

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Raquel Minervino de Carvalho Bisneta

EDUCAÇÃO EM TEMPOS SOMBRIOS: ONTOLOGIAS PERSPECTIVISTAS

Juiz de Fora
2019

Raquel Minervino de Carvalho Bisneto

Educação em Tempos Sombrios: Ontologias Perspectivistas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira: Gestão e Práticas Pedagógicas, área de concentração em Discursos, Práticas, Ideias e Subjetividades em Processos Educativos, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Aimberê Guilherme Quintiliano Rocha do Amaral

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

CARVALHO BISNETA, Raquel Minervino de.

Educação em Tempos Sombrios : : Ontologias Perspectivistas / Raquel Minervino de CARVALHO BISNETA. -- 2019.
78 p.

Orientador: Aimberê QUINTILIANO

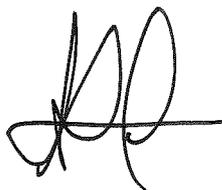
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2019.

1. Filosofia da Educação. 2. Ontologia. 3. Perspetivismo Ameríndio. I. QUINTILIANO, Aimberê, orient. II. Título.

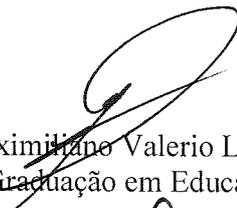
RAQUEL MINERVINO DE CARVALHO BISNETA

EDUCAÇÃO EM TEMPOS SOMBRIOS: ONTOLOGIAS PERSPECTIVISTAS

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do título de Mestre(a) no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, pela seguinte banca examinadora:



Prof.(a) Aimberê Guilherme Quintiliano Rocha do Amaral - Orientador(a)
Programa de Pós-Graduação em Educação - UFJF



Prof.(a) Maximiliano Valerio López
Programa de Pós-Graduação em Educação - UFJF



Prof.(a) Alexandre Simão de Freitas
Programa de Pós-Graduação em Educação - UFPE

Juiz de Fora, 24 de abril de 2019.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, que me possibilitou o privilégio de realizar esta pesquisa com o auxílio de uma bolsa de estudos – ainda que apenas por um período, foi de fundamental importância; por tudo que aprendi, vivi e pude compartilhar com professores, alunos, colegas, funcionários. Pelos encontros no jardim da Faced, pelos debates calorosos, pela ambiente sempre amigável e enriquecedor.

Ao meu orientador Aimberê Quintilliano, que é, de fato, uma pessoa “quântica” (como bem definiu Fernanda), que com todo seu conhecimento inestimável ainda consegue ser generoso e afável, sempre com uma palavra de incentivo e críticas construtivas. Não poderia haver melhor orientador para este trabalho que, assim como as aulas de Aimberê, navega por diferentes áreas, conceitos e questões. Agradeço pela escuta e pela liberdade confiada a mim na realização desta pesquisa. Agradeço imensamente ao Núcleo de Filosofia, Poéticas e Educação (NEFPE) por me apresentar aos professores Maximiliano Valério Lopez e Tarcísio Pinto, dois grandes mestres que marcaram minha trajetória como professora e pesquisadora, e também pela possibilidade de, através desse núcleo, ter como membro de minha banca o professor Alexandre Simão de Freitas, pesquisador que igualmente estimo. Agradeço aos saraus, aos chorinhos, sambas e tangos argentinos – encontros regados de música, amizade, filosofia e poesia.

Ao Daniel, por todo amor, companheirismo e escuta, por estar sempre ao meu lado nesses dois anos e me presentear com uma família Juiz Forana: Jayminho, Pilar, André, Tom, Jéssica. Por topar viajar de ônibus comigo por mais de três dias até chegar ao Pará, parando na Bahia e no Piauí para descansar. Por essas e tantas outras que virão, obrigada.

À Representação Discente do PPGE, entidade criada em 2017 por nós, estudantes da Pós-Graduação em Educação da UFJF, que significou não só um espaço de fortalecimento e resistência diante de um cenário político desastroso, mas também um lugar de acolhimento e solidariedade. Através desse espaço obtivemos muitas conquistas, o que mostra a força política de estarmos organizados de forma democrática.

Agradeço às companheiras e companheiros de luta: Larissa Reis, Camila Roseno, Elisiana Frizzoni, Bárbara Marques, Marcela Arantes, Sandro Vieira, Tarcísio Pinto, Thalita Portela, Luciene Mochi e todos os que contribuíram com este espaço em alguma medida.

Aos amigos Vitor Marques e Fernanda Oliveira, que me doaram móveis e roupas quando precisei. Por toda amizade sincera, que é o mais importante.

À Iuli Melo pela indicação da leitura da obra de Sueli Carneiro, que me foi essencial.

À minha família, mãe Eliete, pai Julio e irmã Eunice eu não só agradeço e agradecerei sempre, como dedico este trabalho e todas as minhas conquistas. À minha avó Eunice, que hoje está com 95 anos, e que torceu muito para que eu conseguisse esse “emprego”. Aos meus ancestrais, que precisaram viver, crescer, amar e lutar para que eu existisse.

*“Eu sou um intelectual que não tem medo de ser amoroso.
Amo as gentes e amo o mundo. E é porque amo as pessoas e amo o mundo
que eu brigo para que a justiça social se implante antes da caridade.”*

Paulo Freire

RESUMO:

O presente trabalho buscou investigar dimensões ontológicas acerca do sentido atribuído, na história da filosofia, à condição humana em contraste à condição animal. Ao se perguntar “o que é o humano”, este ensaio esbarrou, em sua busca, no próprio paradoxo da questão: o homem é aquele que, para definir-se, precisa negar a si próprio (o humano é o não-animal, embora a animalidade seja parte de sua própria natureza) – paradoxo este que Agamben (2017) irá perceber como um “dispositivo irônico” da máquina antropológica do humanismo. Tal necessidade de separação entre a humanidade e a animalidade serviu como fundamento, dentro das ciências humanas, para avaliar os graus de humanidade e de desenvolvimento de determinadas sociedades, baseando-se numa compreensão enganosa da Teoria da Evolução. Assim, a partir destes debates, ingressamos em outra questão que nos pareceu essencial: a questão moral – por que, em nossa história, excluímos, negamos e escravizamos outros humanos, diferentes grupos sociais, étnicos, raciais? A complexidade da pergunta me levou a buscar respostas diversas. Nós, os animais humanos, somos seres sociais que agem a partir de normas e condutas consideradas aceitáveis e/ou desejáveis, e compreender as motivações que nos levam a agir de determinada maneira mostrou-se importante para renovar a pergunta sobre a condição ontológica do humano, em relação tanto com as dimensões psicológicas da moralidade quanto com as sociais ou ambientais. A partir de autores da antropologia, filosofia, sociologia e psicanálise, busquei tecer uma malha que me permitisse prescrutar a questão moral, embora eu esteja em muito distante de sua plena compreensão. No último capítulo, discuti ainda o perspectivismo ameríndio como suporte ontológico e pedagógico para pensar futuros possíveis em tempos sombrios.

Palavras-chave: Ontologia; Humanidade; Animalidade; Moral; Perspectivismo Ameríndio

ABSTRACT:

The present work sought to investigate ontological dimensions about the meaning attributed, in the history of philosophy, to the human condition in contrast to the animal condition. In asking himself "what is human", this essay has stumbled in its quest in the very paradox of the question: man is one who, in order to define himself, must deny himself (the human is the nonanimal, although animality is part of its own nature) - a paradox that Agamben (2017) will perceive as an "ironic device" of the anthropological machine of humanism. Such a need for separation between humanity and animality served as the foundation within the human sciences for evaluating the degrees of humanity and development of particular societies on the basis of a misleading understanding of the Theory of Evolution. So from these debates, we enter into another question that seems essential to us, the moral question - why, in our history, do we exclude, deny and enslave other humans, different social, ethnic, racial groups? The complexity of the question led me to seek different answers. We, the human animals, are social beings who act on norms and behaviors considered acceptable and / or desirable, and understand the motivations that lead us to act in a certain way proved important to renew the question about the ontological condition of the human, in relation to both the psychological dimensions of morality and social or environmental dimensions. From authors of anthropology, philosophy, sociology and psychoanalysis, I have tried to weave a mesh that would allow me to examine the moral issue, even though I am far from fully understood. In the last chapter, I also bring Amerindian perspectivism as a support for thinking possible futures in dark times.

Keywords: Ontology; Humanity; Animality; Moral; Amerindian Perspectives

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p.9
CAPÍTULO I: A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA DO HUMANISMO	
1.1 <i>Humanitas</i> e <i>Animalitas</i> , um legado ocidental.....	p.13
1.2 A Antropologia e os graus de humanidade.....	p.19
1.2.1 Formas de Lidar com os Saberes Locais.....	p.22
1.3 Colonialismo e racismo.....	p.25
1.4 Bio, Necropolítica.....	p.29
CAPÍTULO II: SOBRE A MORAL	
2.1 Uma moral moderna: autoridade e autonomia.....	p.36
2.2 Contribuições de Donald Winnicott acerca da moral.....	p.43
2.2.1 O “animal humano”	p.44
2.2.2 O sentimento de culpa e a moral em Freud e Winnicott.....	p.48
2.3 Vidas passíveis de luto: moral e reconhecimento.....	p.54
CAPÍTULO III: ONTOLOGIAS PERSPECTIVISTAS	
3.1 Negatividade, atenção e cuidado.....	p.60
3.2 Segurar o céu, manter a floresta viva.....	p.66
CONCLUSÃO.....	p.71
REFERÊNCIAS.....	p.73

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01: O Homem Vitruviano	p.9
Imagem 02: Animal, Humano, Divino	p.13
Imagem 03: Inferno, Terra, Céu	p.13
Imagem 04: Aborígenes Australianos, considerados não-humanos até 1960	p.20
Imagem 05: Placa em telhado de uma escola no Complexo da Maré	p.30
Imagem 06: Pietá da favela	p.35
Imagem 07: Criança afagada	p.54
Imagem 08: Criança rejeitada	p.55

INTRODUÇÃO

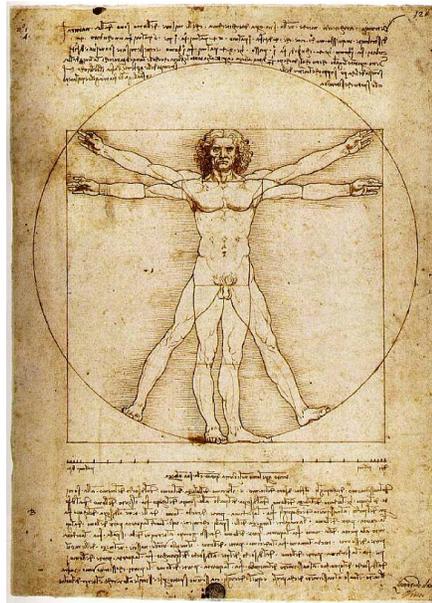


Imagem 01: O Homem Vitruviano

Esta pesquisa poderia ter sido realizada em um programa de pós-graduação em filosofia, antropologia ou mesmo sociologia. Escolhi, no entanto, a educação, primeiro pelo fato de ser eu mesma professora, e segundo porque entendo que este campo de pesquisa abrange todas aquelas áreas que buscam entender a condição humana em toda sua gama de complexidade, já que podemos afirmar que o educar constitui um dos atos mais antigos e necessários para o viver em sociedade. O ato de educar remonta às próprias mães, à própria cultura que é o primeiro espaço de recepção e transmissão dos saberes de um grupo. Educar é ensinar a viver em um determinado ambiente social e, assim, cuidar do espaço comum, garantindo a permanência da vida no futuro, já que somos – nunca é demais lembrar – seres que existem no tempo.

Quando tratamos de educação, tratamos sempre da educação do “Homem”, ou, ainda, do “humano”. Mas será que, enquanto educadores, nos preocupamos em entender quem é esse homem e essa mulher, objeto de nossas práticas educativas? Por um lado, pode parecer que esta pesquisa investiga dimensões que não são explicitamente ligadas à educação – e suas grandes linhas de investigação –, por outro, num olhar mais cuidadoso, pensar a educação foi o que moveu este trabalho, a partir de questões que se fizeram centrais. Assim, as

problemáticas surgidas no decorrer deste trabalho eu denomino como questões “ontológicas”, por entender que a Ontologia é o campo de conhecimento que investiga a natureza do Ser, da existência e da realidade. Nesta pesquisa, me interrogo sobre “o que é o humano” e o “o que é ser moral”, e, neste sentido, me encontro num campo que é talvez anterior ao debate educacional, mas que não deixa de ser-lhe necessário, visto que põe em jogo questões complexas para nós, educadores. Afinal, por que estes conceitos são importantes na história da filosofia ocidental? Qual são as condições materiais e ontológicas próprias ao humano? O que é ser moral? Qual a relação entre moral, autoridade e autonomia? Que éticas são possíveis na contemporaneidade? Que éticas são possíveis e almejavéis em condições atuais de avanço do modelo neoliberal, inclusive para as perspectivas pedagógicas? Estamos falando de educação, embora raramente essa palavra seja aqui mencionada. Ainda assim, perguntar o que é o humano é perguntar também o que é educar. Educar, vale dizer, em *tempos sombrios*.

É claro que esta pergunta pelo humano pode ser encarada através de diferentes perspectivas, de acordo com o momento histórico observado e também a matriz cultural e ontológica na qual os filósofos estiveram inseridos ao buscarem responder a essa questão. No recorte aqui realizado para esta pesquisa, me dei conta de que a maioria dos autores estudados se inserem no período histórico tido como “moderno”, e de alguma forma os debates centrais da modernidade foram importantes como norte para suas teorias. Desse modo, é importante compreender ainda que brevemente esse período, a fim de entender onde nosso referencial teórico se situa. *Grosso modo*, denominamos Renascimento o movimento artístico e cultural de redescoberta da Antiguidade Clássica, que corresponde a meados do século XIV e o fim do século XVI na Europa. O Humanismo, como seu corolário, representa um movimento sobretudo literário e filosófico, que buscou repensar a natureza do homem, entendendo-o como o novo centro da investigação filosófica e científica. O famoso desenho de Leonardo da Vinci, *O Homem Vitruviano*, de 1490, é exemplar enquanto representação da crença de que o Homem, ao invés de Deus, é o “centro” da nova filosofia, e que a matemática e a ciência estão perfeitamente alinhadas ao corpo humano e ao Universo. Pensar a natureza humana foi o que moveu muitos filósofos modernos, e é o que move esta pesquisa.

A retomada dos ideais da Antiguidade grego-romana e o progressivo declínio dos valores medievais em detrimento da razão, da autonomia e do conhecimento empírico representou uma ruptura cada vez maior com a filosofia escolástica predominante na Idade Média e, a partir de Descartes, a filosofia e o pensamento científico ingressam na chamada Modernidade, da qual a maior parte de nossas instituições são herdeiras. O prolongamento desse período até a atualidade é tema amplamente debatido, repercutido em diversos campos

do conhecimento e, de certa forma, será o pano de fundo para as questões aqui levantadas, já que a maioria dos autores trabalhados podem ser considerados modernos e, também, contemporâneos em alguma medida. É necessário ter em mente que a ideia de “moderno” e “contemporâneo” representam “uma parte do passado muito maior do que fará um espírito que miopeamente considera apenas o momento que passa. Assim, nossa concepção da ‘cultura contemporânea’ abrange uma boa parte do século XIX” (HUIZINGA, 2000, p.140). Desse modo, entender os mecanismos que forjaram a “cultura contemporânea” é, a meu ver, importante para pensar o presente e trilhar perspectivas filosóficas de futuro.

