Danilo V.-C. R. M. As Leituras da Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel: Entre Hermenêutica e Recepção. In: *Veritas*, v. 55, 2010. p. 83-105.

_____; _____. SORDI, Caetano. Irrupções impacientes, mediações pacientes: Hegel, Mill e a opinião pública contemporânea. In: *Anais do IV Seminário Nacional de Ciência Política: Teoria e Metodologia em Debate*. Porto Alegre: UFRGS, 2011. p. 1-15.

_____. PERTILLE, J. P. As Diversas Interpretações sobre a Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel. In: *Ágora Filosófica* (UNICAP. Impresso), v. 1, 2011. p. 51-80.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1985.

PAVÃO, Aguinaldo. Como concordar com a Filosofia Moral de Kant e discordar de seu opúsculo sobre a mentira: Observações sobre Ética e Direito em *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 6, n. 2, p. 71-83, jul.-dez., 2011.

RITTER, Joaquim. “Hegel und die französische Revolution”. In: *Metaphysich und Politik. Studien zu*

Aristóteles und Hegel. Frankfurt am Main, 1969. p. 183-233.

_____ *Hegel et la révolution française*. Paris: Beauchesne, 1970.

ROSENZWEIG, F. *Hegel e o Estado*. Trad. de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

Histórias de vidas Ribeirinhas: relatos de uma viagem em seus múltiplos olhares amazônicos

Célio José Borges

Clarides Henrich de Barba

Eliandra de Oliveira Belforte

Lucileyde Feitosa Sousa

Luciana Riça Mourão Borges

Maria José Ribeiro de Souza

Wart Johannes van Zonneveld

1. INTRODUÇÃO

A finalidade deste artigo é apresentar as histórias de vidas ribeirinhas e os resultados do levantamento da realidade, bem como os problemas mais comuns que afligem as comunidades ribeirinhas, verificando como a educação aborda as questões de diversidade cultural, considerando a vida e a trajetória de algumas comunidades ribeirinhas que foram visitadas por pesquisadores vinculados direta e indiretamente com o projeto *Beradão*.

Ao todo foram visitadas as seguintes comunidades ribeirinhas: “*Firmeza, Nazaré, São José da Praia, Conceição do*

Galera, Curicacas, Terra Caída, São Carlos, Ilha Brasileira, Sobral, Bom Será e Itacoã". Em todas estas comunidades houve uma boa receptividade pelos moradores. Buscou-se, nas comunidades ribeirinhas visitadas, a compreensão dos sujeitos que as formam e da relação dos mesmos com a floresta e rios que os cercam. O propósito foi contatar comunidades e investigar a realidade sócio-econômica diante das condições básicas de vida: os modos de produção, o consumo e os modos de comercialização dos produtos. Nas comunidades visitadas foram entrevistados, tendo por base as questões de gênero, tanto homens quanto mulheres, chefes de famílias ali residentes. Contudo, o esclarecimento do que estávamos fazendo, em termos de aplicação do questionário, os mesmos relataram através de uma conversa informal as preocupações espontâneas da sua realidade, pois muitos questionavam a razão do trabalho, tendo em vista que já muitas pessoas prometeram muitas coisas a eles, e pouco foi realizado.

2. O OLHAR NO PERCURSO DA VIAGEM

A viagem aconteceu no dia 23 de março de 2005 (quarta-feira à noite), chegando ao amanhecer na comunidade de "Papagaios", às 8:00 horas do dia 26, ponto base para o início das muitas visitas a serem feitas aos moradores ribeirinhos tanto dessa quanto de outras comunidades. Deslocamos de Porto Velho¹ para o "baixo

¹ O contexto social das comunidades ribeirinhas se revela pela origem do município de Porto Velho que ocorreu pela construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré em 1907, constituindo-se no ciclo da borracha, em que se destacam os nordestinos como "Soldados da Borracha". Em 1908 é criado o município e a Comarca de Santo Antonio do Madeira (estado do Mato Grosso) e a criação do Território Federal do Guaporé em 1940, que mais tarde deu origem ao Território Federal de Rondônia, e em 1982 a criação do Estado de Rondônia. No final dos anos 1940, a região sofre um período de letargia com o declínio acentuado das exportações de borracha. Houve, então, o ciclo da mineração e do

Madeira”, numa espécie de expedição, quase que poética, porém com uma grande expectativa de professores e estudantes, descendo rio abaixo na serenidade da noite e no embalar das águas do rio Madeira, em busca de encontros com as comunidades ribeirinhas. Para alguns, a certeza da realidade que esperava, para outros o sonho de estarem sendo “marinheiros de primeira viagem”, como um sonho, revestido de curiosidades e garra, recém ingressados na universidade e na equipe. Fomos ao encontro das realidades, das histórias de vida de ribeirinhos, considerados como populações tradicionais. .

Para a compreensão do termo ribeirinho caracterizamos a visão do pesquisador Josué Silva (2002, p. 27) que formulou:

Quando utilizamos o termo “ribeirinho”, não estamos somente nos referindo a quem mora às margens de um rio ou igarapé, mas aquele que essencialmente mantém uma organização social diferenciada da urbana, com sua sobrevivência econômica baseada principalmente na pesca, pequena produção agrícola (caracteristicamente mandioca para produção de farinha, frutos como a melancia, plantada nas várzeas dos rios e plantações perenes como o cupuaçu, a pupunha e o açaí) e que pratica a coleta de produtos da mata como castanha-do-brasil, o açaí, a abacaba e o patoá nativos.

Tal denominação explicita bem que o fato de serem moradores que estão à margem do rio não representa apenas o modo de viver da população ribeirinha, mas sim o fato de estarem acostumados ao *modus operandi* do viver, do sentir e do agir diante de uma realidade representativa do rio, da mata, da floresta amazônica.

extrativismo, o ciclo da colonização pelos projetos a partir de 1960. Estes três ciclos revelam o processo multicultural.

A princípio fizemos um levantamento sócio-econômico por meio de entrevistas com a finalidade de buscar as condições de vida destas pessoas que vivem isoladas nas margens dos rios e também da sociedade. Foi por meio das conversas com os sujeitos ribeirinhos que surgiu pouco a pouco as possibilidades de resgatar as histórias mais comuns desse povo. O encontro com o outro em uma aproximação dialógica de Paulo Freire e Guimarães (1984) representa bem a proximidade do sujeito com a sua própria história.

Deste modo, a fenomenologia foi um caminho que, através das comunidades visitadas, permitiu analisar as percepções das condições da vida e dos moradores. Assim, a fenomenologia representa:

O percurso fenomenológico tem a intenção de olhar para o fenômeno investigado tal como ele se apresenta, pois o termo fenomenologia vem do grego “*phainomeno* e *logos*. *Phainomeno* (fenômeno) significa aquilo que se mostra por si mesmo, o manifesto. *Logos* é tomado aqui como significado do discurso esclarecedor. Desta maneira, a fenomenologia significa discurso esclarecedor a respeito daquilo que se mostra por si mesmo (TÁPIA, 1984, p. 70).

Em um olhar fenomenológico, observou-se que, nas comunidades mais próximas de Porto Velho, há uma maior diversidade de moradores antigos com o conhecimento tradicional da cultura ribeirinha e ambiente local com uma tendência maior de produzir para vender. Quanto à faixa etária é muito variada, bem como a quantidade de componentes das famílias.

Observou-se que, na maioria dos casos, são moradores nascidos naquelas comunidades, distribuídos em seus lotes individuais de terras, em que muitas delas são formadas por parentes, ou pessoas da mesma família. O

número de filhos é bastante variado, os casais mais velhos, os patriarcas, demonstram terem um número maior de filhos, do que os seus próprios filhos. Foi possível identificar também que cada família tem a sua forma de produção, sendo muito acentuada a resistência para o associativismo e a organização social. Existem associações criadas, porém, na maioria dos casos, afirmam não estarem funcionando direito, ou que seus presidentes não moram nas comunidades.

As condições de moradia e saneamento básico são as mais variadas possíveis, evidenciando em casas de madeiras, sem energia e sem água tratada e ou encanada; conseqüentemente a forma de sanitários serem em casinhas externas. A água utilizada é buscada do rio e da chuva. As moradias na maioria dos casos são próprias, compradas ou herdadas de familiares.

Quanto à alimentação percebe-se também que, embora escasso o peixe, ainda os ribeirinhos conseguem pescá-lo, sobretudo nos lagos adjacentes ao Rio Madeira. Aliado ao plantio da macaxeira, estas comunidades produzem muita farinha, o que dá para o seu sustento, bem como na venda para Porto Velho, experimentando muitas mudanças provocadas pelo processo de ocupação dos projetos de colonização do INCRA, exploração garimpeira e de grandes projetos econômicos.

Na pesca, a tendência que poderia ser observada nas comunidades é que só as comunidades perto dos lagos possuem uma pescaria significativa; já os moradores de Itacoã, onde não tem lago, precisam comprar peixe nas feiras em Porto Velho. Todos os pescadores dizem que a pescaria diminuiu e isso é culpa da pesca predatória. Os moradores de *Brasileira* costumavam depender de pescaria no Rio Jamary, mas dizem que, pela construção da Hidroelétrica Samuel pela Eletronorte, quase não tem peixe mais. Agora os moradores são integrados no movimento MAB

(Movimento de Atingidos pelas Barragens) para conseguir eletricidade como uma forma de compensação.

Pode-se dizer que há uma carência dos serviços públicos essenciais, como a saúde e a Educação. Em algumas se percebe uma falta de organização interna na comunidade, como, por exemplo, a limpeza do local que fica muito a desejar pelos próprios moradores, pois, enquanto uns se desenvolvem mais na organização familiar, outros não, prejudicando a organização do grupo. O desconforto é visível, embora se contentam com muito pouco, traduzem um jeito simples de viver e de conviver.