Em *A condição Humana*, Hannah Arendt (2007) aborda os eventos históricos que a seu ver marcaram o limiar da era moderna e destaca três acontecimentos principais: a descoberta da América e subsequente exploração de toda a Terra, a Reforma Protestante, que desapropriou as terras da Igreja e gerou um grande contingente de pessoas que pela primeira vez se tornam trabalhadores livres e assalariados, e a invenção do telescópio, por Galileu Galilei, que possibilitou a confirmação da teoria heliocêntrica, abrindo as portas para as pesquisas científicas no campo da astronomia. O que está por trás de todas essas descobertas é o próprio desenvolvimento da indústria, do capitalismo e da ciência, que irá perpetuar um novo modo de vida – urbano, assalariado, tecnológico – do qual somos os herdeiros, quer queiramos quer não. No caso do Brasil, essa herança colonial é também marcada pelo genocídio dos povos originários e de sua tradição epistêmica, pela exploração dos recursos naturais, pela intensa importação de mão de obra escrava, pela tradição latifundiária, escravagista e coronelista que forjam a nossa recente história enquanto república. Ainda assim, somos o que somos, e a importância de compreender, ainda que apenas parcialmente, a questão do humanismo, isto é, as bases que forjaram a perspectiva moderna acerca do Humano mostrou-se essencial nesta pesquisa e deu-se a partir de uma inquietação “ontológica”, haja vista que, em qualquer projeto de educação haverá sempre uma concepção de “Homem” subjacente.

O projeto moderno é o projeto do humanismo, da crença na educação enquanto meio para o desenvolvimento e progresso da sociedade. Sua efetivação, no entanto, traz em seu bojo um conflito entre, por um lado, a busca pela liberdade e igualdade universais e, por outro, a perpetuação da servidão e da exclusão de direitos. Se a crença no progresso trouxe benefícios e avanços, como sabemos que sim, incorreu também em inúmeros conflitos, na medida em que esteve por trás de processos históricos emblemáticos da modernidade, como o colonialismo e a escravidão. A corrente evolucionista, dentro da teoria antropológica, perpetuou a divisão da humanidade em raças e as culturas em patamares evolutivos. Como

pano de fundo para tais perspectivas excludentes, existe sempre o humano em guerra, seja consigo mesmo, seja com outros povos. Se no caso específico a sociedade europeia é a colonizadora, acredito também que tais papéis podem ser cambiados, pois o que está em jogo é nossa (in)capacidade de encontrar o outro em sua singularidade e alteridade.

A metodologia utilizada nesta pesquisa foi pouco convencional e acredito que se aproxima daquilo que chamamos de um *ensaio*, visto que o sentido e o acabamento do texto foi se dando à medida que fazíamos perguntas e as respondíamos, surgindo então novas perguntas. A tessitura foi acontecendo de maneira orgânica, ao cabo da qual ficou como eixo norteador do trabalho a dimensão humana e a problemática moral, tendo como pano de fundo a questão ontológica e também política do existir e do viver junto. A modernidade apareceu então como momento histórico propício para a teorização, onde pudemos observar como a querela moderna sobre o sentido da natureza humana abriu brechas para a hierarquização do humano e, também, para que a questão fosse recolocada e repensada desde outros paradigmas. A matriz europeia, assim como a africana e a indígena serão aqui trabalhadas. Talvez não no mesmo grau de aprofundamento, sobretudo pela quantidade de autores indígenas ou afrocentrados, que aqui se encontra em menor número. Apesar disso, busco contemplar essas diferentes matrizes a fim de pensar questões atuais que estão, a meu ver, inter-conectadas.

Ao perguntar sobre o que nos torna humanos, pergunto também para curar minha própria angústia, meu próprio desespero cotidiano, pergunto a fim de tentar encontrar, em meio ao cenário atual de intolerância, espaços onde a liberdade e o respeito à dignidade humana encontrem lugar. Defendo o óbvio, como Bertold Brecht: *Que tempos são esses, em que é preciso defender o óbvio?* Ainda assim, parece que nada há de óbvio em perguntar sobre o que nos torna seres morais. Talvez, em tempos sombrios, as perguntas elementares sejam realmente as mais necessárias. Deste modo, esta pesquisa investiga conceitos que passam pelo campo da filosofia, da antropologia e da psicanálise, pois entende que pensar a natureza e a condição humana é uma tarefa que só pode se dar na e pela transversalidade e pluralidade de perspectivas.

Para entender a dimensão ontológica que esteve na base da tradição filosófica moderna, muitas questões foram feitas, buscadas, achadas ou não. O que deu-se da tentativa plasmou-se na escrita da seguinte forma: no capítulo I, no que diz respeito às bases do projeto humanista moderno, me limito a tentar compreender: i) a noção de humanidade perpetrada pela tradição metafísica ocidental; ii) a relação entre humanidade, animalidade e a teoria evolucionista antropológica; iii) a relação entre racismo e biopolítica. Para tanto, me utilizo de Ingold, Boas, Tylor, Mauss e Lèvi-Strauss, que embasam o debate sobre humanidade,

animalidade e evolucionismo a partir da Antropologia. Giorgio Agamben, pela filosofia, me ajuda a discorrer sobre a noção de máquina antropológica do humanismo e seus mecanismos estruturais que se configuram enquanto máquina biopolítica – conceito que busco elucidar a partir de Michel Foucault, aliando-o à problemática racial em geral (Achille Mbembe, Franz Fanon) e, mais especificamente, dentro do contexto sul-americano (Galeano) e brasileiro, das políticas públicas de segurança implementadas sob esta lógica (Sueli Carneiro, Marielle Franco). Apresento também contribuições da psicanalista Elisabeth Roudinesco e do filósofo e economista Karl Marx, dentre outros.

No segundo capítulo, busco compreender a dimensão moral do humano, sobretudo a partir do advento da modernidade europeia. Investigo também, de maneira breve, a relação entre moralidade e psicanálise, bem como a relação entre a capacidade moral e as condições precárias de existência. Para tanto, apresento as contribuições de Safatle (2013), Hannah Arendt (2003; 2007), Adorno (1995), Winnicott (1958; 1983), Freud (1913; 1927) e Judith Butler (2018).

Finalmente, no terceiro capítulo, proponho o *perspectivismo ameríndio* como suporte ontológico para pensar os desafios necessários à convivência igualitária e radicalmente democrática e à manutenção do mundo no século XXI. Valho-me de Eduardo Viveiros de Castro (1996), Davi Kopenawa (2017), Pierre Clastres (1979), Han (2017) e Hannah Arendt (2005; 2007), dentre outros.

CAPÍTULO I: A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA DO HUMANISMO

1.1 *Humanitas* e *Animalitas*, um legado ocidental

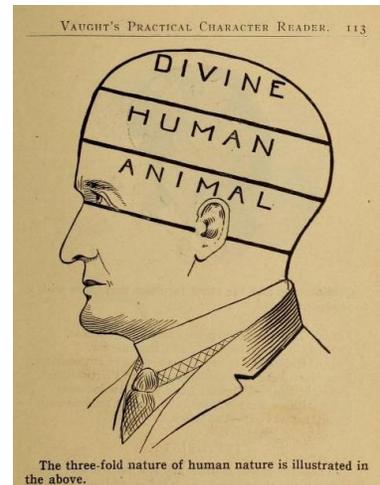


Imagem 02: Animal, Humano, Divino

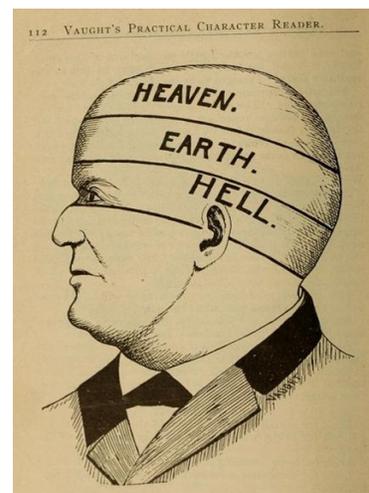


Imagem 03: Inferno, Terra, Céu

As imagens apresentadas integram um compêndio de frenologia de 1902. Desenvolvida pelo médico Franz Joseph Gall (1758-1828) por volta de 1800, a frenologia (“estudo da mente”) buscava analisar a estrutura física do cérebro, a fim de, dentre outros objetivos, avaliar o caráter, o comportamento e até o grau de criminalidade de uma pessoa a

partir de sua estrutura cerebral. Alguns autores buscam creditar certo mérito à frenologia enquanto precursora do que hoje classificamos como Neuroanatomia, embora saibamos que sua popularização no século XIX tenha servido para justificar posições racistas e embora seja, atualmente, desacreditada como ciência. A fotografia em questão nos ajuda, no entanto, a iniciar o tema que será abordado neste tópico – a distinção entre a humanidade e a animalidade e suas implicações nos diversos modos de desumanização da vida, analisados sobretudo à luz do advento da modernidade. Em um texto clássico de introdução à antropologia, *Humanidade e Animalidade*, Tim Ingold (1994) mostra o quanto a separação entre humano e animal é essencial para a compreensão do fazer antropológico e, ao mesmo tempo, extremamente complexa. Diz o autor:

Cada geração reconstrói sua concepção própria de animalidade como uma deficiência de tudo o que apenas nós, os humanos, supostamente temos, inclusive a linguagem, a razão, o intelecto e a consciência moral. E a cada geração somos lembrados, como se fosse uma grande descoberta, de que os seres humanos também são animais e que a comparação com os outros animais nos proporciona uma compreensão melhor de nós mesmos. (INGOLD, 1994, p.1)

Segundo Ingold (1994), a problemática que divide homens e animais se deve à confusão existente entre, por um lado, perceber o ser humano enquanto espécie animal, e, por outro, reconhecer uma “condição humana” própria exclusivamente aos homens, que os tornaria diferentes de todas as outras espécies, embora não deixe de com elas estabelecer semelhanças. De um lado, temos o homem como espécie dentre outras espécies, mas “superior” – uma visão especiocêntrica, portanto; de outro, a humanidade como “condição”, ausente nos demais animais – e temos assim uma visão antropocêntrica. Nos dois casos, a tentativa frustrada e repetida de marcar uma diferença, sempre problemática.

Em discussão semelhante àquela proposta por Ingold, o filósofo italiano Giorgio Agamben (2017) mostra que, na história da filosofia ocidental, a “vida” raramente foi conceituada enquanto tal, ao invés disso, seguiu sendo continuamente dividida e articulada em outros conceitos, que permitiram a manipulação dessa noção para fins práticos/políticos: “tudo acontece como se, em nossa cultura, a vida fosse algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido” (AGAMBEN, 2017, p.27). Segundo o autor, um momento emblemático onde se percebe tal diferenciação é em Aristóteles, em *De anima*, onde este define e isola os aspectos que estariam relacionados ao viver em geral, definindo a *função nutritiva* como o aspecto básico da unidade-vida, dentro de uma articulação hierárquica. Essa necessidade de diferenciar os “tipos de vida” continuou

se reproduzindo no pensamento ocidental, o qual buscou definir e conceituar a vida que seria propriamente “humana”, em contraste com a “vida animal” e a “vida divina”. Assim, conforme Agamben (2017), a fabricação do Humanismo e de sua concepção de homem estaria justamente na elaboração e manutenção dessa diferença, na relação (hierárquica) entre a animalidade (aquilo que estaria “abaixo” do homem), a humanidade e a divindade (o que seria “superior” ao homem).

Analisando relatos de biólogos e etnólogos do século XVII e XVIII, Ingold (1994) mostra que muitas concepções fantasiosas compunham os relatos de cientistas viajantes. Estes, reconhecendo que a humanidade é diversa e que os seres humanos não são iguais, variando de “tamanho, aparência, formato e cor”, incluíam em seus relatos a descoberta de povos que supostamente pareciam com animais, dos quais duvidavam se seriam homens ou não. Um dos relatos destacados por Ingold é de um tenente da marinha sueca, Nicolas Koping, que em 1647 afirmou haver encontrado uma população de humanos que possuíam caudas. Dada sua usual confiabilidade em outros assuntos, muitos cientistas acreditaram em sua narrativa, de modo que o relato de Koping foi retomado em 1760 por Hoppius, um dos alunos de Lineu, importante biólogo. Ainda que hoje pareça clara a sua falaciosidade, em 1942 ainda encontramos afirmações como essas:

'Por volta de 1942', recorda o antropólogo Edmund Leach, 'um inglês, considerado pessoa lúcida, garantiu-me com toda a convicção que, em um certo vale inacessível, visível do outro lado de uma fileira de montanhas, ele havia encontrado pessoalmente homens que tinham rabos'.¹

Sabemos que é possível que um tipo de pequeníssima “cauda” apareça em um humano, mas sua ocorrência é extremamente rara, sobretudo para ser encontrada em mais de um indivíduo num mesmo grupo. É mais provável que tal anomalia, se de fato presente, servisse para criar imaginários de humanos-bichos, por sinal muito comuns nos *shows* de horrores que existiram no início do século XIX na Europa e nos Estados Unidos. Segundo Ingold (1994), antes da publicação de *A origem das espécies*, em 1859, sequer havia um reconhecimento mais “científico” do homem enquanto espécie animal, nem das subdivisões mais precisas entre as espécies, sendo de alguma forma “natural” que houvesse inúmeras especulações e crenças acerca das semelhanças e diferenças dos homens e os demais seres vivos. Sobretudo a partir de Darwin, fomos aprendendo que os seres humanos não são tipos naturais, cujo “modelo” passado permanece o mesmo no presente. Para o “terror” dos dogmas

¹ Leach, 1982, p. 64, apud Ingold, *idem*, p.1

criacionistas, Darwin mostrou que não viemos de Adão e Eva, permanecendo iguais desde nossa criação por um ser superior. E que, diferentemente dos tipos naturais, tais como os cristais ou os grãos de areia, que mantêm sua estrutura molecular repetidamente, os indivíduos pertencem a uma espécie biológica que, assim como as demais espécies, se caracteriza pela sua *variabilidade*.

Mas se, como diz Ingold, “todo cristal é uma réplica” e “todo organismo é uma inovação”, “como se pode concluir, então, a que espécie pertence um organismo particular? E, o que é mais importante, por que razão deveríamos incluir um animal na espécie *Homo sapiens* e excluir outro?” (INGOLD, 1999, p.2). A controvérsia, como é de se imaginar, seguiu-se por gerações e gerações. O próprio fundador da taxonomia científica moderna, Lineu, já afirmava que a tarefa de diferenciar um homem de um macaco é muito mais difícil do que parece. Autor da classificação “*Homo*”, que posteriormente ganhou o acréscimo “*Sapiens*”, Lineu considerava que o homem de fato não possuía nada de especial em relação aos demais primatas e que a condição de “homem” derivava apenas do seu próprio auto-reconhecimento enquanto tal. Para Lineu, “o homem é o animal que deve reconhecer-se humano para sê-lo” (AGAMBEN, 2017, p.47).

Como sabemos, as ciências naturais de modo geral foram essenciais para o advento da modernidade, pois, a partir de observações e experimentações diretas, muitos paradigmas teleológicos estruturantes, bem como preconceitos e crenças de ordens diversas, foram sendo elucidados. Para provar a falaciosidade da população inteira de humanos com caudas, foi necessário mostrar que o nível de vinculação genética entre os humanos e os primatas com cauda é extremamente fraco, confirmando assim que essa característica genética os diferenciou dentro da evolução há muito tempo atrás, ao contrário da cor da pele, por exemplo, que representa uma parcela muito ínfima, quase nula, de diferenciação – e muita vincula genética, portanto. Por isso, apesar de não ser impossível, a probabilidade que uma proto-cauda apareça num ser humano é muito pequena, sobretudo numa população inteira.

Com o auxílio da paleontologia e de outras ciências recentes, provou-se, a partir da teoria da evolução (ao menos até o presente momento), que tanto homens quanto macacos provinham de um antecessor comum que possuía caudas, mas que seguiram linhas evolutivas diferentes há milhões de anos atrás. Isso também pode levar a crer, como um pseudodarwinismo posteriormente tentou provar, que existiria uma linearidade e progressão natural entre as espécies, isto é, que os seres humanos estão no topo de uma cadeia evolutiva linear e ascendente, cujo ápice os macacos não foram capazes de alcançar. No entanto, como mostra o próprio Ingold, isto é totalmente errado. Um macaco não é um “humano que não deu

certo”. É outra espécie, com sua evolução própria que, se o curso da evolução assim permitir, em milhões de anos poderá inclusive superar a espécie *Homo Sapiens*. É desse modo que Ingold (1994) finaliza a questão, nos levando a refletir sobre o “frondoso arbusto” da evolução, do qual somos apenas um “pequeno e insignificante ramo”.

Um macaco é um macaco, não um arremedo ou uma tentativa parcialmente bem-sucedida de homem. Embora seja verdade que apenas uma só via pode ligar o macaco ancestral ao ser humano moderno, essa via era apenas uma dentre inúmeras rotas possíveis que poderiam ter sido igualmente tomadas. Os seres humanos não tinham de evoluir. Na perspectiva da evolução da vida como um todo, a linhagem humana representa apenas um pequeno e insignificante ramo de um esplêndido e frondoso arbusto. Cada ramo expande-se numa direção que jamais foi seguida antes e jamais será retomada. Os chimpanzés do futuro poderão ser muito mais inteligentes do que hoje, mas não serão humanos. Os seres humanos são animais que, pelo que me é dado saber, poderiam vir a ser os co-ancestrais de meus futuros descendentes. Como esses meus descendentes efetivamente se parecerão daqui a alguns milhões de anos - isso se não explodirmos a Terra antes, conosco dentro -, ninguém tem a menor idéia.²

Mas a discussão sobre a humanidade não passa apenas por compreender a linha evolutiva que nos une e nos separa dos demais primatas, reconhecendo nossa condição de equidade animal, pois ainda resta a “condição humana”, que instigou filósofos e cientistas ao longo dos tempos, a fim de compreender o caráter totalmente específico da humanidade. Ao abordar a questão, Ingold critica aqueles que tentaram respondê-la com abstrações diversas, esquecendo-se de procurar as respostas “em nossas caudas”, sugerindo um distanciamento, por parte de tais especulações, da materialidade dos fatos da vida. O homem, definido sempre na tradição filosófica pela oposição à condição de animalidade, é, no entanto, um animal. Logo, um animal não-animal? Desde já fica perceptível certo paradoxo, cujo sentido Agamben irá resgatar de forma concisa, afirmando que "a máquina antropológica do humanismo é um dispositivo irônico" (Agamben, 2017, p. 91). Irônico porque, para existir, o homem precisa negar a si próprio.

Assim, a noção de Homem perpetua uma cisão constante entre uma parte animal e instintiva, e outra humana e moral. Essa mesma cisão foi um fator importante para o advento da medicina moderna, que pôde manipular o corpo humano baseando-se nessa separação, acarretando “os sucessos da cirurgia moderna e da anestesia”.³ Delimitou-se uma fronteira, no interior do próprio homem, entre a parte animal, a vegetal e a humana e, ainda hoje, quando nos deparamos com os critérios de avaliação de uma “morte clínica”, trata-se ainda desta

² *Ibidem*, p.5

³ AGAMBEN, *Idem*, p. 26

distinção que se faz necessária para saber “até onde vai uma vida humana” (AGAMBEN, 2017). Se é possível separar no homem o homem e o animal, alguns homens podem ter mais partes animais do que outros? Alguns homens são mais humanos que outros? Giorgio Agamben irá chamar essa necessidade prática/política de separação homem/animal de “máquina antropológica” ou “antropogênica”.

A necessidade prática/política da disjunção homem/animal é, para Agamben, um dos problemas centrais da filosofia contemporânea, pois sua efetivação, ainda em curso, é violenta e cruel, produzindo constantemente aqueles “humanos não-humanos” - os humanos animalizados, o bárbaro, o outro, o “bicho homem”. Desse modo, o trabalho do intelectual seria justamente "compreender o seu funcionamento [da máquina antropológica], para poder, eventualmente, fazê-la parar"⁴.

Nos tópicos seguintes, buscaremos acompanhar um dos reflexos dessa máquina que, tal como será visto, também pode ser entendida como uma “máquina biopolítica”. O colonialismo e o imperialismo, a partir dessa leitura, podem ser compreendidos como reflexos da tentativa de delimitação de uma fronteira hierárquica de humanidade, mas, antes de adentrar nesse debate, iremos abordar a querela humanista dentro da teoria antropológica do século XIX, e a disputa entre os evolucionistas e a escola sociológica francesa acerca da noção de evolução das culturas e dos graus de humanidade, questões centrais dentro da problemática geral da separação entre humanidade e animalidade.

⁴ *Ibidem*, p. 63

1.2 A Antropologia e os graus de humanidade



Imagem 04 : Aborígenes Australianos, considerados não-humanos até 1960

A fim de tentar compreender melhor o que Agamben chama de “máquina antropológica”, investiguei, dentro da própria teoria antropológica, aquilo que me parecia apontar para a efetivação de tal “máquina”, e me deparei com o debate acerca dos *graus de humanidade*. No século XIX, a partir da necessidade de definir e conceituar a humanidade e a animalidade do homem, a teoria antropológica entrou em conflito no que se refere à noção de evolução das culturas e os graus de humanidade, em muito apoiada pela teoria da evolução de Darwin, que representou um marco para as ciências naturais e, de fato, causou um profundo impacto no pensamento europeu. Muitas correntes buscavam aplicar as descobertas de Darwin ao campo das ciências humanas, já que, ao lidar com a “descoberta” de povos americanos e africanos, estes cientistas quiseram definir se aqueles povos seriam hierarquicamente inferiores aos europeus ou não. O quê, em sua cultura, “demonstrava” tal inferioridade? Seria a suposta proximidade com a condição animal? Seria a suposta proximidade desses povos com a “natureza”?

Ao longo do século XVIII, a colonização de outras culturas pela Europa é embasada numa concepção hierárquica tanto do humano quanto do tempo, relegando o outro à inferioridade e à anterioridade temporal moderna.

Cada vez que os europeus, no decorrer da modernidade, encontraram outras culturas e civilizações, as chamaram, invariavelmente, de 'atrasadas'. Não foi a primeira vez que uma civilização conquistou, submeteu e impôs suas ideias a outros povos, nem a primeira vez que uma cultura concebeu o outro como inferior e in-humano, mas foi a primeira vez que essa inferioridade esteve colocada em termos temporais, ordenando hierarquicamente o mundo e suas relações em um sistema evolutivo. A partir do século XVIII, a inferioridade do outro passou a estar no fato dele não ser moderno, de ele pertencer ao passado. Mas, talvez, o mais inédito e sofisticado da visão moderna e colonial esteja na construção de um caminho (pedagógico/civilizatório) que permita a assimilação progressiva da alteridade. Esse caminho foi, ao mesmo tempo, político e temporal, e teve por nome 'história universal' ou, simplesmente, 'progresso' (LÓPEZ, 2014, p.85).

Se, por um lado, a modernidade européia representou um momento de avanço em termos de “esclarecimento”, ao negar os fundamentos religiosos que vigoraram em boa parte da Idade Média, por outro lado, o advento da modernidade nas sociedades européias trouxe consigo a ideia de presente como superação do passado, associando a noção de tempo com a de progresso – o tempo moderno, tempo presente, é a superação natural e histórica do passado. Essa concepção de um tempo linear progressivo e de uma história que se desenvolve cumulativamente, isto é, por etapas, onde um estágio leva necessariamente ao próximo fomentou entre alguns pensadores a compreensão enganosa de uma evolução das culturas análoga à evolução biológica.

Darwin mostrou que o homem é uma espécie de primata, fruto da evolução em milhões de anos, mas, em verdade, a palavra “evolução” só foi usada na primeira edição de *A Origem das Espécies*, pois, conforme Ingold (2000), o biólogo evitava o conceito de evolução, já que ele

Nunca se convenceu de que a modificação das espécies através da seleção natural implicasse necessariamente progresso em qualquer sentido absoluto. De acordo com a sua teoria, os organismos deviam adaptar-se às suas condições de vida e, se nesse processo progredissem em termos de diferenciação estrutural, a explicação para esse processo devia ser procurada nas condições particulares, e não nos mecanismos gerais. (INGOLD, 2000, p.107)

Alguns seguidores seus, no entanto, se apropriaram da noção de “progresso” e buscaram aplicar sua teoria às ciências humanas, a fim de respaldar a noção de evolução das culturas, postulando uma hierarquia entre povos. Desde seu surgimento, no entanto, essa posição foi criticada, embora saibamos que na disputa por ideias nem sempre a mais coerente

é a que prevalece no imaginário social. Lévi-Strauss (1952/2013, p. 366), em um de seus textos clássicos sobre a questão, reitera:

A noção de evolução biológica corresponde a uma hipótese dotada de um dos maiores coeficientes de probabilidade que se possa encontrar no campo das ciências naturais. A noção de evolução social ou cultural, por outro lado, oferece no máximo um procedimento sedutor, mas perigosamente cômodo, de apresentação dos fatos.

A oposição Natureza x Cultura constitui, provavelmente, o debate mais antigo da Antropologia. Entre os estudiosos do chamado “Evolucionismo”, a idéia dominante era a de que a natureza é o que determina o social – que este se faz a partir das condições fornecidas por aquela e que passa por estágios de desenvolvimento, sempre numa direção progressiva rumo a níveis mais elevados de civilização. De modo que, como o próprio nome com que passou a ser conhecida tal escola do pensamento antropológico indica, as sociedades humanas teriam diferentes graus de desenvolvimento. Mesmo sociedades contemporâneas umas das outras estariam em posições distintas dentro de uma escala de evolução social, que se dá, segundo hipótese do evolucionista social Edward Tylor, “a partir da selvageria, na direção da civilização” (2005, p.42). Assim, culturas selvagens modernas, reminiscentes das tribos primitivas pré-históricas, estudadas pelos arqueólogos, poderiam existir no globo, num mesmo momento no tempo que culturas muito mais civilizadas. Para Tylor, em *A ciência da cultura*, o caráter temporal ou histórico, bem como o caráter hereditário, racial ou de localização no mapa, devem ser desconsiderados pelo antropólogo – o grau de civilização é o que deve ser estudado, independente de onde ou quando. As razões para isso, segundo afirma, é que o desejável seria “tratar a humanidade como homogênea em natureza, embora situada em diferentes graus de civilização” (TYLOR, 1871/2005, p.34).

A ideia central é de que ao se estudar o que chama de “tribos inferiores” poder-se-ia entender a trajetória de desenvolvimento das culturas humanas, cuja evolução resultou nas modernas “nações mais elevadas”. As primeiras nada mais seriam que sociedades estacionadas em um estágio anterior das últimas – ou retardadas, num andar mais lento, em relação a estas. Seriam o elo perdido entre o passado e o presente das modernas sociedades ocidentais. Por trás dessa idéia, reside aquela que supõe uma lei geral regendo o desenvolvimento humano – concepção derivada, como se pode notar, das ciências naturais. Para Tylor, a antropologia aproximar-se das ciências naturais e físicas era não só necessário como lógico: a ação humana, aos seus olhos, não se poderia conformar em (única) exceção à “unidade da natureza”; se são leis naturais (fixas) e sequências causais observáveis

determinantes do mundo físico, também as sociedades humanas estariam sujeitas a tais leis: sendo a tarefa do antropólogo, assim, encontrar o que se passou antes (causa) para entender como se chegou onde se está (efeito).

Já em 1871, quando da primeira publicação de *A Ciência da Cultura*, a hipótese evolucionista sofria críticas e resistência, como o próprio Tylor faz questão de pontuar mais de uma vez no decorrer do texto. Ao longo dos anos, a objeção cresceu e antes da virada do século, com a chamada Escola Sociológica Francesa, já se encontrava outra hipótese em perfeita oposição à dos evolucionistas. Em *Algumas Formas Primitivas de Classificação*, de 1903, Durkheim e Mauss expõe com todas as letras que os sistemas classificatórios, nos quais concebem uma das bases da sociedade, é de ordem social – e usam mesmo James Frazer, outro teórico evolucionista, como ponto ao qual se contrapõem: “ao contrário de terem as relações lógicas entre as coisas fornecido base às relações sociais entre os homens, como parece admitir Frazer”, afirmam, “na realidade foram estas que serviram de protótipo àquelas” (DURKHEIM, 2000. p.198).

De fato, na Escola Sociológica Francesa se concebia a precedência absoluta do social sobre o natural. Nada sequer teria um lugar definido na natureza se não o tivesse antes na organização social. Todo fenômeno passado no interior de uma sociedade seria de caráter social, posto como, em sua visão, a gênese das operações lógicas se dá pela via das relações sociais, e não o contrário. Em outras palavras, as classificações fornecidas pelas sociedades dão origem e forma às relações lógicas – não derivam destas, como era anteriormente conjecturado. Não há como relações lógicas terem existido antes das sociais se foram as categorias sociais, elas próprias, as primeiras formas que tomaram as categorias lógicas. Afirmam os autores: “A sociedade não foi simplesmente um modelo de acordo com o qual o pensamento classificatório teria trabalhado; foram os próprios quadros da sociedade que serviram de quadros ao sistema” (DURKHEIM, 2000, p.198).

Embora os autores versem especificamente sobre sistemas classificatórios no texto em questão, Durkheim e Mauss pontuam, ao fim de suas conclusões, que o que tentaram demonstrar através do estudo das classificações, a Sociologia muito bem poderia fazer a partir de “outras funções ou noções fundamentais do entendimento” e que sua metodologia igualmente poderia ser usada para ajudar na compreensão de muitas outras questões cujo entendimento pleno permaneceria comprometido enquanto não fossem colocadas em termos sociológicos. Assim, com a Escola Sociológica Francesa, fica configurada a completa inversão da dicotomia Natureza x Sociedade, em relação ao ponto de vista evolucionista. De um social determinado pela natureza – com supostas leis gerais a conduzirem sua existência,

como nos objetos das ciências naturais e físicas – passa-se à total predominância e primazia do social sobre o natural – com a sociedade dando as bases, inclusive, para as classificações naturais. Vemos, assim, que mesmo na teoria antropológica, a noção de graus de humanidade foi contestada e seguiu dois caminhos antagônicos.