As comunidades ribeirinhas visitadas como “Papagaios, São José da Praia” se encontram na Vila de Santa Catarina contêm menos assistência dos poderes públicos, como, por exemplo, a de Papagaios, em que já faziam cinco meses que nenhum médico passava por lá.

As comunidades de *Papagaios* e *São José de Praia* se compõem principalmente de moradores originais do lugar. A maioria das plantações são relativamente pequenas (exceção é o micro-fazendeiro, dono de terra de São José de Praia). Assim, a produção comercializada se compõe de produtos extrativistas, os quais são respectivamente; açaí e castanha. Os moradores mostram relativamente um grande conhecimento do ambiente local e produzem uma grande diversidade de alimentos para o consumo familiar. As duas comunidades mencionadas aqui se destacam por não depender exclusivamente de Porto Velho, mas em caso de emergência, como picadas de cobras, comuns nestes locais, os moradores se deslocam para Humaitá.

As comunidades visitadas que se encontram mais perto de Porto Velho (*Brasileira, Terra Caída e Itacoã*) têm a tendência de produzir mais macaxeira, farinha e bananas para vender para atravessador. Em *Itacoã*, a comunidade mais perto de Porto Velho, encontramos produtores que levam a produção nas feiras para a cidade. Nestas comunidades há um contacto maior com Porto Velho e até usam os Postos

de Saúdes da cidade. Esta realidade é contrastada com as comunidades mais afastadas de Porto Velho, que precisam comprar alimentos em São Carlos, Calama, ou até Porto Velho.

Segundo Santos (1996, p. 87):

O trabalho é a aplicação, sobre a natureza, da energia do homem, diretamente ou como prolongamento do seu corpo através de dispositivos mecânicos, no propósito de reproduzir a sua vida e a do grupo [...], pois o homem é o único que reflete sobre a realização de seu trabalho. Antes de se lançar ao processo produtivo, ele pensa, raciocina e, de alguma maneira, prevê o resultado que terá o seu esforço.

Deste modo, as relações do homem com a natureza pelo trabalho caracterizam-se pelos pressupostos dialéticos na apropriação enquanto condição material da própria existência humana, fundamentalmente em que se asseguram as condições de sobrevivência humana (PORTO-GONÇALVES, 2008).

Assim, os alimentos consumidos variam entre produzidos e comprados nos comércios próximos, ou de Porto Velho. Há nesse ponto uma predominância do consumo de peixe, como um dos alimentos básicos, mas que já está escasso. Contudo, em situação de trabalho, além da produção para o consumo, vivem também de produtos plantados e do extrativismo de alguns produtos nativos. Ora, o maior problema é a dificuldade do escoamento, tendo que comercializarem por preços muito baratos para os atravessadores que na maioria são os barqueiros que passam comprando.

Neste contexto, o caboclo vive em um mundo particular que é seu, que não tem a necessidade de produzir excessivamente, pois o que produz deve ser apenas para a sua subsistência. Muitos olhares podem ser lançados na tentativa de compreender o modo de vida, de produção, de

ser ribeirinho. Acredita-se que o dia em que a velocidade da vida urbana chegar, este natural se esfacela.

Assim, o caboclo ribeirinho cria a sua própria cultura,² em que está a imensidão do rio e da floresta, fonte de sua sobrevivência, e ao mesmo tempo de riscos para si próprio através das distâncias e das agruras do espaço. Ele tem o contato direto com a natureza desde o seu meio de locomoção até a sua alimentação, ele consegue perceber a beleza poética contida na floresta amazônica com a mãe natureza, que segundo Loureiro (1995, p. 56):

A Cultura Amazônica onde predomina a motivação de origem rural ribeirinha é aquela na qual melhor se expressam, mais vivas se mantêm as manifestações decorrentes de um imaginário unificador refletido nos mitos, na expressão artística propriamente dita e na visualidade que caracteriza suas produções de caráter utilitário – casas, barcos, etc. Das diversas culturas espalhadas pelo Brasil, a Cultura Amazônica, fundamentada em dois elementos, o isolamento e a identidade e representada pelo caboclo e pelo ribeirinho, desperta interesses particulares.

Na sociedade capitalista, o que hoje se vê é um avanço tecnológico muito grande, entretanto as comunidades ribeirinhas mais afastadas de Porto Velho têm ficado alheias a essas transformações, graças ao descaso das autoridades que se negam a escutar os gritos dos seus semelhantes que pedem socorro.

² Darcy Ribeiro (1985, p. 127) entende que “a cultura é a herança social de uma comunidade humana, representada pelo acervo co-participado de modos padronizados de adaptação à natureza para o provimento da subsistência, de normas e instituições reguladoras das relações sociais e de corpos de saber, de valores e de crenças com que seus membros explicam sua experiência, exprimem sua criatividade artística e motivam para a ação”.

As comunidades visitadas apresentam problemas dos mais diversos tipos. Na observação constatou-se que, na maioria das vezes, elas não têm energia elétrica dificultando, assim, a estocagem do peixe e o beneficiamento do açaí que fomentam a base econômica numa determinada época do ano. Os moradores de comunidades, as quais não possuem eletricidade, como *Papagaios, Brasileira, São José de Praia*, mencionaram a falta de eletricidade como obstáculo maior para desenvolvimento da comunidade.

Assim, identificamos que o olhar para e além da Amazônia reflete o espaço e as dimensões que ela representa em seu conjunto de ações que revelam as questões relacionadas às condições de vida, conforme afirma Becker (2005, p. 74):

A natureza foi então reavaliada e revalorizada a partir de duas lógicas muito diferentes, mas que convergem para o mesmo projeto da preservação da Amazônia. A primeira lógica é civilizatória ou cultural, que possui uma preocupação legítima com a natureza pela questão da vida, o que dá origem aos movimentos ambientalistas. A outra lógica é a da acumulação, que vê a natureza como recurso escasso e como reserva de valor para a realização de capital futuro, fundamentalmente no que tange ao uso da biodiversidade condicionada ao avanço da tecnologia.

Neste aspecto, a Amazônia representa as novas perspectivas que envolvem o devir da humanidade, isto é, reflete a respeito da crise que vivemos no processo da biodiversidade diante da lógica da acumulação capitalista.

Neste contexto, em termos econômicos, estas comunidades plantam a mandioca e fazem farinha para o consumo. Geralmente a família trabalha em conjunto no plantio e na colheita. O trabalho na roça representa o valor de sua dignidade, contudo, nem sempre isto acontece, pois,

como não têm tanto incentivo para a Agricultura, eles afirmam que “vão vivendo como Deus quer”, onde se percebe um certo conformismo diante da situação.³

A produção ribeirinha algumas vezes se limita ao consumo, devido à falta de incentivo de técnicos para contribuir ao desenvolvimento sócio-econômico, a falta de sementes para plantar, além de que as terras ficam alagadas. Assim, queixam-se de que não há ninguém para ensinar o manejo da terra, o uso de agrotóxicos naturais. O risco aumenta no período de cheias do Rio Madeira pelo aumento de cobras, em que a população está sujeita a picadas. Neste contexto, nota-se que a plantação fica à beira do Rio Madeira sem muito incentivo do Governo para o desenvolvimento e escoamento da produção, embora não estejam tão distantes de Porto Velho.

Outro problema identificado e bastante evidente foi o da falta de infraestrutura das comunidades, revelando-se como uma questão urgente a ser atacada e que implica diretamente na melhoria da qualidade de vida daquelas pessoas. Percebeu-se também a necessidade da presença das políticas públicas, mas de fato, de forma também adequada, e não apenas de técnicos para fazer visitas, seja municipal ou estadual, possam também desempenhar os seus papéis na promoção do desenvolvimento sustentável. O percentual de desenvolvimento das comunidades visitadas é pequeno, onde se constata uma carência muito grande em todas as comunidades visitadas, apresentando condições extremamente piores em relação às outras, como é o caso da comunidade de *Sobral*, uma das comunidades mais carentes que fica localizada entre o Rio Madeira e a entrada no Rio Machado. Os moradores da ilha são pessoas sem perspectivas; olhando para os adultos, eles parecem

³ Em algumas comunidades visitadas, o INCRA já fez a demarcação dos lotes e os moradores estão com um título definitivo no processo fundiário.

deslocados sem saber o que fazer, pois falta tudo, ou seja, comida, escolas para as crianças. Esta comunidade em especial é muito pequena, nova e ainda está em formação.

Neste aspecto, em seu sentido antropológico, a cultura⁴ tem sua origem na satisfação das necessidades do homem para adaptar-se ao meio e para adaptar o meio a si, e diz respeito à estrutura de um povo, possuindo sua lógica interna, a qual se torna importante no meio social em que vivemos, e da dignidade das relações humanas. A cultura é compreendida como um processo de transformação das lutas sociais, fundamental para o indivíduo e para a organização social.

Neste aspecto, o ribeirão designa a identidade de um modo de vida, o aproveitamento dos recursos naturais, suas crenças e seu modo de vida, conforme afirma Batista (2011):

Na Amazônia, os ribeirinhos tentam preservar sua cultura de uso, apesar da desestruturação provocada pelo capital, como ocorreu e ocorre em várias regiões brasileiras. Para isto encontra, no potencial da capacidade mobilizadora de seus moradores e sob o apelo dos vínculos familiares, habilidade para ressignificar a exploração dos recursos naturais e preservar sua cultura (p. 3).

As comunidades que já se organizaram mais em função do espaço em que vivem, sobretudo em famílias que plantam, enquanto outras já se organizam na criação de algumas cabeças de gado. Contudo, há ainda o Coronel do Barranco, que determina que isto deve ser assim. Há muitos

⁴ Assim, o termo cultura tem sua raiz no latim “*colere, cultus*”- cultivar, aquilo que é cultivado, cujo significado inicial estava ligado às atividades agrícolas. Ela expressa o modo de vida, a herança social que o indivíduo adquire de seu grupo. Ele busca forças para continuar lutando pela manutenção da sua estadia no seu próprio habitat.

relatos de uma comunidade não conversar com outra. E, dentro da própria comunidade, percebe-se ainda um individualismo por parte de algumas famílias, o que representa ainda que o associativismo está muito difícil de acontecer.

A situação fundiária entre as várias comunidades é diversa. Em algumas, os moradores têm um lote de terra dentre um antigo seringal onde não tem mais presença do seringalista. Interessante é que, nas comunidades *Santa Catarina e São José de Praia*, a família de antigo seringalista continua no areão como dono de lugar. Os outros moradores pagam tributos por *Açaí e Castanha* que eles extraírem

A base da economia é do plantio da mandioca, algumas têm banana, melancia, açaí e castanha, porém a grande dificuldade é o escoamento da produção. O barco de linha cobra R\$ 3,00 por cada saca de mandioca, R\$ 0,60 por cada caixa de banana, R\$ 1,00 por cada lata de castanha e, dependendo da localidade, a passagem custa de R\$ 30,00 a R\$ 50,00 no trajeto de ida e de volta até Porto Velho. Estas não têm um quadro muito diferente das demais, são pobres, passam por problemas na área de saúde, educação e economia. A alimentação é precária, a maioria deles fazem só uma refeição por dia à base de peixe e farinha. Segundo eles até o peixe está escasso em algumas regiões.

A saúde é um problema que precisa ser revisto, pois o médico visita as comunidades uma vez por mês e, quando vem, atende apenas dez ou quinze fichas em cada localidade. As demais pessoas, se estiverem com algum problema, devem esperar até a próxima visita médica, sem falar na falta de materiais para o atendimento que dificulta ainda mais a situação dessas pessoas que muitas vezes recorrem a remédios caseiros ou a rezadores. Quanto às doenças mais comuns, foi possível registrar que são variadas, porém acentua-se a malária, também problemas de pressão alta, em alguns casos.

As formas de tratamento para as doenças apresentadas são variadas, entre o caseiro e o posto de saúde, porém este, na maioria das comunidades, quando existe, encontra-se em estado precário, ou sem condições de atendimento, seja por falta de pessoas especializadas, ou por falta de estrutura e medicamentos, mas são raros os casos de falecimentos nas famílias. Há localidades que possuem um posto de saúde, o qual o médico e o dentista só prestam serviço uma vez por mês. O dentista só faz extração, faltam remédios no posto de saúde. Antigamente era mais comum às mulheres terem seus filhos com auxílio de uma parteira, hoje elas já se deslocam até Porto Velho quando dá tempo ou tem dinheiro para a passagem para parir no Hospital em Porto Velho. Costumam se tratar com chás e rezadores. Bebem água do rio coada ou filtrada; a média de natalidade é de 05 a 10 filhos.

Quanto às necessidades mais destacadas, foram relacionadas aos serviços médicos e odontológicos, quase inexistentes. Contudo, ainda há um fator prejudicial muito grande para os ribeirinhos, a Educação. Após o término da quarta série, os alunos ficam à mercê da própria sorte e correm o risco de terem o mesmo destino de seus pais, ou seja, que apenas fizeram de 1ª a 4ª série.

A educação ribeirinha do município de Porto Velho é atendida pela Secretaria Municipal de Educação (SEMED). Neste texto falaremos estritamente da educação do Baixo Madeira que corresponde ao espaço físico de Porto Velho ao distrito de Calama. Descreveremos um pouco da educação em algumas das vinte localidades que foram contempladas pelo *Projeto Beradão*.

A educação dessa zona ribeirinha passa por muitas dificuldades devido a suas questões de localização, climáticas e falta de Políticas Públicas direcionadas para elas. Até o ano de 1999 a educação rural e ribeirinha do município de Porto Velho era de responsabilidade da Secretaria de Estado da Educação (SEDUC), passando então para o município. Na

época existiam 58 (cinquenta e oito) escolas às margens do Rio Madeira, as quais eram das mais diversas formas de construção: alvenaria, madeira, palha, espaço cedido nas igrejas e às vezes em casas de moradores da região. Os professores foram cedidos pelo governo do Estado, do exterritório e alguns foram contratados como emergenciais pela SEMED/PVH. A formação na sua maioria era de monitores de ensino com o ensino fundamental incompleto, outros tinham o ensino médio e poucos tinham o magistério ou nível superior, estes concentravam-se nos Distritos de São Carlos e Calama.

Algumas Escolas foram aglutinadas para atender um maior número de alunos e para melhorar as condições das instalações físicas existentes. Os alunos que precisavam ir para outra comunidade estudar iam de voadeira levados pelos pais das comunidades com combustível cedido pela SEMED, as quais demoram para chegar devido à burocracia da aquisição pelo serviço público e estas crianças ficavam alguns dias sem ir até a Escola.

Em todas as comunidades há Escolas multiseriadas com apenas um professor para atender de 1^a à 4^a séries. Nesse ponto também são identificadas carências e precariedades, existindo realidades nas quais existem crianças fora da escola por falta de estrutura em número de salas e de professores para serem atendidos ou de transporte para atravessarem o rio, para chegarem até a escola.

Além desse quadro para essa faixa de escolaridade, também foi possível identificar que em algumas localidades existem muitos alunos que concluíram a 4^a série, porém estão ociosos por não terem Escolas de 5^a a 8^a série para os mesmos. Em relação à construção do conhecimento e da linguagem das crianças, Kramer (1993, p. 83) afirma que “[...] somente sendo autora a criança interage com a língua; somente sendo lida e ouvida pelos outros ela se identifica, diferencia, cresce no seu aprendizado; somente sendo autora ela penetra na escrita viva e real, feita na história”.

Assim, na visita que fizemos até *Papagaio*, tivemos uma nova visão de como está a educação naquela região. A maioria dos professores já são concursados e são funcionários do município, 90% deles tem o magistério ou Proformação adquiridos em parceria com a SEMED - Projeto *Ensinar a Ensinar/UNIR*, que trouxe um crescimento e uma melhoria visível na educação do Baixo Madeira. Alguns professores já estão cursando o PROHACAP/UNIR⁵ com a parceria do Projeto Ensinar a Ensinar e SEMED.

Numa visão particular de cada comunidade visitada, pode-se dizer que em *Papagaio* – uma comunidade de aproximadamente 40 (quarenta) famílias, numa grande extensão de terra situada na margem esquerda do Rio Madeira sentido Manaus. A distância de uma casa para outra é de mais de 500 metros. Na Educação, o professor Mário Cabral tem o ensino médio completo com o *Proformação*, é um senhor de 66 anos, mora na comunidade há 47 anos, funcionário do ex-território já passou do período de se aposentar, teve 10 filhos dos quais um já faleceu e só uma filha mora na localidade os outros residem em Manaus e em Porto Velho.

⁵ A Universidade Federal de Rondônia, através da Resolução 304/CONSEPE, de 15 de julho de 1999, criou o Programa Especial de habilitação e Capacitação dos Professores Leigos da Rede Pública Federal, Estadual e Municipal de Rondônia. Segundo Borges (2011), “[para o] PROHACAP, foram mobilizados, conforme registros encontrados, 509 professores-formadores, sendo destes 240 masculinos e 269 femininos, e atendidos também, conforme registros encontrados, 8.440 (oito quatrocentos e quarenta) professores-alunos, sendo destes 1722 (um mil, setecentos e vinte e dois) masculinos e 6718 (seis mil, setecentos e dezoito) femininos, distribuídos em 8 cursos de licenciaturas, localizados em 4 pólos geograficamente distintos e estrategicamente foram oferecidos/realizados os cursos em 33 municípios sedes” (p. 32).

A Escola é de alvenaria, tem uma sala de aula e 04 banheiros. Tem 35 alunos de 1ª a 4ª série que estudam na mesma sala no mesmo turno. Esta Escola pertence ao núcleo de ensino de Calama, pois no Baixo Madeira há 02 núcleos de ensino, um em São Carlos e outro em Calama. Segundo o professor Mário, este ano ainda não chegou merenda escolar. Algumas famílias são atendidas pelo programa bolsa família. O desejo da comunidade, segundo este professor, é de que as crianças, jovens e adultos dessa comunidade tivessem acesso a toda educação básica sem que precisassem se deslocar para Porto Velho, pois muitos pais não têm condições de mantê-los fora de casa.

O local mais próximo que oferece até o ensino médio são os distritos de *São Carlos* e *Calama*, os quais ficam muito distantes das comunidades, e na maioria dos casos o acesso é só por meio de voadeiras, rabetas e barcos de linha, ou muita caminhada quando é na mesma margem, a exemplo de Terra Caída para chegar em São Carlos são 30 minutos de bicicleta. A situação não é diferente em outras localidades. A “*Ilha de Assunção*” foi visitada pelas Professoras Mariluce e Gracinha, e pelos Professores Josué, Célio Borges, os mesmos foram informados que a Escola não está funcionando naquela localidade e as crianças estão sem estudar. A Professora Maria Gomes da comunidade, com mais de 60 anos e já está aposentada pelo ex-território, este fato já foi comunicado à SEMED e segundo a mesma ainda não foi tomada nenhuma providência.

Nota-se que os moradores das comunidades visitadas mencionaram colocar a situação da educação como um dos maiores problemas da comunidade. Em todas as comunidades, a educação só é oferecida até a quarta série. O que deixa os pais com três opções: deixar os filhos sem estudar, mudar de casa para Porto Velho e enfrentar a concorrência por emprego na cidade ou de deixar os filhos com família ou conhecidos na cidade. Nenhum dessas opções é satisfatória e a maioria das crianças fica na

comunidade sem estudar. O funcionamento das escolas também sofre outras falhas de poderes competentes como a falta de professor, a falta de merenda. Por esses problemas tão básicos, a análise da própria qualidade de educação pelos moradores fica em segundo lugar.

A situação na comunidade de “*Brasileira*” é sintomática no que diz respeito à má gestão pelos órgãos públicos. Aqui existem três construções de Escola: uma feita pelo governo que se encontra abanado, uma feita pela prefeitura e uma sendo construída pelos moradores.