1.2.1 Uma linha reta ou múltiplos caminhos?

Do mesmo modo como no caso dos graus de humanidade e a evolução das culturas, os antropólogos lidaram com os saberes nativos de maneiras diferentes. Parece claro o contraste com que o relativismo de Franz Boas (1896/2006) se pôs frente à idéia evolucionista de uma origem primitiva única da cultura, com um traçado também único em direção à civilização. Admitindo que semelhanças culturais possam ser observadas nos mais diferentes povos, Boas, no entanto, nega categoricamente que sejam resultado de uma origem comum. Ao contrário dele, Morgan (1877/1980) abre com assertivas também categóricas em sua obra *A sociedade Primitiva*. Um estado rudimentar de bestialidade, quase inumana, é colocado aqui como o inegável primeiro passo na “marcha do progresso humano”. A proposta de Morgan consiste em

apresentar novas provas da rudeza da condição primitiva da sociedade, da evolução progressiva das faculdades mentais e morais dos homens no decorrer de sua experiência e da longa luta que travaram para vencer os obstáculos que se opunham no caminho que os levava a civilização” (MORGAN, 1980, p.13).

Base para esta teoria são as similaridades culturais encontradas nos diferentes pontos do globo e a suposição – segundo Boas, impossível de ser comprovada – de que tais fenômenos teriam, assim, se desenvolvido da mesma forma em toda parte. Morgan é novamente definitivo sobre este ponto: “Sempre”, afirma, “que em continentes diferentes é possível encontrar uma relação entre uma instituição existente e uma origem comum, podemos inferir que os próprios povos provêm de um tronco comum originário” (MORGAN, 1980, p.19).

A oposição de Boas, por sua vez, baseia-se no fato de que, além das inferências de Morgan não poderem ser comprovadas, seus próprios estudos o levaram a encontrar maneiras as mais diversas para que instituições do tipo das que o evolucionista aponta se

desenvolvessem. Afirma, aliás, que “até o exame mais superficial mostra que os mesmo fenômenos podem se desenvolver por uma multiplicidade de caminhos” (BOAS, 2006, p.30).

A grande discrepância entre as posições de Morgan, e de outros teóricos da escola evolucionista, e as de Boas e dos que o seguiram, é justamente no que diz respeito às formas de lidar com os saberes nativos. Enquanto o projeto evolucionista enxergava os saberes de sociedades outras que não a de seus próprios teóricos, como aspectos específicos de momentos específicos no “grande sistema pelo qual a humanidade se desenvolveu em todos os lugares” de maneira uniforme, Boas propôs como método o relativismo no trato com as diversas culturas – ou seja, que tal uniformidade é falsa e que o desenvolvimento das culturas se deu em variadas direções a partir de diferentes fontes. Pode-se mesmo dizer que os evolucionistas sequer consideravam traços de culturas diferentes dessas outras formas de organização social – e que “as variações observadas não [passavam] de detalhes menores dessa grande evolução uniforme” (BOAS, 2006, p.32) –: eram simples etapas por que sua própria cultura já teria atravessado no caminho à civilização – estando os outros povos, contemporâneos seus, apenas em estágios menos adiantados do avanço progressivo que, potencialmente, os levaria ao nível de civilização que o ocidente teria alcançado antes.

Quando avaliamos o contexto brasileiro, observamos que os primeiros estudos arqueológicos, realizados por pesquisadores estrangeiros no século XIX, vinham imbuídos de uma visão evolucionista predominante da época, pois tratava-se então de descobrir em que “patamar evolutivo” aqueles povos ameríndios estavam, em comparação aos europeus. Assim, seguindo tal perspectiva analítica, os arqueólogos estrangeiros não compreendiam as cerâmicas indígenas encontradas como algo “autêntico” dos povos que aqui viviam. Acreditavam que, dada sua complexidade e beleza, aqueles vestígios eram de outros povos que não os locais, os quais imaginavam serem povos inferiores, “sem cultura”. Assim, Prous argumenta que:

muitos atribuíram as cerâmicas Marajoara a povos fenícios ou gregos – que teriam desembarcado aqui na Antiguidade –, e as esculturas dos sambaquis a uma influência das culturas andinas. [...] Infelizmente, quase não houve outras pesquisas arqueológicas durante a primeira metade do século XX. Foi preciso esperar até a segunda metade do século XX para que a arqueologia se implantasse no Brasil, primeiramente sob orientação de pesquisadores franceses e norte-americanos (durante os anos 1950 e 1960), e, a seguir, com programas independentes realizados pelos pioneiros formados por esses mestres estrangeiros (PROUS, 2007, p.8-9).

A corrente evolucionista foi a que mais se difundiu no imaginário social. No entanto, seus críticos, sobretudo a corrente sociológica francesa, eram rigorosos ao afirmar que sem

que se possa provar a origem comum de fenômenos similares observados, o pressuposto desse grande sistema de evolução social teria valor muito duvidoso. Evidências muito mais poderosas apontam que desenvolvimentos históricos teriam seguido os mais diversos cursos, através de variados mecanismos comprováveis (e comprovados), consistindo, portanto, no mais aceitável – e, amplamente, mais aceito na sequência da história e da teoria antropológica. Em resumo, podemos dizer que na história da antropologia enquanto ciência houve uma tendência a se marcar a diferença entre povos que possuíam uma *história cumulativa* e povos que estariam “fora da história”, que pertenceriam a uma *história estacionária*, para usar a terminologia proposta por Lèvi-Strauss em seu ensaio *Raça e História* (1952). Alguns povos marchavam rumo ao progresso, outros estavam “parados no tempo”, ou num patamar “inferior”, dentro de uma linha de evolução com sentido único. Se o evolucionismo predominou em alguns setores, ele foi, posteriormente, duramente criticado e prevaleceu a noção de que a concepção de “estágios” ou “etapas naturais”, dentro de um desenvolvimento histórico linear e universal, desconsidera a diversidade das culturas e torna a humanidade “única e idêntica a si mesma” (LÈVI-STRAUSS, 1952/2013, p. 366). A ideia de uma superioridade comparativa entre culturas distintas pautou outros momentos históricos emblemáticos. No tópico seguinte, buscaremos aprofundar na questão colonial, aliando este debate à questão racial, por considerar que ambos (o colonialismo e o racismo) são parte da mesma “máquina antropológica”.

1.3 Colonialismo e racismo

Não se pode precisar até que ponto são as ideias que transformam a materialidade ou a materialidade que transforma as ideias. Fato é que uma repercute na outra, tramando o complexo tecido da História. Seguindo uma linha que se aproxima do materialismo histórico, penso que as transformações observadas no pensamento europeu (na filosofia, ciência, arte) a partir do século XV repercutem a realidade vivida no plano econômico daquele mesmo continente, isto é, o momento de transição do modo de produção feudal para o modo de produção mercantil.

Desde o século XV, a expansão dos impérios Europeus e Asiáticos configurou-se através da colonização de outros povos, processo esse que só foi terminar por completo em meados do século XX. A tecnologia desses impérios permitiu a conquista e exploração de

matéria prima e mão de obra, consolidando o modo de produção capitalista ao redor do mundo, de modo a aumentar as riquezas das nações colonizadoras a custo dos colonizados. Karl Marx atentou para esta correlação e foi um dos primeiros autores a postular uma analogia entre a condição de burgueses e proletários com a de colonizadores e colonizados. Para Marx, o florescimento do capitalismo na Europa só se legitima a partir dos novos mercados que se abrem com a descoberta do novo mundo.

A tese é avançada com perfeita clareza n'*O Capital*, livro primeiro, tomo III, capítulo 31: a origem do regime capitalista remonta à descoberta de regiões auríferas e argentíferas da América, e posterior redução dos indígenas à escravidão, seguidas da conquista e pilhagem das Índias Orientais e, finalmente, da transformação da África numa “espécie de reserva comercial para a caça aos peles-negras”. “Eis aí os procedimentos idílicos de acumulação primitiva que assinalam o alvorecer da era capitalista”. Logo em seguida deflagra-se a guerra mercantil. “A escravidão dissimulada dos assalariados da Europa exigia como pedestal a escravidão escancarada no Novo Mundo”. (LÉVI-STRAUSS, 2013, p.348)

Assim, o colonialismo foi percebido por Karl Marx como suporte para a exploração capitalista do Velho Mundo. Esta mesma tese é a que se encontra também, por exemplo, em *As veias abertas da América Latina*, livro de 1971, do chileno Eduardo Galeano, quando diz que

Para os que concebem a História como uma disputa, o atraso e a miséria da América Latina são o resultado de seu fracasso. Perdemos; outros ganharam. Mas acontece que aqueles que ganharam, ganharam graças ao que nós perdemos: a história do subdesenvolvimento da América Latina integra, como já se disse, a história do desenvolvimento do capitalismo mundial (GALEANO, 1971, p.5)

O ouro e a prata roubados das Américas construíram grandes palácios na Europa. Franz Fanon, psicanalista e teórico marxista, vai além da analogia proposta por Marx entre burgueses/colonizadores e proletários/colonizados, e avalia que o impacto do capitalismo nas nações colonizadas se dá também, em grande medida, pelo fator racial. Em *Os Condenados da Terra*, ele compara a cidade do colono com a cidade do colonizado, afirmando que a cidade suja e desestruturada do colonizado corresponde à cidade bela e estonteante do colono, que aqueles invejam. Fanon entende que a condição precária dos países colonizados reflete a divisão do mundo em raças: o branco é o colono; o negro, o ameríndio, o asiático e o mestiço, os colonizados.

Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal

espécie, a tal raça. Nas colônias a infra-estrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser ligeiramente distendidas cada vez que abordamos o problema colonial (FANON, 2016, p.29)

Com efeito, a relação de exploração do trabalho necessária ao desenvolvimento da burguesia moderna, ocorrida primeiramente entre brancos, nos países europeus, se expande durante o processo que chamamos de “Colonialismo” e ganha outras dimensões quando se incorpora a questão racial. Jean Paul-Sartre, no prefácio de *Os Condenados da Terra*, inspirado pela leitura fanoniana, diz que os operários europeus, embora considerados “selvagens” em alguma medida, pertenciam ainda à espécie humana, diferentemente dos colonizados, rebaixados à pior condição de subjugação e inumanidade:

No século passado a burguesia considerava os operários invejosos, corrompidos por apetites grosseiros, mas teve o cuidado de incluir esses selvagens em nossa espécie: se não fossem homens e livres, como poderiam vender livremente sua força de trabalho? Na França, na Inglaterra, o humanismo pretende ser universal.

Com o trabalho forçado, dá-se o contrário: nada de contrato; além disso, é preciso intimidar; patenteia-se portanto a opressão [...]. A ordem é rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior para justificar que o colono os trate como bestas de carga. A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los. (FANON, 2006, p.9)

A violência colonial necessita, portanto, da desumanização dos povos colonizados, necessita que estes sejam “rebaixados” ao patamar puramente animal. Assim, corroboramos com a tese de que por trás do extermínio e da exploração de povos e culturas possibilitados pela colonização encontra-se a crença de que alguns humanos são mais humanos que outros. O conceito de “humanidade incompleta” de Sueli Carneiro (2011) é essencial para este debate. Assim como o indígena, o negro teve sua humanidade negada mesmo após a abolição da escravidão, sustentando-se na ausência de políticas públicas de reparação histórica a esse corpo social, que permaneceu estigmatizado e ausente de direitos. De acordo com Carneiro (2011), a naturalização da desigualdade de direitos entre raças é reflexo da concepção de que alguns humanos são mais humanos que outros, isto é, da divisão da humanidade em raças e sua hierarquização. A filósofa afirma que “se alguns estão consolidados no imaginário social como portadores de humanidade incompleta, torna-se natural que não participem igualmente do gozo pleno dos direitos humanos” (CARNEIRO, 2011, p.15).

Carneiro aponta que, para o reconhecimento dos direitos, não bastaria apenas a afirmação humanista da igualdade, a afirmação de que “somos todos iguais”, mas, justamente, a percepção da desigualdade e de seus efeitos concretos, pois a realização da igualdade seria a realização da igualdade entre desiguais. Talvez tenha sido Simone de Beauvoir quem primeiro colocou a questão de maneira exemplarmente sintética – em *O Segundo Sexo*, a filósofa afirma que precisamos reconhecer e diferenciar a *igualdade abstrata* e a *desigualdade concreta*. Quando falamos na igualdade universal do homem, falamos a partir de um plano ideal, e devemos entender que a igualdade é antes de tudo um desejo, um projeto, uma formulação teórica. Necessária, mas *abstrata*. Por outro lado, quando olhamos para a realidade, para as estatísticas, para a divisão de oportunidades existente na sociedade, estamos falando do concreto, e a realidade concreta é a realidade da desigualdade. É apenas a partir da desigualdade concreta que poderemos trabalhar para almejar a igualdade concreta. Carneiro aponta que é preciso reconhecer que existem dois Brasis muito divergentes e que a pobreza tem cor, classe e gênero no Brasil. Esta é também a conclusão do estudo “Desenvolvimento humano e desigualdades étnicas no Brasil: um retrato de final de século”, que mostra a existência de um *apartheid* social e econômico pautado na segregação racial:

a desigualdade racial no Brasil é tão intensa que, se o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do país levasse em conta apenas os dados da população branca, o país ocuparia a 48ª posição, a mesma da Costa Rica, no ranking de 174 países elaborado pela Organização das Nações Unidas (ONU). Isso significa que, se brancos e negros tivessem as mesmas condições de vida, o país subiria 26 degraus na lista da ONU – hoje, está em 74ª lugar. Em contrapartida, analisando-se apenas informações sobre renda, educação e esperança de vida ao nascer dos negros e mestiços, o IDH nacional despencaria para a 108ª posição, igualando o Brasil à Argélia no relatório anual da ONU.⁵

A realidade racial antagônica e espacialmente segregada que existe no Brasil, repercute na contínua invisibilização dessas populações como portadoras de direitos. Sob outra chave teórica, podemos entender que a disparidade de acesso aos bens materiais e imateriais necessários à construção da dignidade reflete relações de poder entre grupos, a nível macro e microestrutural, cujos conceitos mais conhecidos foram aqueles cunhados por Michel Foucault: o biopoder, a biopolítica – a gestão da vida e da morte enquanto relação de poder. Vamos a eles.

⁵ OLIVEIRA apud CARNEIRO, 2011, p.58

1.4 Bio e necropolítica



Imagem 05: Placa em telhado de uma escola no Complexo da Maré, RJ

Foucault se dedica a pensar o poder. Presente desde suas primeiras publicações, o conceito ganhará força a partir da década de 70, quando de suas aulas no *College de France*, onde o filósofo irá examinar as estruturas políticas das sociedades ocidentais, desde a antiguidade até a modernidade. No conjunto dessas reflexões inscreve-se o *biopoder*, definido por Foucault como as diversas práticas de poder voltadas à gestão e regulação dos processos vitais humanos. Foucault irá pensar o poder desde suas capilaridades, tanto a nível descendente (do macro ao micro), quanto a nível ascendente (do micro ao macro) e sua discussão nos é válida como forma de perceber que o colonialismo enquanto estrutura de estado também reflete micro-relações de poder entre sujeitos.

Foucault, ao longo de suas obras, irá desenvolver a hipótese segundo a qual as sociedades modernas se constituíram a partir do modelo do panóptico – termo cunhado por Jeremy Bentham, que visava descrever a estrutura de uma penitenciária ideal, aquela que permite que um único vigilante possa observar todos os prisioneiros sem que eles possam saber se estão sendo vigiados ou não. Assim, para Foucault, as sociedades modernas são sociedades de controle, normatizadoras, que regulam, vigiam e disciplinam os corpos individuais e coletivos. A anátoma-política dos corpos e o biopoder serão assim chaves para compreender a sua geneologia, que visa empreender uma concepção não-jurídica do poder, entendendo-o como algo heterogêneo. Foucault não cria uma nova teoria do poder, mas, ao invés disso, propõe um deslocamento em relação às teorias jurídico-políticas que atribuem ao Estado a centralidade do poder, pensando, em seu lugar, micro-poderes articulados que atravessam toda a estrutura social.

Trata-se [...] de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e o delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos. (FOUCAULT, 1979, p.182)

O poder penetra nas instituições modernas, responsáveis por regular, controlar, criminalizar, excluir, educar, tratar, medicar. A fim de tentar exemplificar o funcionamento dessa “máquina biopolítica”, trago a análise feita pela psicanalista Elisabeth Roudinesco (2008) acerca da incipiente ciência sexual do século XIX, e o tratamento dado aos perversos pela medicina moderna. Roudinesco avalia que este período representou um momento de intensa catalogação de todo e qualquer desvio sexual considerado patológico. Para ela, a marginalização do vício nunca foi tão marcante quanto nesse momento de transição, “quando o mundo europeu oriundo da Revolução oscilava entre um ardoroso desejo de retorno à antiga soberania monárquica e uma incrível atração por sua abolição definitiva” (ROUDINESCO, 2008, p.59). Segundo a autora, os ideais progressistas da medicina moderna se metamorfosearam em um tipo de ciência criminal altamente perversa, de caráter higienista:

É à velha Europa, e somente a ela, que devemos a primeira formulação de um programa crepuscular, altamente perverso, que consistiu em inverter radicalmente os ideais progressistas da medicina positivista para transformar esta última, sub-repticiamente, em uma ciência criminal, que será denominada “higiene racial”⁶

Para Roudinesco, houve uma disputa entre os ideais progressistas da medicina positivista e a “higiene racial”, que via os homossexuais e as raças mestiças como “inferiores”, como elementos do atraso, que precisavam ser expurgados da sociedade, assim como qualquer comportamento considerado “degenerado”, em nome de uma suposta moral. É preciso reconhecer que existem aspectos positivos e negativos ligados ao controle e gestão da vida. Por um lado, o Higienismo, doutrina nascida na primeira metade do século XIX na Europa, representou um movimento médico que possibilitou avanço no tratamento de doenças urbanas, afirmando a necessidade de se manterem condições de salubridade nas cidades que cresciam pela industrialização. Os higienistas mostraram que a doença era uma questão pública, e começaram a introduzir medidas profiláticas, tais como a ventilação das casas,

⁶ *Ibidem*, p.80

higiene pessoal, limpeza do espaço público, tratamento de água e esgoto, utilização de vacinas que foram importantes na erradicação de doenças como a cólera e a febre amarela, etc.

No entanto, na contramão de um tratamento preventivo e uma saúde coletiva, houve a emergência, também no campo da saúde, de teorias de cunho eugenista, que pregavam a necessidade de eliminar as características físicas ou até mesmo “morais” consideradas inferiores e retentoras do “progresso da humanidade”, bem como populações ou raças, às quais se atribuía igualmente a culpa dos males sociais. Sabemos que essa mesma ideologia de superioridade racial foi incorporada no regime nazista em seu ideal da “pureza ariana”, mas não precisamos ir tão longe para perceber a continuidade desse mecanismo de “combate ao degenerado”. Afinal, ele está na base de muitas ideologias que, a despeito de sua moral dita superior, e até mesmo a partir de um fundamento religioso muitas vezes mal assimilado, não conseguem enxergar outros meios de recuperar seres humanos em condições degradantes a não ser através da “limpeza” – do extermínio muitas vezes real de tudo aquilo que é considerado “sujo”, em toda sua gama ampla de significação.

Em matéria publicada na Revista Fórum de 12 de janeiro de 2019, nos deparamos com o perfil de alguns moradores de Higienópolis, bairro elitista de São Paulo, que criaram um grupo no *Facebook* para exigir uma “limpeza social” da população de rua do bairro⁷. Por coincidência, o próprio nome do bairro repercute a ideia de “higiene” – mas isso não vem ao caso aqui. Excluído logo após a reportagem, o grupo continha diversos comentários racistas, xenófobos e ameaças de morte a pessoas em situação de vulnerabilidade. As imagens que puderam ser salvas, publicadas na reportagem, representam o caráter de uma parcela da sociedade que se crê no direito de exigir a expurgação de indivíduos indesejáveis, e que atestam seu preconceito por meio de comentários tais como o que seguem:

“Eca, nojo, bando de morto de fome”

“Deveria isolar esse povinho, separar do Brasil”

“Acho melhor os nordestinos voltarem pra lá e deixar São Paulo”

“A maioria do lixo de rua, infelizmente são os moradores de rua mesmo”

“Tem que matar uns fdp desse”

O que se encontra na base do ódio é um campo que esta pesquisa certamente não saberá responder. Nos cabe, entretanto, investigar mais a fundo um dos efeitos desse modo de

⁷ Moradores de Higienópolis querem “limpeza” da população de rua. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/moradores-do-higienopolis-querem-limpeza-de-populacao-de-rua/> Acesso em 05/03/2019.

percepção (se é que assim poderemos chamar) que busca afastar e até mesmo aniquilar tudo aquilo que é considerado animalesco, sujo, perigoso, selvagem, incivilizado. Em sua raiz, acredito que reverbera a necessidade de afastar do homem sua condição animal ou “instintiva”, tida como “inferior”.

O interessante a notar sobre a pesquisa de Roudinesco acerca dos perversos e dos diferentes tratamentos dados a eles ao longo dos séculos é a permanência da cisão humanidade/animalidade sobre a qual vimos comentando desde o início. Uma passagem exemplar de seu livro é quando Roudinesco trata das diferentes tendências que marcaram as teorias dos pioneiros da sexologia na segunda metade do século XIX, onde podemos perceber a tentativa sempre constante de “tratar” a animalidade do homem. Assim,

Uns viam nas perversões um fenômeno natural presente no reino animal e resultante de uma organização biológica ou fisiológica particular; outros enfatizavam, ao contrário, que as perversões eram adquiridas, específicas da humanidade e, por esse motivo, presentes em todas as culturas sob formas diversas. Outros, enfim, sustentavam que elas resultavam de uma depravação contrária à ordem natural do mundo e, portanto, de uma patologia de origem hereditária — loucura lúcida, mania sem delírio, semiloucura, desvio do instinto — transmitida na infância através da má educação. Por outro lado fossem quais fossem suas orientações, todos os artífices dessa abordagem consideravam que os perversos sofriam com suas perversões, devendo ser tratados e reeducados, e não apenas penalizados.

Se, para Freud, a humanidade vira-se infligir, por parte de Darwin, a segunda de suas grandes feridas narcísicas, aos olhos da comunidade dos cientistas esse novo paradigma significava claramente que, se o animal, inferior ao homem, o precedera no tempo, o homem civilizado conservara em graus diversos — tanto em sua organização corporal como em suas faculdades mentais e morais — o traço indelével dessa inferioridade e dessa anterioridade. Em seu foro íntimo, o animal humano podia então transformar-se, a qualquer momento, numa besta humana. Foi mediante essa modificação do olhar dirigido à natureza que o paradigma darwiniano da animalidade ingressou no discurso da medicina mental. Com isso, o perverso não será mais designado como aquele que desafia Deus ou a ordem natural do mundo — os animais, os homens, o universo —, e sim como aquele cujo instinto traduz a presença, no homem, de uma bestialidade originária, despida de qualquer forma de civilização⁸

“Tratar, educar, penalizar”. Medicina, educação, criminologia. O que seria essa junção senão aspectos da biopolítica estudada por Foucault? No excerto de Roudinesco também observamos novamente os graus de humanidade, pelo visto bastante difundidos no século XIX. Vemos claramente dois modos de conceber a “doença”, por assim dizer: um modo que

⁸ *Ibidem*, p.60

busca cuidar e tratar, e o outro que busca “eliminar o mal”, retirar do espaço social o doente, excluí-lo do convívio para garantir a saúde dos demais.

Seguindo os rastros foucaultianos, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2015) aborda a política histórica de extermínio de raças, a partir de seu conceito “necropolítica”, que visa ampliar a noção de biopoder foucaultiana, relacionando-a à compreensão do poder soberano e do estado de exceção. No início de seu ensaio, Mbembe (2015, p.123) questiona: “essa noção de biopoder é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto?”.

Para Mbembe, a soberania é o exercício de definir quem importa e quem não importa em dado território, “quem é ‘descartável’ e quem não é” (*Ibidem*, p.135), e esse poder soberano se dá de acordo com um funcionamento racista, que “pressupõe a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros. Isso é o que Foucault rotula com o termo (aparentemente familiar) ‘racismo’” (*Op.cit*, p.128). A fragmentação do espaço (territorialidade) é para ele essencial nesse processo, que não deixa de operar a partir do modelo colonial. Assim, “a ocupação colonial contemporânea é uma concatenação de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico” e a combinação dos três “possibilita ao poder colonial dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado” (*Ibidem*, p.137).

Isso é bastante claro quando observamos as linhas visíveis e invisíveis que demarcam as áreas de uma grande metrópole, a divisão entre bairros nobres e bairros periféricos, e os tipos completamente diferentes de arquitetura e urbanismo presentes nestes territórios segregados. A noção de territorialidade também é particularmente importante quando levamos em conta os grupos paramilitares (as chamadas milícias), que detém estruturas de poder em várias zonas de uma cidade, exercendo um controle paralelo ao Estado⁹. Nessas zonas, o modo de fazer política e exercer a segurança e o controle é totalmente diverso daquele conduzido em áreas nobres. Trago aqui um caso, noticiado nos principais jornais do país, que a meu ver exemplifica a realidade cruel e nefasta vivida por muitas famílias brasileiras em territórios onde a relação entre Estado, tráfico e milícias gera um modo de configuração política próprio, causador, é claro, de muito sofrimento. Trago esse fato de 2018 para finalizar

⁹ “No Rio de Janeiro, a milícia não é um poder paralelo. Ela é o Estado”. Disponível em <<https://apublica.org/2019/01/no-rio-de-janeiro-a-milicia-nao-e-um-poder-paralelo-e-o-estado/>> Acessado em 27/03/2019.

este capítulo e trago-o também para tirá-lo de dentro de mim, esperando que outros o leiam e, assim, não o esqueçam.

No dia 20 de junho de 2018, uma operação policial no Complexo da Maré, no Rio de Janeiro, trouxe mais uma vítima do genocídio negro, o adolescente de 14 anos, Marcos Vinícius da Silva. Ele se dirigia à escola e ao ouvir tiros voltou para casa. Quase chegando à sua residência, se deparou com o “caveirão”, carro blindado usado pelo batalhão de operações policiais especiais da Polícia Militar, e um dos policiais em serviço atirou em seu tronco. A mãe, Bruna da Silva, correu para socorrê-lo e, ainda vivo, estirado em seus braços, com o sangue derramado encharcando o uniforme da escola, o menino contou-a de onde viera o tiro. A mãe disse pra ele não falar, para poupar suas energias. Ele insistiu, e as últimas palavras de Marcos Vinícius foram: “*Ele não viu que eu tava de uniforme, mãe?*”. A frase impactante foi capa de muitos jornais. O pai do jovem assassinado, José Gerson da Silva, disse em entrevista ao O Globo: “*Por que veem um uniforme de escola e atiram? Porque não são policiais. São assassinos. Policiais não agem desse jeito*”. A mãe de Marcos Vinícius acusa o Estado pela morte de seu filho, e leva o uniforme escolar ensanguentado para todos os lugares onde vai clamar por justiça.¹⁰



Imagem 06 : Pietá da favela

¹⁰ Mãe de menino morto no Rio: “É O Estado doente que mata criança com roupa de escola”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/22/politica/1529618951_552574.html Acessado em 26 mar 2019.

A vereadora e socióloga Marielle Franco, igualmente “cria da Maré”, como chamam aqueles que nasceram dentro do Complexo, representava uma liderança popular contra o genocídio negro nas favelas, contra as milícias e os grupos de extermínio e as políticas ineficazes de segurança pública, até ter sua voz silenciada, seu corpo alvejado e seu destino interrompido ao ser brutalmente assassinada em 2018. Até onde se sabe, a milícia Escritório do Crime, uma das mais poderosas do estado, está envolvida em seu assassinato, cuja investigação aponta para a ligação com políticos poderosos do Rio de Janeiro. Sua tese de mestrado acerca das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP’s), agora tornada livro, reitera o enfrentamento histórico das classes subalternizadas e do povo preto diante de políticas públicas inexistentes. De acordo com Franco (2015), o modelo neoliberal e o Sistema Penal se integram nas sociedades contemporâneas e se expressam através de modelos de segurança pública ineficientes, frágeis e inacabados, como exemplo das UPP’s. Para ela, o que está em jogo são duas visões completamente antagônicas de sociedade, uma disputa entre dois projetos de cidade e de segurança pública.

De um lado, uma “cidade mercadoria”, sustentada no lucro, nos grandes empreendimentos e em uma espécie de limpeza da população que não pode ser absorvida, empurrando uma grande quantidade de pessoas para o sistema penal ou para a periferia. De outro lado, um projeto de cidade de direitos, que busca superar os problemas de segurança pública, centrais para o Rio de Janeiro há décadas, construindo uma administração e políticas públicas que alterem o caminho hegemônico até então. (FRANCO, 2015, p. 15)

Quando destaquei esse trecho de sua dissertação, não havia reparado na palavra “limpeza”. De fato, a limpeza retorna enquanto um dos eixos da problemática aqui entendida. A higiene social e a exclusão de determinados grupos do gozo pleno dos direitos humanos está na base de todo projeto genocida. Para finalizar com Foucault, é preciso entender que

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 2000, p.304)

Ao compreender a noção de humanidades incompletas, chego a um segundo problema nesta pesquisa: quais razões nos levaram e nos levam à desumanização do outro? Tratar-se-ia de um dilema moral? O que significa agir moralmente, empenhar-se eticamente? Se o humano se dá pela sua capacidade moral, como pensar essa moral que aniquila, que mata, que oprime e escraviza em “legítima defesa”?