A Escola tem que ser a intermediadora entre as trocas simbólicas da cultura local e da urbana, despertando nas crianças ribeirinhas a consciência de que sua cultura é rica e bela, e não é inferior à da cidade. Assim, como bem analisaram Freire e Guimarães (1984), o homem é também um ser de relações, ontologicamente limitado e ao mesmo tempo aberto para o mundo, mas também situado, marcado pelas condições de seu ambiente particular, capaz de transcender os condicionamentos naturais e culturais de sua “circunstância” e, por isso mesmo, em conjunto com os outros homens, habilitado a interferir criadoramente em suas próprias condições de existência.

Paulo Freire (1997, p. 114) no seu livro: “*Pedagogia da Autonomia*”, faz uma importante referência à Escola no seguinte trecho:

[...] A escola de que precisamos urgentemente é uma escola em que realmente se estude e se trabalhe. Quando criticamos, ao lado de outros educadores, o intelectualismo de nossa escola, não pretendemos defender posição para a escola em que se diluíssem disciplinas de estudo e uma disciplina de estudar. Talvez nunca tenhamos tido em nossa história necessidade tão grande de ensinar, de estudar, de aprender mais do que hoje. De aprender a ler, a escrever, a contar. De estudar história, geografia. De compreender a situação ou as situações do país. O

intelectualismo combatido é precisamente esse palavreado vazio, sonoro, sem relação com a realidade circundante, em que nascemos, crescemos e de que ainda hoje, em grande parte, nos nutrimos. Temos de nos resguardar deste tipo de intelectualismo como também de uma posição chamada anti-tradicionista que reduz o trabalho escolar a meras *experiências disso ou daquilo* e a que falta o exercício duro, pesado, do estudo sério, honesto, de que resulta uma disciplina intelectual.

Na análise a respeito das escolas ribeirinhas, a diversidade é concebida para criar consensos, homogeneizar ritmos, valores e condutas, de acordo com uma certa visão, concepção de mundo”, ou seja, a Escola não está preparada para receber as diferentes manifestações culturais que permeiam o seu interior, pois ela tem na sua essência a base homogênea. Diante disso, a Escola acaba gerando um sistema de exclusão no contexto sócio-cultural e lingüístico.

A diversidade cultural presente nas comunidades ribeirinhas se estabelece num contexto da vida em que a Escola possui um papel democrático. Contudo, a formação docente é necessária, tanto inicial quanto continuada. Ocorre que nem todos os professores da área rural possuem formação em curso superior. Os pais ribeirinhos almejam que seus filhos estudem, eles acreditam que o estudo é uma garantia de futuro melhor.

Ora, os governantes agem como se as comunidades ribeirinhas não existissem, elas contam com o descaso dos mesmos; com exceção de São Carlos e Calama, as demais comunidades visitadas não possuem escolas de Ensino Fundamental de 5ª a 8ª série. Seria um sonho realizado se as autoridades colocassem em prática o que prometerem em campanhas eleitorais.

Ao se dar conta disso, o índice de alunos é alto. Isto ainda demonstra que as autoridades não estão organizadas para resolver o problema da educação. A este respeito cabe

a análise de Carlos Rodrigues Brandão (2002, p. 26), entendendo que “o educar é criar cenários, saber conviver, e o aprender é participar de vivências culturais em que cada um de nós se reinventa a si mesmo”.

Será que para as escolas ribeirinhas a diversidade é ser diferente, isolado, à margem da sociedade? É imprescindível estabelecer uma relação entre a Escola e a cultura ribeirinha, em que não pode ser desprezada no seu aspecto social, econômico, religiosos e alimentar.

De acordo com Moreira e Candau (2003, p. 161)

O que caracteriza o universo escolar é a relação entre as culturas, relação essa atravessada por tensões e conflitos. Isso se acentua quando as culturas crítica, acadêmica, social e institucional, profundamente articuladas, tornam-se hegemônicas e tendem a ser absolutizadas em detrimento da cultura experiencial, que, por sua vez, possui profundas raízes socioculturais. Em vez de preservar uma tradição monocultural, a escola está sendo chamada a lidar com a pluralidade de culturas, reconhecer os diferentes sujeitos socioculturais, presentes em seu contexto, abrir espaços para a manifestação e valorização das diferenças. É essa, a nosso ver, a questão hoje posta. A escola sempre teve dificuldade em lidar com a pluralidade e a diferença. Tende a silenciá-las e neutralizá-las. Sente-se mais confortável com a homogeneização e a padronização. No entanto, abrir espaços para a diversidade, a diferença, e para o cruzamento de culturas constitui o grande desafio que está chamada a enfrentar.

No contexto amazônico, a cultura deve ser olhada sem a desvinculação do universo em que o professor e o aluno vivem, entendendo que esta ocorre num processo dialético da aprendizagem como trajetória histórica caracterizada pelo contexto sócio-educacional. Assim, o

fazer inventivo, o representar com imaginação o mundo da natureza e da cultura, e o exprimir são sínteses de sentimentos que estão incorporados nas ações dos alunos na Escola. Enfim, diante das diferenças culturais, a questão da cultura na Escola se apresenta sob uma perspectiva sócio-educativa, enfocando a realidade do ensinar e do aprender na Escola e na comunidade. Percorrendo um caminho metodológico na busca investigativa com professores, pais e alunos de algumas escolas ribeirinhas pode-se verificar que a cultura amazônica ainda é pouco valorizada nos currículos da Escola diante da construção da linguagem.

A cultura escolar apresenta-se nos conteúdos apresentados na Escola, acentuando o caráter de conteúdos associados a serem trabalhados no processo do ensinar e do aprender, pois, a língua influencia o pensamento, e o pensamento influencia a linguagem. Com isso, ao aprender uma língua, o indivíduo internaliza essas classificações de forma intensa.

3. AS FALAS

Chama a atenção uma comunidade bem afastada do apoio governamental; próxima a São Carlos está *Brasileira*. Nela há 11 famílias. A comunidade planta macaxeira, feijão, mandioca, banana, e pescam no lago e vendem o peixe. O peixe mais pescado é o *curimatá*. A água de consumo é do próprio Rio Madeira e, portanto, está poluída. A compra dos alimentos é feita em São Carlos. Contudo, desde a construção da barragem de Samuel pela Eletronorte, é que os peixes estão mais escassos. Na afirmação da moradora Maria Helena: “Quando fecharam as comportas da Usina, muitos peixes morreram”. Aliado às promessas de indenização e ainda do apoio que políticos e governantes oferecem para a comunidade, até hoje esperam soluções que venham melhorar a situação.

Diante destes problemas é que a moradora afirma que “nós nos unimos e resolvemos participar do MAB, onde minha filha está participando ativamente. Na conversa percebemos que depois da participação da filha no movimento, houve um crescimento na construção da cidadania e no desenvolvimento social e econômico da comunidade. Assim, participar do movimento é para nós um motivo de orgulho e de alegria, pois podemos fazer muita coisa pela comunidade. E a primeira ação que efetivamente estamos construindo é uma Escola de madeira, onde toda a comunidade está participando na construção”.

Na fala da moradora “o posto de saúde não funciona, apenas são distribuídas quatro fichas para a comunidade de 15 em 15 dias. Não há assistência na saúde... Estes dias uma senhora quase ganhou a criança no Rio, pois estava prestes a ganhar e não tinha como chegar até São Carlos” e a Escola Estadual feita pelo Governo está fechada. Ao seu lado foi construída uma Escola Municipal que funciona de 1ª a 4ª série. Destaca-se aqui a organização da comunidade.

Percebe-se nas Comunidades *Brasileira* e *São José de Praia* que não há uma associação de moradores, embora pareça mais organizada do que as outras comunidades que visitamos. Os de São José de Praia conseguiram se juntar em contrapartida para comprar uma máquina para limpar as terras. Helena, a líder informal da Brasileira, falou-nos orgulhosamente: “Viu como eles me chamaram para falar com vocês”, referindo-se a alguns outros moradores. Ela também contou sobre ano novo, em que os moradores comemoravam juntos, e a escola estão construindo para aulas para os adultos e para guardar a merenda quando chega. Comentou ainda sobre os garimpeiros que levam suas famílias encima das dragas, e que esta prática já causou vários casos de crianças desaparecidas.

As outras comunidades têm uma Associação em papel, mas não estão conseguindo benefícios através deles.

Como já se falou, os serviços de água, energia e administração local são praticamente inexistentes, porém consideram que vivem em harmonia e percebem suas comunidades como muito boas, mas que precisam de apoio técnico, políticas públicas, cursos e de mais união para se desenvolverem mais e melhor. Quase sem exceção os moradores das comunidades se consideram cristãos. A maioria das comunidades compõem um grupo de católicos e um grupo de protestantes. Este último grupo está crescendo estimulado pelos missionários viajando e morando na área. Interessante foi descobrir que na comunidade de *Papagaios* parece que todos os moradores são católicos.

Na comunidade, os moradores narraram algumas lendas que são expressão da cultura local, desta forma tornando-se vivas; a tradição de pai para filho é um meio de preservar as histórias contadas de geração em geração. Benjamin (1994, p. 200) faz uma relação entre sujeito, linguagem, história, mostrando a importância de trocar experiência e nossas histórias: “o narrador é um homem que sabe dar conselhos, mas, se dar conselhos parece hoje algo antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis”.

As narrativas representam bem a dinâmica desta comunidade que luta pela sua própria organização e sua própria identidade. Assim, percebe-se uma intencionalidade coletiva com a qual o grupo revela a sua realidade. É um encontro do homem com a natureza. A linguagem é o que caracteriza e marca o homem enquanto sujeito social, o respeito pela história de vida, o modo, a forma como convivem permitirá o relato de experiência de vida trazida por esses alunos trabalhadores que desde muito cedo ajudam suas famílias através de atividades como pesca, agricultura e trabalho na roça.