CAPÍTULO II: SOBRE A MORAL

2.1. Uma moral moderna: autoridade e autonomia

Uma das definições bastante utilizadas pela tradição metafísica para marcar a diferença do homem e do animal é a moral. Os animais agem por instinto, dizem. Apenas os humanos podem agir moralmente. Se isto é verdadeiro, é importante compreender então o que é ser moral e o que entendemos por agir moralmente. De fato, somos seres que agem a partir de um conjunto de valores – se são eles de fato éticos ou não, é outra questão. Em *O dever e seus impasses*, Vladimir Safatle (2013) apresenta a complexa rede de relações que envolvem a formulação do conceito moderno de *dever* e suas implicações no campo da moralidade e no campo do desejo, aliando uma discussão psicanalítica ao debate filosófico sobre a moral, que buscaremos acompanhar também, na medida do possível.

No primeiro capítulo, Safatle mostra que todas as ações individuais são moldadas pela cultura, pois o modo como agimos em determinada sociedade será sempre avaliado a partir de critérios diversos forjados por aquela mesma cultura. Assim, a capacidade de reflexão moral de um sujeito pressuporia um sistema de valoração das ações que orientaria a tomada de decisão diante de determinada situação, sendo necessário alguns interditos, permissões e proibições que implicam na noção de *dever* – “eu devo”, “eu não devo”. Os indivíduos, para avaliarem moralmente suas ações, precisariam definir para si próprios ou acatar uma definição imposta por outrem de como eles devem ou como não devem agir em sociedade. Assim, “agir levando em conta o dever implica aceitar que minhas ações e intenções são avaliadas segundo uma normatividade que lhes é exterior” (SAFATLE, 2013, p.9). O dever, nesse sentido, traz à tona uma metáfora jurídica, que implica na avaliação e julgamento das ações, feitas em sociedade e individualmente.

Segundo Safatle, a filosofia moral moderna, que tem em Kant seu nome mais expressivo, buscou caracterizar o dever segundo um conjunto limitado de procedimentos formais que não são encontrados na natureza – denominado pelo autor de “estratégia procedural” –, forjando assim uma noção também moderna de “autonomia” e de “sujeito livre”. Guiados por uma “razão universal”, os indivíduos seriam capazes de tomar decisões moralmente corretas e autônomas. Essa estratégia possuía duas grandes finalidades: “Primeiro, ela visava fornecer as bases práticas para a emancipação da capacidade reflexiva do sujeito moderno em relação à normatividade dos laços comunitaristas” (SAFATLE, 2013,

p. 11). Segundo, constituía uma “maneira de definir o dever” que possibilitava “dar forma às exigências individuais de autonomia” (*Ibidem*, p.14). Vemos assim certos aspectos positivos ligados à concepção moderna de dever, que trouxeram modificações à visão cristã de moralidade, opondo-se a

certas tendências que definiam o dever a partir da necessidade de internalizar hábitos, crenças e autoridades presentes nos costumes legados pela tradição, ou seja, que viam o dever como simples modo de adesão social (*op.cit*, p.12).

Desse modo, o apelo à razão permitiu que o sujeito julgasse suas ações “não apenas como membro de uma comunidade, com seus sistemas de crenças, mas como membro de uma espécie de comunidade universal virtual na qual os seres humanos estariam ligados pela razão” (*Ibidem*, p. 12). Ainda segundo Safatle, a reforma protestante foi um momento preliminar importante para essa transição, pois a noção de “dever” passou a ser atribuída aos próprios sujeitos e fundaram-se novos horizontes teleológicos para a justificação das ações. No protestantismo, a interpretação livre da bíblia e a salvação dada pela fé (e não pelas obras) deslocou a relação entre os fiéis e a Igreja, fazendo com que “a mediação institucional da Igreja perca importância, dando força ao exame individual de si e de suas motivações” (*Ibidem*, p. 22). A relação do protestantismo com o advento das sociedades capitalistas e sua ligação com a noção de “autonomia” e “liberdades individuais” é comum entre historiadores em geral. *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Max Weber, visou exatamente apresentar esta tese, mostrando como o protestantismo e o capitalismo são reflexos de um mesmo momento histórico, pautado, dentre outras coisas, na afirmação da propriedade privada e das liberdades individuais.

Questiono-me se a necessidade de afirmação das “liberdades individuais” tão operante na modernidade não seria um dispositivo necessário para a manutenção dos interesses da burguesia europeia então triunfante, de modo a legitimar a colonização das Américas, por exemplo. Podemos nos interrogar também sobre o sentido atribuído à liberdade numa perspectiva burguesa, que confunde liberdade individual e poder de compra (também poderíamos chamar: poder de posse) com o sentido filosófico do conceito de liberdade, que expressa não só a individualidade, mas a coletividade.

No tópico “Uma anatomia do dever”, Safatle afirma que o termo “autonomia” aparece pela primeira vez na literatura ocidental na peça *Antígona*, de Sófocles, e mostra como muitos aspectos da noção grega de autonomia serão recuperados na acepção moderna do termo. *Antígona* desafia, por vontade própria, as leis da *pólis*, e age contra sua própria

autoconservação em prol de uma “integridade moral”. No entanto, essa autonomia ainda não é “individual”, como na visão moderna, pois Antígona, embora vá contra as leis da *pólis*, obedece a uma lei maior, “a lei dos deuses”, “lei incondicional capaz de fundar um dever que é marca de adesão do sujeito a modelos substancialmente determinados de ação.” (SAFATLE, 2013, p. 20)

O Renascimento, enquanto momento histórico de retomada do espírito greco-romano, constituiu um apelo à razão e à liberdade individual. Num dos textos fundadores do Iluminismo, *O que é o Esclarecimento?*, de 1784, Kant retoma uma máxima de Horácio, “*Sapere aude!*”, “Ousa saber!”, propondo que os sujeitos poderiam sair de sua “menoridade” e se autodeterminar através do esclarecimento (*Aufklärung*), que representa “a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável”, minoridade entendida como a “incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro” (KANT, 1784, p.1). Para progredir, os homens deveriam ser os legisladores de si próprios, desde que internalizassem em si uma Lei da Razão, comum e passível de ser partilhada por todos, valendo-se do próprio intelecto e sem necessitar do outro como guia para suas ações.

Os homens deveriam lutar contra a covardia e a preguiça, que os mantinham no lugar cômodo da minoridade. “É tão cômodo ser menor”, diz Kant. Para ele, a conquista do esclarecimento é lenta e gradual. Assim, “uma revolução poderá talvez causar a queda do despotismo pessoal ou de uma opressão cúpida e ambiciosa, mas não estará jamais na origem de uma verdadeira reforma da maneira de pensar”, já que “novos preconceitos servirão, assim como os antigos, de rédeas ao maior número, incapaz de refletir” (*Ibidem*, p.3). Vemos então a importância atribuída por Kant à capacidade de refletir de maneira autônoma, que ele associa à busca pela liberdade, sobretudo a liberdade de fazer o uso público da razão. Tal era para Kant a base para o progresso e evolução da sociedade.

Quando, portanto, a natureza libertou de seu duro envoltório o germe sobre o qual ela vela mais ternamente, isto é, a inclinação e a vocação para pensar livremente, então essa inclinação age por sua vez sobre a sensibilidade do povo (graças à qual este se torna cada vez mais capaz de ter a liberdade de agir) e finalmente, também sobre os princípios do governo, que encontra o seu próprio interesse em tratar o homem, que doravante é mais do que uma máquina, na medida de sua dignidade (*Op.cit*, p.7-8)

Kant acreditou no poder insuspeito da liberdade do pensamento racional. No entanto, diante de inúmeros crimes cometidos pelas sociedades modernas em nome de uma tal “racionalidade”, quem pode ainda defender sem ressalvas a grande marcha universal do progresso da razão? Kant continua sendo um filósofo extremamente importante, que buscou

compreender o emaranhado de fios que compõem a trama da moral. Sua contribuição jamais impediria, porém, que novos modelos interpretativos surgissem. Afinal, os imperativos morais kantianos, enquanto atrelados a uma razão universal, entram em relação com a prática, e esta reflete sempre contextos múltiplos, históricos, situados. Embora o próprio Kant tenha defendido a autonomia do pensamento ao invés da adesão a modelos prontos de conduta, ele creditou essa autonomia a uma Lei Universal da Razão. Na visão de Safatle, a busca por um horizonte de “segurança ontológica” kantiana representa “a matriz de um equívoco” (*Ibidem*, p.75), já que, ao invés de uma segurança ontológica manifesta por uma razão universal, a moralidade diz respeito à capacidade do indivíduo de sustentar momentos de *insegurança ontológica*, isto é, de questionar a si mesmo diante de situações onde as respostas não estão dadas. Há situações que são conflitantes, e não há nenhuma razão universal que possa nos dizer o caminho correto. Para Safatle, o objetivo da filosofia moral seria justamente ensinar a pensar diante de situações conflitantes, questionando sempre, em cada contexto, os nossos próprios imperativos morais. A obediência a regras, quaisquer que sejam, impede a verdadeira moralidade, e produz sujeitos incapazes de questionamento crítico. Em resumo, diz Vladimir Safatle:

Talvez a verdadeira função de uma Filosofia moral seja mostrar a necessidade de aprendermos a agir em situações de insegurança ontológica. Isso significa, principalmente, agir tendo a consciência da fragilidade do que aparece, para nós, como nosso dever. Pois, no fundo, a consciência da falibilidade é a mais importante das virtudes morais. Ela não nos leva necessariamente a alguma forma de bloqueio da ação, mas a uma ampliação da noção de “engajamento”. A partir dessa perspectiva, o engajamento não significa ser fiel a um princípio, por mais claro que ele possa nos parecer, mas ser fiel ao esforço de pensar contra si mesmo e rever as consequências do que, em dado momento, é claro para nós (SAFATLE, 2013, p.75).

Para o filósofo brasileiro, é necessário sustentar a insegurança sem cair no relativismo ou no niilismo moral (a ausência de distinção entre certo e errado). Desse modo, ser capaz de viver e sustentar a insegurança ontológica diante dos imperativos morais constantes é o primeiro passo para uma conduta ética. Estamos sempre diante de escolhas ambíguas que necessitam ponderar aspectos complexos da vida social e a ética se constitui a cada instante, em pequenas ações que na maioria das vezes não vem com respostas prontas. Agir sobre princípios e normativas externos significa acatar uma ordem, e abdicar da autonomia diante de cada escolha – e nesse ponto talvez encontramos novamente Kant. No entanto, é preciso admitir que nossa razão pode nos enganar. Afinal, sob o imperativo moral “Não matarás”,

muitas mortes foram consideradas justas e sabemos o quanto de tortura é cabível em um tribunal da “Santa” Inquisição.

Se quisermos mesmo chegar ao ideal de Kant da autonomia do pensamento, precisamos novamente nos perguntar o que faz com que o humano repita normas exteriores ao invés de refletir por si mesmo sobre cada ação. Uma das possíveis explicações estaria na relação sempre presente com a autoridade, e na dificuldade existente ao longo de toda história humana de agir de maneira autônoma, tal como propôs Kant. Hannah Arendt, em *Eichmann em Jerusalém*, investigou essa relação entre a obediência cega às normas e a incapacidade de refletir moralmente de maneira autônoma, mostrando que o sujeito dito “normal”, mediano, pode esconder em sua própria obediência a banalidade do mal. Eichmann era um empregado do governo e sua única função, dizia ele próprio em sua auto-defesa, era atender às demandas de seu superior. Desse modo, não poderia ser julgado por nenhum crime, pois sua única ação consistia em controlar a entrada e saída dos trens que levavam aos campos de concentração. Eichmann não matara ninguém, era apenas um “funcionário eficiente”. Após o fim do regime, ao não receber mais nenhuma ordem, Eichmann declarou que sentia-se vazio e desorientado:

[...] senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida. (ARENDR, 2003, p. 43)

Ao avaliar o contexto geral do julgamento histórico, Arendt acredita que tanto Eichmann quanto a Corte de Jerusalém revelam uma incapacidade extrema de pensar e de julgar

Na visão de Arendt, a adesão de Eichmann a um sistema político/administrativo, ancorado na negação do outro, revela uma incapacidade de pensar e de julgar. E, no caso da Corte de Jerusalém, a decisão de conduzir o julgamento sem enfrentar a especificidade de um crime sem precedentes (massacre administrativo) revela incapacidade de julgar sem subsumir o caso a regras pré-estabelecidas (CASAGRANDE & CENCI, 2018, p.177-178)

Theodor Adorno, em *Educação após Auschwitz*, igualmente sustentou o perigo que há no ideal de obediência e respeito à hierarquia, cujo reflexo se encontra visível no apelo da Educação à autoridade, e postulou que o objeto maior da educação, nos tempos que vivemos, é “impedir que *Auschwitz* se repita”. O filósofo denuncia o caráter autoritário da educação, mostrando, junto à teoria crítica, como o masoquismo presente no ideal de “aguentar a dor”

(imposto sobretudo aos meninos) reflete uma repressão do medo, e tem em sua contraparte as próprias tendências sádicas, já que quem é severo consigo mesmo será ainda mais severo com os demais. Adorno analisa a chamada *Autoritharian Personality*, presente nos porões do fascismo, que refletiria um sujeito manipulador, que faz da atividade em si mesma um culto. Tal sujeito

faz do ser atuante, da atividade, da chamada *efficiency* enquanto tal, um culto, cujo eco ressoa na propaganda do homem ativo. Este tipo encontra-se, entrementes - a crer em minhas observações e generalizando algumas pesquisas sociológicas -, muito mais disseminado do que se poderia imaginar (ADORNO, 1995, p.129).

Contra tal ideal de severidade presente na Educação, Adorno (1995) só vê uma única saída: autonomia. Assim, “o único poder efetivo contra o princípio de Auschwitz seria autonomia, para usar a expressão kantiana; o poder para a reflexão, a autodeterminação, a não-participação” (*Ibidem*, p.125). O caráter autoritário da educação produziu cidadãos autoritários, aptos a receber ordens e pôr-las em prática, exatamente como Eichmann nos campos de concentração. Se o principal papel da Educação é “fazer com que Auschwitz não se repita” (Adorno, 1995), é particularmente assustador o crescimento dos colégios militares no Brasil, sobretudo quando vemos diante de nós o igual reaparecimento de ideologias de cunho fascista. Em diversas Universidades Brasileiras, no ano de 2018 e ainda em 2019, houve casos registrados de pichações de suásticas – elementos até então invisíveis nos espaços públicos¹¹.