Loureiro (1995) entende que a linguagem é carregada de poeticidade e o ribeirinho consegue tornar o natural em

sobrenatural sem que esta transformação seja ridicularizada. Por esta razão é que a cultura ribeirinha deve ser objeto de estudo dos professores, da comunidade e, principalmente, das crianças, levando em conta a importância de sua cultura e considerando que a comunidade ribeirinha apresenta alguns traços da cultura urbana, mas conscientizando-os de que a sua é original.

Assim, as comunidades ribeirinhas apresentam alguns desafios que merecem ser estudados diante da realidade em que se insere o contexto educacional, e foi a partir deles que surgiu a proposta de trabalharmos a cultura e as narrativas míticas que fazem parte do viver ribeirinho, tentando, assim, tornar o ensino mais prazeroso e dinâmico, resgatando a beleza da linguagem local.

Compreende-se, então, que a cultura amazônica no mundo ribeirinho se constitui num mundo vivido pelo homem da Amazônia: o caboclo e o índio que se manifestam pelo espaço de um viver natural. Trata-se, então, de dizer que é uma cultura formada por homens que vivem o real e o imaginário diante de sua própria construção social. Assim, o olhar do homem e da mulher ribeirinha se constituem como um olhar na natureza, percorrendo os rios, as florestas, muitas vezes como homens solitários:

Sob o olhar do natural, a região se torna um espaço conceptual único, mítico, vago, irrepetível, (posto que cada parte desse espaço não é igual a outra), próximo e, ao mesmo tempo, distante. Seja para os que habitam as margens desses rios que parecem demarcar a mata e o sonho, seja para os que habitam a floresta, seja ainda para os que habitam os povos, vilas e as pequenas cidades, que parecem estar muito mais tempo congelado do que num espaço dos nossos dias (LOUREIRO, 1995, p. 60).

Neste contexto, as lendas, os mitos tornam-se um elemento chave para compreender o processo da cultura

amazônica, pois revelam uma afetividade cósmica num diálogo com a mãe natureza, com a realidade imaginária diante da linguagem poética. Há uma representação social e educativa em que estão presentes na cultura amazônica especificamente os espaços ribeirinhos, como sinônimo de lendas, mitos e costumes, e pelo ambiente natural em que este está representado, intimamente envolto com a natureza.

Interessante também é o fato que uma grande parte dos moradores das comunidades reconhecem entidades sobrenaturais que habitam no ambiente local. A interação com essas entidades possui forma passiva e de respeito. Parece que isso se contrasta com os costumes das tribos indígenas aqui na região, em que se reconhecem entidades sobrenaturais no ambiente local, em favor de seus objetivos. Estes passam a representar as narrativas da própria mata, dadas pelos mitos amazônicos, tais como: o Mito do Boto, Mapinguari, a Cobra grande, Lobisomem, a Yara, entre outros tantos, onde cada relato lendário particular desses mitos constitui fator indicativo dessa dominância poética do imaginário, ou seja, uma esteticidade que decorre de qualidades próprias a esses mitos, cujo significado deriva das significações contidas na cultura amazônica. Assim, na medida que os alunos e a comunidade se conscientizarem da importância de sua cultura e da preservação da mesma, a identidade será assegurada para gerações futuras e a beleza da linguagem estará salva de uma estatização e possivelmente evitará que a linguagem viva se transforme em uma linguagem morta e artificial. Para reforçar, Loureiro (1995, p. 409) afirma: “Situado diante de uma natureza magnífica, de proporções monumentais, o caboclo, além de criar e desenvolver processos altamente criativos e eficazes de relação com ela, construiu um sistema cultural singular. Uma cultura viva em evolução, integrada e formadora de identidade.

Ora, percebe-se que as crianças narram histórias que fazem parte do seu cotidiano. Deste modo, o registro das

narrativas escritas possui marcas de oralidade e/ou nas orais elementos da cultura ribeirinha, visto que os mitos e as lendas contadas pelo caboclo amazônico variam de uma comunidade para outra. A importância do resgate das narrativas se dá pela valorização desta cultura que é o retrato fiel do modo de viver ribeirinho, que muitas vezes é visto e tachado como primitivo, beradeiro, preguiçoso, mas as histórias produzidas por esse homem, que na maioria das vezes não sabe ler nem escrever, são o reflexo da base cultural da Amazônia.

Loureiro (1995, p. 205) entende que “cada relato lendário particular desses mitos constitui fator indicativo dessa dominância poética do imaginário. Uma esteticidade que decorre de qualidades próprias a esses mitos, cujo significado deriva das significações contidas na cultura amazônica”. Assim, na medida que os alunos e a comunidade se conscientizarem da importância de sua cultura e da preservação da mesma, a identidade será assegurada para gerações futuras e a beleza da linguagem estará salva de uma possível ideologia capitalista.

Além disso, o vocabulário comum associado à língua Tupi, às crenças nos “encantados”, cujos mitos se apresentam como elementos da mitologia amazônica, passam a fazer parte das manifestações da cultura, são representadas pelos ritmos, danças, festas, lendas, histórias que são características da região norte, como a festa do Boi, as festas juninas de São João. É uma cultura que, através do imaginário, situa o homem numa grandeza da natureza que o circunda. Assim, a vida social identifica-se com uma linguagem poética presente no meio ambiente em que vivemos, anterior aos tempos históricos, que flui como os fluxos das águas.

A predominância do índio e evidentemente dos caboclos marca as várias faces da Amazônia e, sobretudo, das comunidades ribeirinhas espalhadas ao longo do Rio Madeira; os mitos presentes na cultura amazônica se

estabelecem no poético pela linguagem, na medida que não há mundo sem a linguagem e que devem ser respeitados e inseridos nos currículos das Escolas no processo do ensinar e do aprender e diante da cultura regional⁶.

O homem ribeirinho se estabelece no mundo objetivo, onde a floresta passa a ser um elemento ameaçador para ele, que ao mesmo tempo se torna um discurso intelectual de preservação no mundo inteiro. Assim, nem sempre a natureza magnífica e exuberante é o próprio sentimento de organização, principalmente quando isto não ocorre no currículo escolar.

O que diferencia a cultura amazônica do homem indígena, do homem caboclo, do homem seringueiro, agricultor e que representações tem isso para o contexto educacional dos seus filhos na Escola?

Ora, o contexto desta cultura é representado pelos rostos, no físico, no ser berradeiro, caboclo, ribeirinho. Assim, a própria experiência mítica no contexto da cultura se relaciona com a experiência representada pelas experiências humanas, em que a cultura amazônica legitima o mundo dos homens, expressando uma linguagem poética, que permite a essa alma nativa descobrir-se em um mundo que é seu e no qual funda a compreensão da vida e da natureza nas quais ela está inserida.

Na realidade, o que o sistema reproduz é a ideologia dominante de que quanto menos sujeitos pensantes, melhor. Adorno alerta para o fato de que o conhecimento deve objetivar a formação de sujeitos pensantes, socializados,

⁶ Na sua obra **Vocabulário de Crendices Amazonicas**, Osvaldo Orico (1937, p. 15) afirma: “Mais do que qualquer outro ponto do país, a Amazônia guarda o segredo étnico, a força plástica da terra mal subjugada, onde as águas derrubam as beiradas das margens, cindem a planície em pântanos, lagos e igapós, escrevendo no mapa verde da selva incessantes metamorfoses geográficas, e quasi realizando a imagem dos versos de Raul Bopp : ‘Agora são os rios afosados que vão bebendo o caminho’ (sic)”.

produtores e agentes de cultura. Deste modo, a cultura tende a contribuir na construção de sujeitos críticos, conscientes de seu papel social dentro da cultura ribeirinha, levando em conta o contexto da floresta, rios e mitos que permeiam o cenário local.

A partir das considerações acima mencionadas, buscamos um suporte teórico e metodológico que possa servir de base para as argumentações na busca de alternativas de desenvolvimento e sustentabilidade. Assim, buscamos esse apoio nas considerações de Bartholo Jr.; Bursztyn (1999) que destaca a perspectiva de sustentabilidade e do desenvolvimento sustentável que tem seus efeitos duráveis a longo prazo. Ora, adotar essa idéia, em nível de planejamento, governamental ou não, requer uma compreensão de sua classificação em pelo menos cinco níveis ou dimensões: econômica, ambiental, social, educacional e político-institucional.

É natural que, para se adotar tais procedimentos, há necessidade de ações e atitudes convergentes, porém há conflitos evidentes quando se trata de construir a sustentabilidade em todas essas dimensões, levando naturalmente a um processo de escolhas e de estabelecimento de prioridades.

Entretanto, em um processo de planejamento busca-se a construção da sustentabilidade em todas essas dimensões. O que requer a necessidade de se combinar um processo técnico com um processo participativo, possibilitando, assim, a construção da sustentabilidade política e a busca de consenso para um projeto de desenvolvimento sustentável. Daí caberia uma questão básica: Qual é o projeto ideal de sustentabilidade para as comunidades de ribeirinhos do baixo-madeira?

Nesse contexto de compreensão de desenvolvimento sustentável, considera-se que o processo é mais importante do que o produto, portanto importa mais a mudança de mentalidade, o envolvimento das pessoas

interessadas, a criação de uma visão compartilhada de futuro, a incorporação da dimensão da sustentabilidade em todas as coisas, do que apenas a produção de relatórios. Estes são importantes, pois documentam o processo e facilitam a sua continuação, porém não são o objetivo final. Essa mesma preocupação vale para as pesquisas, pois as mesmas devem levar em consideração os dados, gerando relatórios, porém devem ir além da busca de respostas, e sim fazer com que os resultados motivem ações efetivas que levem retorno aos sujeitos pesquisados, pois é o que esperam, ao invés de serem meros informantes de trabalhos acadêmicos.