Ao que tudo indica, para algumas pessoas é necessário uma Lei externa autoritária, ou melhor: fomos educados a obedecer a autoridades, e não a pensar autonomamente. Afinal, é mais cômodo, e nos isenta da responsabilização de nossos atos, aquilo que no popular se define justamente como um “peso” na consciência. Quando, na modernidade, a questão sobre a autonomia do sujeito ganha destaque, ocorre também o chamado niilismo moderno. Na concepção de Arendt (2007), o niilismo especificamente moderno é um fenômeno contemporâneo, que reflete as angústias decorrentes do avanço do conhecimento científico em um período tão curto de tempo e a perda de horizontes normativos intensificado na era moderna

Pouco antes da era moderna, a humanidade europeia sabia menos que Arquimedes no século III antes de Cristo, ao passo que, nos primeiros cinquenta anos de nosso século, o número de descobertas importantes foi

¹¹ Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2018/10/18/usp-investiga-pichacoes-de-suasticas-nazistas-em-portas-de-alojamento-estudantil.ghtml> Acessado dia 05/03/2019 às 15:15h

maior que o de todos os séculos de história somados. No entanto, com igual razão, atribui-se ao mesmo fenômeno a culpa de não menos comprovado aumento do desespero humano, ou do niilismo especificamente moderno que tomou conta de setores cada vez maiores da população (ARENDR, 2007, p.273)

O niilismo moderno pode ser entendido como um fenômeno decorrente das incertezas, quicá morais, quicá existenciais. Com o desmanchar da ilusão do projeto humanista, o que se coloca como questão é: que é o homem, afinal? Se “Deus está morto” e se o Homem não pode sequer acreditar em sua própria racionalidade, no que acreditar? No que confiar? Como agir em sociedade? Que preceitos morais seguir? A incerteza moral é, ao que parece, muito difícil de sustentar. Assistimos atualmente no Brasil ao crescimento das igrejas neopentecostais e o avanço do fundamentalismo religioso em geral. As igrejas e centros religiosos representam, em meu ponto de vista, instituições sociais pautadas no ensinamento dos códigos morais, que colocam para si a tarefa de educar segundo princípios e doutrinas, sejam eles “cristãos”, “evangélicos”, “umbandistas”, “espíritas”, etc. Como devo e como não devo agir, que atitude é correta, o que é pecado, o que é injusto, no que acreditar. Esse avanço do neopentecostalismo, no entanto, representa um tipo de apelo moral contrário à corrente progressista, pois enfatiza valores conservadores que limitam o direito de liberdade de diversos grupos, sobretudo as mulheres e a comunidade Lgbt.

Safatle (2013) não apresenta solução para o problema da moral, mas defende, a partir da psicanálise e o seu legado, que é necessário a compreensão da relação permanente entre nossos desejos e nossa razão, a partir da onde nossa moralidade pode encontrar caminhos saudáveis para expressão. As crises de angústia, os excessos de raiva, a inveja, a necessidade de eliminar o outro passam pelo reconhecimento dos nossos afetos, que há pouco tempo, na história das ciências humanas e biológicas, vem sendo vistos com mais cuidado e cientificidade. É justamente a partir de um sintoma localizado no corpo das histéricas que Freud perceberá a noção de inconsciente: algo cindido na “mente” se manifesta no corpo e o tratamento pela fala produz modificações no indivíduo como um todo. Corpo e mente estão ligados, real e imaginário estão ligados. Estudando as repressões do inconsciente, Freud desnuda as estruturas sociais de sua época, os conflitos de base libidinal, o sofrimento psíquico-somático e o “mal estar na civilização”. Sua contribuição mostra que é imprescindível, para uma real compreensão da moralidade, a auto-escuta, a reflexão constante sobre o que funda nosso desejo, nossas emoções, nossas crenças. Para isso, não cabe a

obediência cega a preceitos morais externos. É necessário a cada momento a auto-análise e, sobretudo, a consideração da relação permanente entre nossa racionalidade e nossos afetos.

Reconheço que a psicologia e, mais especificamente, a psicanálise, constituem um campo teórico muito extenso, sobre o qual caberia uma única dissertação, abordando a contribuição dessa área para o debate entorno da moralidade. Mas, como já está claro aqui, esta dissertação passeia sobre temas e áreas diversas, e abre brechas para poder dialogar com autores que são considerados importantes, com a preocupação de compreendê-los e abordá-los de maneira clara, sabendo que não seremos capazes de dizer tudo o que eles disseram e pensaram, mas com o cuidado de jamais dizer aquilo que eles não disseram.

2.2. A contribuição de Donald Winnicott acerca da moral

Donald Wood Winnicott desenvolveu, como pediatra e psicanalista, uma teoria do desenvolvimento humano. Teoria do desenvolvimento é toda aquela teoria que considera que o ser humano, ao longo de sua vida, é marcado por fases, etapas. Dentre os autores que se dedicaram a elaborar uma teoria do desenvolvimento podemos citar Jean Piaget, Levi Vigotsky, Henri Wallon, Sigmund Freud e Donald Winnicott. Cada um desses autores privilegiou um aspecto do processo “maturacional”, criando teorias que muitas vezes podem ser relacionadas entre si, mas que não deixam de possuir suas especificidades. Freud, por exemplo, analisa o desenvolvimento psicosssexual dos indivíduos, definindo assim as fases de relação de objeto – fase oral, anal, de latência e fálica – como forma de compreender os processos de subjetivação e de constituição da vida psíquica. Do mesmo modo, Winnicott irá postular o que acredita serem as fases do desenvolvimento humano, as quais, para ele, se constroem tendo como eixo central o aspecto *emocional* dos indivíduos. Nesta pesquisa, não espero dar conta de toda complexidade da teoria winnicottiana, ou mesmo de ser capaz de compará-la às demais teorias do campo da psicologia. O uso que aqui faço dele é de uma educadora e amante da psicanálise que busca compreender e manusear, a seu modo, as ferramentas epistemológicas desse autor. Assim, buscarei apresentar a obra de Winnicott a partir de seus livros “O ambiente e os processos de maturação” e “Natureza Humana”, e a partir dos estudos mais completos feitos no Brasil, que são os das autoras Elsa Oliveira Dias (2014) e Vera Laurentiis (2016).

É necessário destacar que Donald Wood Winnicott foi primeiramente um pediatra que posteriormente se tornou psicanalista “em virtude da convicção, confirmada em sua prática clínica, de que a maior parte dos problemas que levavam mães e bebês ao seu consultório era devida a dificuldades emocionais extremamente primitivas” (DIAS, 2014, p.18). Dada esta sua convicção, interessou-se sobretudo pelos fenômenos emocionais primitivos e tornou-se mundialmente reconhecido por sua *teoria do amadurecimento pessoal*. Para compreender o seu pensamento, e mais especificamente sua noção de moralidade, faz-se necessário esclarecer primeiramente o sentido de “Natureza Humana” por ele utilizado, para daí abordar a sua teoria do desenvolvimento emocional.

2.2.1 O animal humano

*“a base da psique é o soma, e, em termos de evolução,
o soma foi o primeiro a chegar”
(1988/1990, p.37)*

De acordo com Laurentiis (2016), Winnicott buscou escapar tanto da noção de homem como ser meramente biológico, quanto de uma concepção de “aparelho psíquico”, que seriam, para a autora, heranças típicas da mecanização do homem intensificada na era moderna. Ao contrário, sua proposta, de base fenomenológico-existencialista, considera que “o homem é uma temporalização do ser”. É notoriamente interessante observar um teórico do campo da clínica que considera o humano enquanto “temporalização” e, mais ainda, “temporalização do ser”. Em seu trabalho como pediatra, observando mães e crianças de todas as idades, Winnicott percebeu que era impossível desconsiderar o aspecto temporal que subjaz a existência humana, e buscou dar a ele uma importância central. Assim, Winnicott inicia o seu livro “Natureza Humana” dizendo que irá estudar tal natureza a partir da criança. Sabendo das dificuldades inerentes a tal empreendimento “grandioso”, isto é, compreender a natureza “universal” que subjaz o humano, ele critica a fragmentação dos saberes que se propõem a tal, e diz:

O corpo da criança pertence ao pediatra. Sua alma pertence ao sacerdote.
Sua psique é propriedade da psicologia dinâmica. O intelecto pertence ao

psicólogo. A mente, ao filósofo. A psiquiatria reivindica os distúrbios da mente. A hereditariedade é propriedade do geneticista. A ecologia se atribui direitos sobre o meio ambiente. As ciências sociais estudam as estruturas da família e sua relação com a sociedade e a criança. A economia examina as pressões e tensões devidas a necessidades conflitantes. A lei se apresenta para regular e humanizar a vingança pública contra comportamentos anti-sociais. No entanto, onde encontrar a criança? (WINNICOTT, 1990, p.24)

É a partir de tal necessidade de compreender a natureza humana de maneira integrada que Winnicott propõe o termo “animal humano”. De acordo com Loparic (2000), o termo “animal” foi recuperado por Winnicott tendo em vista a sua derivação latina, que significa simplesmente “o que respira”; mostra, assim, a relevância que o psicanalista atribui à condição do vivente, contra toda uma tradição moderna que pensou o homem em função de sua racionalidade, supostamente ausente nos animais. Segundo Dias, “Winnicott mostra-se ciente do perigo que representa, para o homem, o domínio da técnica, cujo poder objetificante varre todo o significado humano das coisas, do mundo e do próprio homem, para fins de manipulação e controle” (DIAS, 2014, p.49). O vivente é, antes de tudo, um *corpo vivo*, significado da palavra *soma*, e se, em termos de evolução, “o soma vem antes da psique”, é esse corpo excitado pela materialidade concreta dos afetos que recebe a partir dos outros corpos vivos que dele cuidam, em especial a própria mãe – é ele quem irá viver e apreender as informações percebidas e sentidas. É a partir desses contatos psico-somáticos iniciais que a criatividade e a personalidade se desenvolvem, junto com o crescimento físico do bebê. O processo de amadurecimento se desenvolve no tempo e depende sempre do “mundo” para acontecer, das coisas, pessoas, do *ambiente*. Assim, em seu longo percurso como cientista, Winnicott afirma que há duas únicas características que ele pôde perceber como *inatas* ao animal humano: a tendência ao crescimento e a tendência à integração.

Na saúde, todos os bebês tendem ao crescimento físico (tendência ao crescimento) e, com o tempo, adquirirão a capacidade de se integrar num “eu”, de criar um sentido próprio de um “eu” pessoal, de adquirir uma personalidade, uma personalidade – a chamada “tendência à integração”. De acordo com Laurentiis (2016), a primeira característica do *soma* winnicottiano é a própria vitalidade, que em sua teoria possui um significado próprio:

A anatomia viva, com tecidos vivos, é o próprio corpo da experiência, que busca contato, potencialmente relacional. Por estar vivo, o corpo respira, cresce, é excitável, suas excitações tendem ao clímax, ao relaxamento, tem ritmos próprios, tem motilidade, é sensível ao frio, ao calor, ao conforto, ao desconforto, fica tenso, relaxa, tem fome, mama, digere, evacua, tem necessidades, se expressa, e é a partir de seu estado de estar vivo que pode estabelecer, desde muito cedo, um contato criativo com o ambiente. O estado

de estar vivo, ou a vitalidade, é então a primeira característica do soma a destacar (LAURENTIIS, 2016, p. 80)

É a partir do estudo da condição do vivente, do estar vivo, em seus primeiros estágios, que Winnicott vai compreender a natureza humana. Ao estudar a relação entre mães e bebês, Winnicott percebeu a indissociabilidade entre mãe e bebê nos estágios iniciais, que aos poucos vai se transformando até que aquele ser totalmente dependente possa se tornar um indivíduo relativamente independente e saudável. Assim, o pediatra definiu *saúde* como uma experiência de amadurecimento ao longo do tempo, sendo necessário para cada fase conquistas específicas, que irão sempre depender e reagir a um ambiente externo, seja ele favorável ou não favorável. Assim, “um primeiro princípio é que saúde é maturidade, maturidade de acordo com a idade do indivíduo” (WINICOTT, 1983, p. 63). O ambiente, antes de ser o mundo próprio, é a barriga da mãe, o corpo vivo de um outro ser, e é sempre dentro de uma teia de afetos materiais e imateriais que a personalidade e as conquistas individuais podem acontecer. Para cada fase, que vai desde a dependência absoluta à independência relativa, Winnicott considerou a necessidade de uma linguagem e terminologia específicas, junto da compreensão de que o sentido da natureza humana escapa à própria linguagem, ainda que seja necessário buscar o rigor científico para cumprir a tarefa de melhor defini-la. Contrário à categorização médica encontrada em sua época, Winnicott afirma:

Para um médico é bem mais fácil, e também mais comum, escrever sobre a doença. Através do estudo da doença, chega-se ao conhecimento de muitas coisas importantes a respeito da saúde. Mas a noção médica de que a saúde é uma relativa ausência de doenças não é suficientemente boa. (WINNICOTT, 1990, p.20)

Sua necessidade de conceituar o que seria a “saúde” revela, a meu ver, uma tentativa de pensar uma *condição ontológica do humano*. Dizer o que é um humano saudável é dizer do sentido da vida humana, do que é necessário para que esta vida tenha *sentido*, e não apenas para que se encontre biologicamente “viva”. Assim, ao avaliar tal condição ontológica, Winnicott chega à condição de *dependência* por ele observada em sua prática com mães e bebês, propondo tal condição como paradigma da própria condição humana, que poderíamos, sem medo, relacionar a uma perspectiva heideggeriana acerca do *Dasein*, enquanto cuidado e enquanto temporalidade. Santos (2001, p.6), ao estudar a relação entre a filosofia de Heidegger e a psicanálise de Winnicott, postula que:

O cuidar é um fenômeno ontológico fundamental, isto é, no fenômeno do cuidado o homem preocupa-se (*Fürsorge*) com o seu próprio existir e com o existir em geral. Isto porque o homem é um ser-no-mundo que, enquanto presença, é também um ser-com os outros, o que lhe permite a abertura para a convivência. Esse fenômeno do cuidado se dá em uma temporalidade finita.

Ora, se o animal humano é uma temporalização do ser, e se esse ser só é capaz de se desenvolver de maneira saudável a partir de um ambiente favorável, esse animal é dependente dos demais e é nesse sentido que Winnicott postula a dependência e a independência relativa como chave para as diferentes fases do desenvolvimento humano, já que não haveria, a seu ver, a independência total ou absoluta. “A independência absoluta é a própria loucura”, afirmaria ele. Desse modo, a condição humana vista pelo pediatra é a condição relacional, do cuidado (*holding*), tal como os cuidados maternos imprescindíveis para a sobrevivência do ser no tempo, até que seja capaz de cuidar de si mesmo e também dos outros.

2.2.2 O sentimento de culpa e a moral em Freud e Winnicott

O argumento de Freud em *Totem e Tabu* é o de que a Cultura nasce da repressão. Segundo ele, o conflito entre interesses individuais e interesse do coletivo gerou a necessidade das normas sociais, que seriam meios de frear os impulsos individuais de satisfação e garantir a “boa convivência” entre os homens. Segundo esta visão, as proibições dos *tabus* caracterizam “o código de leis não escrito mais antigo do homem” (Freud, 1913, p.38). Para Freud, o sentimento de culpa gerado pela vontade inconsciente de matar o pai e copular com a mãe foi o que motivou a criação de dois tabus essenciais para as civilizações ao redor do mundo: o respeito à autoridade do pai e a proibição do incesto. Para Freud, a violação do tabu pressupõe um risco coletivo e necessita de punição. Inicialmente, a punição vinha dos deuses e depois foi assumida pelo próprio grupo, representando os primórdios de um “sistema penal”.