Para se adotar uma atitude de busca de sustentabilidade e, se possível, de geração de rendas, requer-se a compreensão de processo, que segue várias etapas, tais como:

- a identificação do cenário de sustentabilidade atual, com base em indicadores e em evidências de sustentabilidade;
- a análise de sustentabilidade futura com base nas tendências identificadas;
- a construção do ideal desejado pela sociedade, com base em metodologias de participação e corresponsabilidades que assegurem o máximo de representatividade num processo organizado para construir consensos e convergências;
- a identificação de caminhos para desviar a rota do cenário das tendências de comodismo para o cenário de ativismo desejado;
- a implementação e a contínua realimentação desse processo.

Na Amazônia ribeirinha⁷, as primeiras impressões são de que a população ainda está à margem da sociedade brasileira, carente de recursos e à revelia de projetos agrícolas, o que contribui para que se aumente o desafio educacional de crianças, jovens e adultos que estão em busca do processo de conhecer as letras, ou seja, de construir a alfabetização, respeitando a cultura e uma estética local.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A complexidade do viver ribeirinho se apresenta no contexto da navegação, do plantio da macaxeira, da pesca e da preservação do meio-ambiente, como um contexto sócio-cultural presente na realidade dos rios, matas e no solo amazônico. As atividades desenvolvidas estão diretamente voltadas para atividades de auto-subsistência: roça, pesca, extrativismo vegetal. Considera-se que, do mesmo modo, os traços físicos dos caboclos são marcantes nos rostos, nos olhos, na cor preta dos cabelos escorridos e na cor caramelo-escuro da pele. O jeito de ser, às vezes desconfiado e arredo, além da forma de habitações, a maneira como traçam a palha e fazem suas coberturas, o formato do fogão a lenha, a diversidade culinária que possui sabores exóticos no preparo dos peixes e carnes, a farinha d'água, o tucupi, no uso de frutos da mata.

Assim, o contexto amazônico é olhado sem a desvinculação do universo em que o professor e o aluno vivem, entendendo que esta ocorre num processo dialético da aprendizagem como trajetória histórica caracterizada pelo contexto sócio-educacional. Assim, o fazer inventivo, o representar com imaginação o mundo da natureza e da cultura e o exprimir são sínteses de sentimentos que estão

⁷ O interior amazonense tem uma configuração mesclada de culturas, onde o índio e o caboclo nativo convivem também com migrantes de outras regiões do país.

incorporados nas ações dos alunos na Escola. Diante das diferenças culturais, a questão da cultura na Escola se apresenta sob uma perspectiva sócio-educativa enfocando a realidade do ensinar e do aprender na Escola e na comunidade.

Contudo, as crianças necessitam de narrar as histórias que fazem parte do seu cotidiano, cujos registros se estabelecem como marcas de oralidade e/ou nas orais elementos da cultura ribeirinha, visto que os mitos e as lendas contadas pelo caboclo amazônico variam de uma comunidade para outra. A importância do resgate das narrativas se dá pela valorização desta cultura que é o retrato fiel do modo de viver ribeirinho, de histórias produzidas por esse homem que são o reflexo da base cultural da Amazônia.

Diante dessas recomendações e de caminhos a serem percorridos cabe aqui também algumas questões que poderão ser aplicadas na realidade identificada no diagnóstico das realidades dessas comunidades contatadas, quais sejam: Quando as políticas públicas destinadas ao atendimento dessas comunidades poderão contemplar os caminhos acima recomendados? Qual o grau de satisfação das populações pesquisadas com as suas condições atuais de vida? Quais são as suas expectativas identificadas?

Portanto, as realidades encontradas são conseqüências de um comodismo cultural, ou da falta de condições básicas para fixação e desenvolvimento dessas comunidades, que em muitos casos vivem em intensa precariedade diante das condições desfavoráveis de forma quase que invisíveis, em alguns casos e em outros com toda uma potencialidade produtiva, mas com baixos níveis de organização social, porém com grandes valores e com necessidade de valorização humana e social. São comunidades que esperam apoios, mas não apenas de lhes darem algo pronto e acabado, mas algo que possa ser construído com eles.

O modo pouco eficiente de organização social encontrado na maioria das comunidades requer ou sugere ações de intervenção e acompanhamento mais eficientes nos campos e dimensões já mencionadas.

Tais realidades também possibilitam a compreensão das implicações para a tomada de decisões sobre os tipos de investimentos, para o funcionamento dos diversos sistemas, para a manutenção da infraestrutura econômica e social, para a preservação do patrimônio ambiental e cultural, que são inúmeras, e que devem ser levadas em consideração, para não se tornarem ações e políticas apenas de papel e/ou de discursos; isso requer uma considerável mudança nos processos institucionais e de mentalidades, ou seja, também requer vontades pessoais e políticas.

Ainda poderíamos buscar outros caminhos, no sentido de se identificar quais são realmente as linhas gerais de ação adequadas para conduzir a um futuro desejado de sustentabilidade? Certamente que há a necessidade de uma provocação para essa mudança de mentalidade, incorporando a preocupação com o longo prazo e com o futuro, aliado à exploração de caminhos viáveis e seguros, considerando o presente, a realidades dessas comunidades.

Naturalmente que, em se tratando de atividades de pesquisa acadêmicas, facilita visualizar que um dos caminhos mais evidentes a ser seguido para investimento imediato aponta para a ênfase na educação como condição básica e indispensável para o desenvolvimento. Certamente que são várias as evidências, os indicadores e as sugestões, que precisam ser traduzidas em projetos, programas e ações efetivas, seja a curto, médio ou longo prazo, ou seja, em opções políticas a serem adotadas.

Na maioria das vezes, os problemas enfrentados pelos ribeirinhos são os mesmos nas diversas localidades visitadas, ocorre uma mudança apenas na localização geográfica. Diante das perspectivas, observou-se que as comunidades ribeirinhas apresentam alguns desafios que

necessitam de uma atenção especial por parte de quem quer de fato adentrar nessas comunidades. Apesar das adversidades, encontram forças para viver e criar seus filhos num processo criativo necessário para a sobrevivência e, além do mais, o próprio cenário natural possibilita a fertilidade da imaginação criativa, de modo que, diante dessa situação frente à natureza, o ribeirinho cria e desenvolve processos altamente criativos e eficazes de relação com ela, construindo uma cultura viva em evolução, integrada e formadora de identidade.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia, técnica e política**. 7. ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BARTHOLO JÚNIOR, Roberto S.; BURSZTYN, Marcel. **Amazonia sustentável: uma estratégia de desenvolvimento para Rondônia 2020**. Brasília : IBAMA, 1999.
- BATISTA, Sônia Socorro Miranda. **Cultura ribeirinha: a vida cotidiana na Ilha do Combu/Pará**. V Jornada Internacional de Políticas Públicas. Belém, 2011.
- BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia. **Estudos Avançados** v. 19, n. 53, 2005.
- BORGES, Célio José. **Professores leigos em Rondônia: Entre sonhos e oportunidades, a formação e profissionalização docente – um estudo de caso – O PROHACAP**. 2011, 417 f. , Tese (Doutorado em Educação Escolar) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara, 2011.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes**

necessários à prática educativa. 3 .ed, São Paulo: Cortez, 1997.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **Sobre Educação (diálogos).** 2ª ed., Rio de Janeiro: paz e terra, 1984.- vol. 2.

KRAMER, Sonia. **Por entre as pedras: arma e sonho na Escola.** São Paulo: Ática, 1993.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica:** uma poética do imaginário. Belém: Cejup, 1995.

MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos. In: **Revista Brasileira de Educação.** n. 23, mai/jun/jul/ago, 2003

PORTO-GONÇALVES, C. W. Temporalidades amazônicas: uma contribuição à Ecologia Política. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 17, p. 21-31, jan./jun. 2008. Editora UFPR

RIBEIRO, Darcy. **Os brasileiros: teoria do Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1985.

SILVA, Josué da Costa (Coord). PAES, Mariluce Souza et alli. **Nos Banheiros do Rio: Ação Interdisciplinar em busca da sustentabilidade em Comunidades Ribeirinhas da Amazônia.** Porto Velho/RO: Eudfro. 2002.

SANTOS, Milton. **Metamorfose do espaço habitado.** São Paulo: HUCITEC, 1996.

TÁPIA, Luís Ernesto R. Método em fenomenologia. In: MARTINS, Joel; DICHTCHEKENIAN, Maria

Fernanda S. F. Beirão (Org.). **Temas fundamentais de fenomenologia**. São Paulo: Ed. Moraes, 1984.

Direito Privado e Direito Público em Hegel

Magnus Dagios¹

Neste trabalho analisarei a questão do direito privado e público em Hegel e a ligação desse tema com a questão mais ampla do Estado no referido autor. Norberto Bobbio, ao trabalhar com essa grande dicotomia do sistema jurídico, que também inclui a dicotomia ainda maior de público e privado, afirma a importância desse tema para o pensamento hegeliano:

Papel tão importante que o pensamento jurídico e político de Hegel pode ser considerado, entre várias perspectivas, do ponto de vista de tal distinção nas suas obras sistemáticas, históricas ou mais diretamente políticas (BOBBIO, 1988: 79).

Pode-se destacar que, desde os textos da juventude sobre a cristandade, Hegel faz uso da dicotomia público e privado. Tal distinção se processa na diferenciação da religião grega e cristã. Esta última como exemplo de religião privada, e aquela como exemplo de religião popular, pública. Hegel prefere a religião grega, também, segundo Bobbio, porque o “privado” representa o momento negativo e o “público” o positivo:

Se o objetivo de uma religião privada, como o Cristianismo, é “formar a mentalidade de cada homem”, a tarefa de uma religião popular ou pública, como era a dos gregos, é “formar o espírito do povo”. Mesmo porque as duas categorias residem

¹ Doutor em Filosofia e Professor na Fundação Universidade Federal de Rondônia.

em planos diversos, que se pode desde já chamar de planos da moralidade e da eticidade, tendo em vista o Hegel futuro, maduro, que pelo menos sob este aspecto é aí renunciado; religião privada e religião popular ou pública têm funções distintas – a primeira, a formação moral de cada indivíduo; a segunda a coesão espiritual de um povo (BOBBIO, 1988: 80).

Nessa perspectiva, Hegel, de acordo com Bobbio, reforça uma constante em seu pensamento, a saber, a diferenciação entre o privado e o público, “que constituirá mais tarde um elemento fundamental da sua polêmica contra o direito natural, de elevar o momento inferior ao nível do momento superior” (BOBBIO, 1988: 80). Nos escritos de Hegel sobre a religião surge pela primeira vez a sua filosofia da história, em que o momento inferior da religião privada do cristianismo, o momento de crise, tomou o lugar da religião civil, com a qual é ressaltada a importância do público, da república, tão caro aos gregos. O privado aqui como o momento negativo e o público como positivo. Para Hegel o advento do cristianismo significou o fim das liberdades públicas e o surgimento do império. Quando um homem ou alguns dominam o todo ao cidadão só resta o direito da propriedade privada (BOBBIO, 1988: 81).

A passagem da religião para a esfera do direito se dá com o surgimento do império romano. O período de crise em que se instala o despotismo, a propriedade privada, o direito privado, assim como a religião cristã também privada.

No campo do direito tem-se a necessidade de fazer uma diferenciação terminológica. A terminologia do direito em Hegel não corresponde em todos os casos à empregada pelos filósofos do direito positivo, natural ou racional. Em que pese a utilização dos termos direito privado e direito público na obra *Constituição da Alemanha*, nos livros mais propriamente filosóficos e sistemáticos e a partir da *Fenomenologia do Espírito* até as *Lições sobre a Filosofia da História*,

o termo “direito” significa direito privado, e o termo “Constituição” trata do direito público. Somente na *Filosofia do Direito* “volta a aparecer, no sentido técnico, a expressão “direito público” (staatsrecht), empregada de modo a incluir toda a matéria referente ao Estado, nas suas relações com os cidadãos” (BOBBIO, 1988: 82). Cabe a ressalva, no entanto, que não há a correspondência da terminologia hegeliana do direito com a terminologia da tradição do direito, embora o direito privado seja basicamente tratado no direito abstrato. No § 261 da *Filosofia do Direito*, se encontra a expressão “direito privado” e a reafirmação da superioridade do Estado frente aos indivíduos:

Ya se há señalado, antes, en la observación al § 3, que ha sido especialmente Montesquieu, en su famosa obra *El espíritu de leyes*, quien ha captado y tratado de desarrollar en detalle el pensamiento de la dependencia en que se hallan sobre todo las leyes del derecho privado respecto del carácter determinado del Estado, y ha mantenido así la perspectiva filosófica de considerar la parte sólo em referencia al todo (HEGEL, FD: § 261, p. 327).

Bobbio enfatiza que, na classificação do pensamento de Hegel em escritos sistemáticos, históricos e de crítica política, há uma utilização diferente da diferenciação entre direito público e privado. O que está sempre presente nos três tipos de escritos é o uso axiológico da distinção na qual “‘direito privado’ representa sempre o momento inferior ou negativo, e ‘direito público’ traduz sempre o momento positivo” (BOBBIO, 1988: 83). De tal modo, com relação ao sistema, o direito privado sempre precede o direito público; o direito privado só se realiza no direito estatal, ou seja, há uma inversão da concepção contratualista que se utilizava do direito privado (o contrato) para fundamentar o direito público. Nos escritos de cunho histórico, o direito privado representa a decadência, a desintegração do todo,

em que o particular se sobressai sobre a unidade orgânica. Em relação aos estudos críticos políticos, Hegel se contrapunha aos que se utilizavam do Estado em benefícios particulares e não em vista dos interesses universais que é a alçada do direito público.

Na *Filosofia do Direito*, o contrato e a propriedade - institutos do direito privado - se encontram nas duas primeiras seções do livro, e o direito público (constitucional e internacional) é basicamente tratado na última seção da terceira parte. Eles estão separados tanto da moralidade, segunda parte do livro, como da terceira parte, quando, nas duas primeiras seções, trabalha-se a família que contém elementos do direito privado e a sociedade civil (este também contém elementos do direito público). Essa ressalva reafirma a distância, segundo Bobbio, entre a dicotomia do direito, nos textos de Hegel.

O direito abstrato é o mais imediato, portanto, o mais limitado, em relação à realização plena da liberdade que se dá tão-somente no Estado. Este direito mais abstrato contém os institutos do direito privado, e vem antes na escalada para a realização concreta da liberdade, por isso é inferior na medida em que o que vem depois sempre supera as contradições anteriores para poder se realizar:

Frente al derecho más formal, es decir más abstracto y por lo tanto más limitado, la esfera o estadio del espíritu tiene un derecho más elevado, porque en ella el espíritu há llevado a su determinación y convertido en realidad los momentos ulteriores incluidos em su idea, que resultan así más concretos, em sí mismos más ricos, y más verdaderamente universales (HEGEL, FD: § 30, p. 92).

Em Hegel, o direito privado está subordinado ao direito público, e isso se torna claro no momento em que Hegel faz a crítica ao contratualismo. Quando critica

Rousseau, critica o contrato de cada um com todos e de todos com cada um, o *pactum societatis*, assim como o contrato do povo com o soberano. Todas as teorias que consideram o estabelecimento de um Estado por meio de um pacto ou contrato - o Estado patrimonial - são rejeitadas por Hegel. Vejamos a crítica de Hegel a Rousseau no § 258 da *Filosofia do Direito*:

Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad sólo en la forma determinada de la voluntad individual (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo común, que surge de aquella voluntad individual em cuanto consciente. La unión de los individuos en el Estado se transforma así en un contrato que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario. De aquí se desprenden las consecuencias meramente intelectivas que destruyen lo divino en y por sí y su absoluta autoridad y majestad. Llegadas al poder, estas abstracciones han ofrecido por primera vez en lo que conocemos del género humano el prodigioso espectáculo de iniciar completamente desde un comienzo y por el pensamiento la constitución de un gran Estado real, derribando todo lo existente y dado, y de querer darle como base sólo lo pretendidamente racional (HEGEL, FD: § 258, p. 320).

A crítica aos contratualista feita por Hegel se baseia em três características do contrato, expostas no § 75: a) arbítrio dos indivíduos contratantes; b) vontade que é comum e não universal; c) seu objeto é singular e externo. Para Hegel o Estado não é fruto do arbítrio dos indivíduos, mas dos grandes homens, os “heróis”. A vontade não é a vontade comum aos indivíduos, mas a vontade universal. Todas as coisas externas devem ser consideradas, e não

somente algumas. Disso resulta que os súditos não podem sair do Estado por um ato de vontade, o Estado não é redutível à soma das vontades individuais, mas aos interesses gerais. O Estado está acima das coisas externas por possibilitar sacrifícios individuais para o bem do universal.

A situação do Estado é outra: decorre do arbítrio individual, pois os indivíduos pertencem ao Estado de forma natural (por terem nele nascido); participar ou não do Estado não é para o indivíduo um ato de vontade. Fundar um Estado não é um direito de indivíduos isolados, mas somente dos “heróis”, que podem fazer valer a vontade universal contra o arbítrio individual. E mais adiante: “Pelo que diz respeito ao Estado, sua vontade substancial não depende do arbítrio de indivíduos, pelo que não se deve falar de relações entre pessoas privadas. O dever do cidadão para com o Estado, e o dever deste com relação aos cidadãos, não derivam de um contrato” (BOBBIO, 1988: 90).

Hegel considera o Estado um fim em si e por si mesmo e os cidadãos devem dar a vida para conservá-lo, pois o cidadão se forma no Estado racional. Hegel defende que o Estado é gerido por princípios fundamentais, e os direitos particulares devem se ajustar a esses princípios. Nas *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* Hegel esclarece que a grande revolução foi o desaparecimento da posse e da propriedade privada com relação ao Estado. O que antes era a propriedade privada do Príncipe é substituído pela propriedade do Estado, que o Príncipe pode dispor em nome do Estado, e não em nome próprio (BOBBIO, 1988: 91).

Na perspectiva da história, Hegel utiliza a dicotomia direito privado e direito público para julgar os períodos da história. Quando o feudalismo e o império romano prevaleceram, nos quais imperava o direito privado e uma

decomposição em partes, o período é de decadência. Quando a liberdade dos cidadãos predominava na Grécia e obedeciam às próprias leis destaca-se um período em que o direito público era mais forte. O direito privado, caracterizado pela época seguinte, vai transmitir o direito do cidadão para a propriedade privada. Alguns poucos vão ter o direito público em suas mãos.

Tendo em vista o objetivo deste trabalho, basta chamar atenção para o fato de que o “Estado do direito”, que corresponde historicamente ao Império romano, representa o momento em que a pessoa privada, que só se relaciona com outras pessoas privadas, emerge da dissolução da comunidade original, mantida em conjunção com a eticidade imediata. São precisamente essas relações que constituem a matéria do direito privado (o direito abstrato da *Filosofia do Direito*); do direito cujo sujeito, como se vê claramente nos trabalhos sistemáticos dedicados ao direito, é a pessoa privada vista em abstrato, isto é, o indivíduo enquanto dotado de capacidade jurídica, capaz de realizar atos jurídicos e, portanto, de entrar numa relação jurídica de delimitação recíproca do seu arbítrio com outras pessoas igualmente abstratas (BOBBIO: 93).

O direito privado representa a divisão dos particulares, o mundo da separação, o limite da esfera de atuação de cada indivíduo. Assim se deu no mundo romano, posto entre o mundo grego e o germânico, a completa dilaceração ética, a autoconsciência privada e a universalidade abstrata, tem-se segundo Hegel, a infelicidade universal na morte da vida ética. É o predomínio das relações jurídicas em detrimento da ética e da esfera pública.

Ao analisar o feudalismo Hegel se serve de outro conceito de direito abstrato para provar a derrocada da organização estatal. Enquanto que no Império romano o

direito era um vínculo de pessoas iguais consideradas em abstrato, no feudalismo o direito privado é considerado a capacidade do indivíduo de usar o próprio arbítrio:

O direito privado difere essencialmente do direito público, da constituição, em dois aspectos: por regular relações entre indivíduos singulares, abstratamente iguais (direito das *societates aequalium*); porque dele podem dispor com liberdade os indivíduos, segundo seu arbítrio. Ora, ainda que Hegel estivesse longe de perceber essa diferença, parece-me interessante observar que, na interpretação do direito romano, o direito privado é visto sob o primeiro aspecto; na interpretação do sistema feudal, sob o segundo (BOBBIO, 1988: 96).

Na Fenomenologia do Espírito é recorrente a contraposição entre o público e o privado para explicar a ausência do Estado quando se dá preferência às vantagens privadas e aos particularismos. Vejamos o que Herbert Marcuse diz ao analisar esse aspecto da filosofia hegeliana:

Hegel explica o colapso do Estado germânico pelo choque entre o sistema feudal e a nova ordem da sociedade individualística que lhe sucedera. A ascensão desta última é explicada em termos do desenvolvimento da propriedade privada. O sistema feudal propriamente dito integrava os interesses particulares das diversas classes em uma verdadeira comunidade. A liberdade do grupo, ou do indivíduo, não se opunha de modo essencial à liberdade do todo. Posteriormente, entretanto, a “propriedade privada separou completamente, umas das outras, as necessidades particulares”. Fala-se da universalidade da propriedade privada como se esta fosse estendida à toda a sociedade, e, assim, como se fosse uma unidade de integração. Mas tal universalidade, diz Hegel, é apenas uma ficção legal abstrata; na verdade a propriedade privada existe como “algo isolado”,

sem relação com o todo. A única unidade que se consegue obter entre os proprietários é a unidade artificial de um sistema legal que se aplica universalmente. As leis, entretanto, servem apenas para estabilizar e codificar aquelas condições anárquicas em que se encontra a propriedade privada, transformando, deste modo, o Estado ou a comunidade em uma instituição que existe para servir aos interesses particulares (MARCUSE, 1978: 61 – 62).

Para Hegel, o que justifica a manutenção e preservação do Estado é a proteção dos indivíduos e seus bens. Mas um legítimo Estado precisa do estabelecimento de uma lei geral e não de uma personalidade. Quando o indivíduo não depende da lei, mas da personalidade de um protetor, trata-se do sistema feudal. A relação dos súditos para com o senhor jamais é uma relação com um universal, apenas uma obrigação privada sujeita ao arbítrio, à violência. Uma verdadeira injustiça que se dá no aspecto formal do estar obrigado.

A fidelidade do vassalo ao Senhor se chamaria hoje de uma “obrigação política”. No Estado verdadeiro, essa obrigação consiste na obediência genérica e abstrata às leis, diferente da obrigação de direito público (obediência às leis singulares), e mais ainda à obrigação do direito privado (cumprimento dos pactos). No sistema feudal, falta essa distinção: só existem obrigações privadas, uma vez que até o vínculo entre protetor e protegido (no qual consiste a relação estatal) nasce de um nexó recíproco; é obrigação privada, não diferente da que nasce de um contrato entre “pessoas privadas” (BOBBIO, 1988: 98).

Nos escritos políticos aparece claramente a dicotomia, com a constatação da indiferenciação entre o

direito privado e o poder do Estado, tanto na *Constituição da Alemanha* como na *Constituição de Württemberg*. Na *Constituição da Alemanha* se verifica a dissolução do Império: “a Alemanha deixou de ser um Estado”. Marcuse também comenta esse escrito. Para Marcuse a relação em Hegel entre o Idealismo e a realidade ganhou contornos diferentes do Idealismo Alemão - “que preservava os princípios mais importantes da sociedade liberal, impedindo que ela fosse superada” - isso porque a situação na Alemanha era outra quando escreveu o seu sistema. Continua ele:

Os primeiros conceitos filosóficos de Hegel foram formulados no ambiente de uma Alemanha em decadência. No início do panfleto sobre a Constituição Alemã (1802), Hegel declarava que o Estado alemão, na última década do século dezoito, “não era mais um Estado”. Os remanescentes do despotismo dominavam ainda a Alemanha, despotismo este ainda mais opressivo porque dividido em inúmeros despotismos de segunda ordem, em mútua competição. A Alemanha “formada pela Áustria e Prússia, pelos Príncipes-Eleitores, por 94 príncipes eclesiásticos e seculares, 103 barões, 40 prelados e 51 cidades imperiais, compunha-se em resumo, de aproximadamente 300 territórios”. O próprio governo “não possuía um único soldado, sua renda anual se elevava a apenas alguns milhares de florins”. Não havia jurisdição centralizada; a Corte Suprema (*Reichskammergericht*) era solo fértil para “suborno, capricho e corrupção”. A servidão ainda predominava, e o camponês nada mais era que uma besta de carga. Alguns príncipes ainda empregavam ou vendiam súditos a países estrangeiros, na qualidade de soldados mercenários. Severa censura agia para reprimir os mais leves sinais de conscientização. A situação geral foi descrita por um contemporâneo nos seguintes termos. “Sem lei ou justiça, sem proteção contra a taxaço arbitrária,

incertos quanto à vida de nossos filhos e quanto à nossa liberdade e aos nossos direitos, vítimas impotentes do poder despótico, faltando à nossa existência unidade e espírito nacional... – esta é a situação de nossa nação” (MARCUSE: 26).

Desse modo, na Alemanha na época de Hegel, os direitos políticos eram uma posse privada. Quem possui direitos os adquiriu por si mesmo. O que Hegel tinha em consideração era a submissão dos interesses privados a um interesse geral - que a liberdade fosse garantida por meio de um poder supremo e universal. Tal ideia, segundo Bobbio, expressa uma concepção de Estado extremamente realista, já que, para de fato existir o Estado, é necessária uma unidade onde os particulares não possam desagregá-lo e além da capacidade de cobrar impostos. Por isso o Estado deve ter a possibilidade de formar uma força militar e possuir uma organização financeira.

Em Hegel, a distinção do direito privado e do direito público serve para mostrar o que ele concebe como sendo o verdadeiro Estado. E a insistência nessa dicotomia presente em praticamente todos os seus escritos sobre o Estado reforça a tese do organicismo estatal. Nas palavras de Bobbio: “só existe Estado autêntico quando a totalidade possui força e autoridade suficientes para se impor aos indivíduos” (BOBBIO: 103).

Em palavras simples, Hegel tem do Estado uma concepção orgânica. Concepção que visa atingir principalmente a idéia atomística, segundo a qual as partes vêm antes do todo, e os indivíduos contam mais que o conjunto. Organicismo contra atomismo, estatismo contra individualismo, aliás, não são antíteses diferentes, embora muito melhor conhecidas do que a que contrapõe o direito público ao privado, através da qual procurei analisar nestas páginas a teoria política hegeliana (...). São duas as

razões principais pelas quais Hegel concebe dessa forma o Estado: se este não fosse uma totalidade ética, não se conseguiria explicar por que pode exigir dos seus súditos o sacrifício da própria vida; ou por que os indivíduos não podem dissolver o vínculo que os liga ao Estado, ao contrário do que acontece em qualquer associação fundada sobre a vontade recíproca dos seus membros (BOBBIO : 103).

Entretanto, para aqueles que consideram Hegel um escritor liberal, Bobbio vai na direção oposta: “como essa concepção – antipositivista, antiatomística, anti-individualista – pode ter sido trocada pela apologia do Estado burguês é para mim um mistério”. Para Bobbio a única categoria hegeliana em acordo com o Estado burguês é a sociedade civil, cuja função consiste na segurança e proteção da propriedade privada. Além disso, o Estado burguês faz a apologia do indivíduo, das vontades singulares e da associação (a ideia do Estado burguês), algo inconcebível para Hegel, defensor do Estado orgânico e do todo como maior que as partes. Para Bobbio, o Estado burguês confere primazia do direito privado sobre o direito público.

Sobre isso Marcuse se expressa nesses termos:

A partir do conflito insolúvel entre os interesses particulares, que são a base das relações da sociedade moderna, os mecanismos inerentes a esta sociedade não podem produzir qualquer interesse comum. O universal deve ser imposto ao particular, por assim dizer, contra a vontade deste, e a relação entre os indivíduos, de um lado, e o Estado, do outro, não pode ser igual à relação somente entre indivíduos. O contrato pode valer para esta última relação; não para a primeira. Um contrato implica em que as partes contratantes sejam “igualmente independentes entre si”. O acordo entre elas é apenas uma “relação contingente”, que se originou

de suas necessidades subjetivas. O Estado, por outro lado, é uma “relação necessária, objetiva”, essencialmente independente das necessidades subjetivas (MARCUSE: 165).

A defesa de Hegel do Estado como “realidade da vontade substancial”, na opinião de Bobbio, não encontraria nos dias atuais o melhor modelo para se realizar. Em nossos dias, o Estado é um mediador e garantidor dos contratos entre os indivíduos e as grandes organizações. Essas empresas agem quase que de modo independente do Estado, e seus conflitos são resolvidos por acordos que interessam mais aos particulares do que ao todo - se constituem em pactos bilaterais. Nesse cenário, seria fácil para Hegel, de acordo com Bobbio, ver no atual momento, “uma nova manifestação da degradação do Estado que a seu juízo caracterizava os períodos de decadência”. Portanto, o direito privado, na forma do ressurgimento do contratualismo, marca as relações entre os indivíduos. É um poder tão forte e presente quanto o Estado.

Bibliografia:

BOBBIO, Norberto. *Ensaios escolhidos história do pensamento político*. C. H. Cardim Editora: São Paulo, 1988.

HEGEL, G. W. Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Espanha, Barcelona: Edhasa, 1988.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução, Hegel e o advento da Teoria Social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.