A internalização da coerção externa (vinda dos deuses) leva ao desenvolvimento do superego – a capacidade de avaliar o ego segundo normas morais e sociais –, que trouxe, para Freud, o progresso da civilização. Assim, “quanto maior o seu número [daqueles que internalizaram o superego] numa unidade cultural, mais segura é a sua sociedade” (Freud, 1927, p.22). O homem é movido por desejos nem sempre benéficos, e a renúncia das pulsões

agressivas e anti-sociais seria importante para a segurança do coletivo. Para Freud, proibimos aquilo que desejamos em alguma medida. Desse modo, as proibições seriam necessárias para garantir a ordem social, de modo que, em um processo evolutivo, a civilização é mais importante que o indivíduo. Em 1932, em “O Ego e o Id”, Freud relaciona o sentimento de culpa à origem do Superego e, portanto, à relação do Ego com o Social, com as normas. De acordo com a teoria psicanalítica tradicional, o sentimento de culpa é parte integrante da psique e se desenvolve como parte do complexo de Édipo, devido ao sentimento de culpa que o menino sente ao querer “copular com a mãe” e “matar o pai”.

Donald Winnicott, em *Psicanálise do sentimento de culpa* (1958), avalia o legado de Freud, apresentando, no entanto, outra perspectiva para a compreensão do sentimento de culpa e da moral. Ele resume a descoberta de Freud acerca do sentimento de culpa presente no complexo de Édipo da seguinte forma:

Como é bem conhecido agora, Freud descobriu na análise de adultos (mais neuróticos que psicóticos) que ele retornava regularmente à primeira infância do paciente, à ansiedade intolerável, e ao choque entre amor e ódio. Nos termos mais simples do complexo de Édipo, um menino normalmente chegava a um relacionamento com sua mãe em que era envolvido o instinto e em que o sonho continha um relacionamento amoroso com ela. Isso levava ao sonho da morte do pai, que por sua vez levava ao medo do pai e ao medo de que o pai fosse destruir o potencial instintivo da criança. Isso é designado como complexo de castração. Ao mesmo tempo havia o amor do menino pelo pai e seu respeito por ele. O conflito do menino entre a parte de sua natureza que o fazia odiar e querer ferir seu pai, e o outro lado com o qual o amava, envolvia o menino no sentimento de culpa (WINNICOTT, [1958] 1983, p. 21)

Winnicott reconhece a importância inegável de Freud ao descobrir que o sentimento de culpa implicava a relação entre amor e ódio inconscientes. Para ele, no entanto, Freud analisou o sentimento de culpa em indivíduos em que a capacidade de culpa já era certa, e desse modo, não teria avaliado o problema globalmente. Para Winnicott, nem todos os indivíduos passam pelo Complexo de Édipo e chegam a desenvolver plenamente o sentimento de culpa, ou Superego – como no caso dos psicóticos, por exemplo. A partir de sua perspectiva, o sentimento de culpa é uma *conquista*, e “visto deste modo, é uma forma especial de ansiedade associada à ambivalência, ou da coexistência do amor com o ódio. Mas a ambivalência e a tolerância dela pelo indivíduo”, diz Winnicott, também “implicam considerável grau de crescimento e normalidade” (WINNICOTT, 1983, p. 24). Assim, “o estudo do sentimento de culpa implica para o analista o estudo do crescimento emocional do indivíduo” (*Ibidem*, p.19).

Winnicott diferencia ainda dois tipos de moral: uma moral externa e uma moral interna. Para ele, a moral externa seria herança das instituições sociais, da religião, da cultura, das normas morais herdadas pela família e pela tradição. No entanto, diz ele, a capacidade moral não é somente exterior ao indivíduo, já que o sentimento de culpa e a necessidade de reparação podem ser encontrados na criança em desenvolvimento, sendo parte da natureza humana e constituindo uma etapa do desenvolvimento. É claro que a cultura influencia na percepção e no modo como esse sentimento de culpa vai ser compreendido e “aplicado”, mas a existência do sentimento é, para ele, universal.

O processo de desenvolvimento de uma moralidade própria se dá quando a criança pequena se vê diante da ambivalência. Normalmente, o desenvolvimento da agressividade (inicialmente aplicada à mãe) representa um período onde a criança precisa compreender a existência de sentimentos bons e ruins direcionados ao mesmo objeto e isso envolve um intenso sentimento de culpa. No entanto, para Winnicott, não é necessário uma lei externa que diga “você não deve machucar os outros”, porque a própria criança, ao fazê-lo, expressando sua raiva, se for dado um tempo a ela de elaborar a experiência, irá sentir a necessidade de *reparar* o erro. Para Winnicott, tal ímpeto para a *reparação* indica certa “bondade” natural, um impulso natural ao bem, e ele chega a tal conclusão a partir de sua experiência como pediatra. A criança sente a necessidade de reparar, e os pais devem estar ali para aceitar o gesto reparador e assim ajudar a criança no desenvolvimento do senso moral pessoal. No entanto, por inumeráveis fatores, nem sempre isto é possível. Diversas falhas ambientais podem ocorrer no processo de amadurecimento (que é sempre uma conquista precária, sujeita às relações), e a criança poderá encontrar outros meios de lidar com suas frustrações, como pequenos roubos, excessos de agressividade, tendência anti-social ou delinquência (WINNICOTT, 1983). Muitas vezes, os pais estão ausentes ou são incapazes de reconhecer o ato reparador e de estarem disponíveis para acolhê-lo da maneira apropriada. Se isso acontecer, se o ambiente onde a criança está se desenvolvendo não prover os cuidados mínimos necessários, a educação moral externa é ineficaz. Desse modo,

À criança que não tem experiências suficientemente boas nos estágios iniciais não se pode sugerir a ideia de um *Deus pessoal como substituo de cuidado do lactente*. [...] Este é o primeiro princípio da educação moral: *educação moral não é substituta para o amor*. De início o amor só pode ser efetivamente expresso em termos de cuidado com o lactente e com a criança, o que para nós significa prover um ambiente favorável ou suficientemente bom, o que significa para o lactente a oportunidade de evoluir de forma pessoal e de acordo com a gradação contínua do processo de maturação (WINNICOTT, 1983, p.92). Grifos do autor.

Winnicott insiste que ao invés de uma “educação moral” autoritária, baseada na repetição muitas vezes enfadonha de regras e preceitos morais advindos da tradição, que a criança deve obedecer sem poder questionar, o mais importante seria permitir o contato real das crianças com as suas emoções e com a possibilidade de auto-expressão. Isso seria possível, para Winnicott, através da arte e da expressão criativa, pois só através da oportunidade do contato com a arte a criança poderia desenvolver uma forma criativa e pessoal de lidar com a difícil tarefa de crescer e aprender a conviver com a pluralidade e com os conflitos inerentes à vida. Ao invés da submissão e da repressão, o aprendizado moral ocorreria de maneira natural, quando o ambiente é acolhedor, através da possibilidade de expressar a raiva, a ansiedade e a ambivalência, sem ser retaliado, mas ouvido e orientado.

É extremamente importante perceber a sutileza da diferença entre duas formas de compreender o desenvolvimento moral, já que compreender como se desenvolve a moralidade passa por oferecer uma forma de suporte para que esse processo aconteça – se, é claro, partimos do pressuposto de que estamos falando de seres humanos *no tempo*, isto é, seres inacabados, que estão sempre em desenvolvimento. Se considerarmos que o indivíduo é o único responsável pelas suas ações, se partirmos do pressuposto de uma moral individualizante, iremos por consequência defender um sistema punitivista, que visa punir o indivíduo pelos seus crimes, considerados como sua única responsabilidade.

No entanto, se levarmos em conta os estudos de Winnicott com a pediatria, assim como diversos outros estudos que apontam para o caminho da atenção à vida, veremos que tal perspectiva punitivista ignora a possibilidade de transformação de um indivíduo, ignora a capacidade de recuperação e ressocialização de uma pessoa que cometeu um crime. A psiquiatra Nise da Silveira é um marco na história da medicina e da psiquiatria brasileira, por ter lutado contra o modelo repressivo dos manicômios e por defender uma psiquiatria baseada no cuidado. Nise se negou a usar o tratamento de choque em seus pacientes, bem como a lobotomia. Ao invés disso, deu a eles tintas e telas e colocou-os para pintar. As incríveis obras desses artistas podem ser vistas atualmente no Museu do Inconsciente, no Rio de Janeiro. As mandalas que seus pacientes desenhavam intrigaram Nise a ponto de mesma trocar correspondências com Jung acerca do inconsciente coletivo e o papel de certas imagens que apareciam em vários quadros de pacientes seus. Seu legado foi essencial para um novo modelo de saúde mental, conforme avanços ao redor do mundo.

Entendo que tanto o presídio quanto o manicômio são modelos semelhantes de encarceramento do patogênico e do desviante, como bem nos ensinou o estudo de Foucault. Ainda que não sejam considerados “loucos”, os criminosos são aqueles que precisam

igualmente de controle, na maioria das vezes tendo como único modelo o encarceramento. Segundo dados da Pastoral Carcerária, o Brasil possui mais de 725 mil pessoas presas, ficando atrás apenas da China (1,6 milhão) e dos EUA (2,1 milhão) em população carcerária¹². No entanto, a superlotação, o crescimento contínuo dos presídios e a não-diminuição da violência colocam em questão a eficácia de tal modelo. Os presídios isolam e afastam “o mal” de perto da sociedade “boa” e, assim como os manicômios, negam que a criminalidade ou a loucura sejam sintomas do próprio tecido social doente. Sei que estou falando de criminalidade e sistema penitenciário quando o assunto era a moralidade, mas faço isto conscientemente, pois, como vimos no início desse capítulo, o debate sobre a moral e o dever, no advento da modernidade, sempre esteve ligado ao Direito, à noção de que há leis e códigos que devem ser cumpridos para o bem-estar geral e sanções necessárias de aplicação para quando indivíduos descumprem essas regras.

A vida em sociedade, de fato, necessita de normas. No entanto, diante de inúmeras injustiças sociais e de uma sociedade espacialmente segregada, julgar um crime e puni-lo adequadamente ainda permanece um embate, onde forças conflitantes buscam defender seus pontos de vista. Para uma parcela da “inteligência brasileira”, é preciso prender e, mais ainda, é preciso matar: “bandido bom é bandido morto”. Punir a morte com outra morte é uma via sustentada para resolver o problema da violência que, ao que tudo indica, vem ganhando adeptos. Não estou dizendo que certa punição não seja necessária, mas está claro que se trata de um modelo de resolução do problema que ignora as condições de emergência da própria criminalidade, como já apontava Marielle Franco acerca das políticas públicas de segurança nas favelas cariocas. O que vemos hoje no Brasil nada mais é do que o sucesso desse modelo (ou seria melhor dizer “fracasso?”): a espetacularização do punitivismo, onde a Justiça escancara sua parcialidade e sua trama suja de poder e negócio, cujas raízes não sabemos até onde se estendem, qual a real e profunda dimensão dos acordos que ditam o jogo político que vivemos atualmente: o que sabemos é que houve “um grande acordo nacional”, disso sabemos. Além disso, a polarização política, em muito influenciada pelo sistema de algoritmos das redes sociais, contribui para a perda dos espaços democráticos e a criação de “nichos” ideológicos, que sempre delegam ao Outro a responsabilidade pelos problemas coletivos.

¹² “Brasil, terceira maior população carcerária aprisiona cada vez mais”. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/brasil-terceira-maior-populacao-carceraria-aprisona-cada-vez-mais/>. Acessado em 14/03/2019, às 15:45h

O parlamentar Flávio Bolsonaro, em sua conta do Twitter, sugeriu que a saída do “larápio” Lula para ir ao enterro de seu neto, uma criança de sete anos de idade vítima de meningite, não deveria acontecer visto que o mesmo a usaria como palanque político, embora esse seja um direito assegurado na Constituição Federal. O psicanalista Christian Dunker, ao comentar o episódio mais do que lamentável (eu diria: repugnante), reconhece nisso a expressão da total falta de moralidade, posto que o luto é um momento de dor inigualável, onde as divergências devem ser postas de lado, e o respeito deve prevalecer. Em seu ensaio “O exercício obsceno da vingança”, onde comenta o ocorrido, ele esclarece que o debate moral vai muito além do debate legalista, visto que nem tudo o que é legal é moral, e que direito e justiça devem salvaguardar suas diferenças.

Mas o fato é que existem coisas legais e imorais, assim como existe um uso da lei para humilhar e vingar-se do outro. Dentro de todos os impasses que separam e unem a justiça do direito há algumas máximas morais que estão acima de contextos e circunstâncias. O luto e o respeito pelo luto alheio é uma delas.

É o que acontece quando usamos os erros dos outros para nos sentirmos mais puros e justos. Mas o custo subjetivo para manter esta satisfação com a falta do outro pede cada vez mais. É preciso cada vez mais ofensa e degradação do outro para obter o mesmo efeito de limpeza da consciência.

É preciso cada vez mais maldade no outro para reassegurar nossa bondade. É assim que na história mais mal tenha sido feito em nome do bem do que do mal ele mesmo¹³

Se, para Winnicott, sustentar a ambivalência entre amor e ódio é o primeiro passo para a internalização do sentimento de culpa e sua possível reparação, a polarização entre bem e mal é o lado oposto de uma maturidade emocional. E, nesse quesito, estamos todos bastante imaturos. Sou abertamente apaixonada por Winnicott. Ainda assim, minha posição ideológica me faz refletir diante de sua teoria do desenvolvimento, para mim tão acertadamente elaborada. Se, por um lado, concordo que é necessário a existência de um ambiente favorável que permita o desenvolvimento emocional saudável dos indivíduos, por outro, reconheço que a gestão da vida em sociedade, tal como se configura na contemporaneidade, se constitui exatamente na posição contrária a esta. A desumanidade e a indigência à qual diversos grupos estão submetidos me permite ver o quão longe estamos da saúde coletiva, do cuidado com a vida, do amadurecimento emocional. No plano concreto, existe um sistema de valoração das vidas que sustenta o equilíbrio entre o sucesso de uns e o extermínio de outros. O cuidado, o

¹³ DUNKER, Christian. O exercício obsceno da vingança. Disponível em: <https://epoca.globo.com/o-exercicio-obsceno-de-vinganca-23494259> Acessado em 21/03/2019.

ambiente favorável, não está dado para todos: pelo contrário, há diversos mecanismos cuja função é certamente perpetuar a divisão entre ambientes favoráveis e ambientes desfavoráveis. Além disso, os poderosos, ao que tudo indica, não são capazes de sentir culpa. Sérgio Bermudes, advogado da mineradora Vale, ao ser entrevistado sobre o segundo maior crime de trabalho do mundo, o rompimento da barragem de rejeitos de lama tóxica de Brumadinho, que levou a óbito 170 trabalhadores e moradores, afirmou que "Não houve negligência, imprudência, imperícia. Por isso a diretoria da empresa não se afastará"¹⁴. Posteriormente, em gesto simbólico, o próprio presidente da Vale escolheu não se levantar na solenidade em memória dos mortos de Brumadinho, sendo o único a permanecer sentado em um auditório lotado. Uma imagem emblemática que poderia significar a própria recusa do reconhecimento da responsabilidade. Diante da esquiva sempre presente de certos humanos de reparar seus erros, ou mesmo de reconhecer sua culpa, retorno ao debate acerca da biopolítica. Talvez Winnicott esteja mesmo certo no sentido que dá à Saúde. Talvez as relações de poder macroestruturais que engendram a política, o genocídio e o ecocídio sejam apenas reflexos de uma sociedade que está, afinal, doente.

2.3 Vidas passíveis de luto: moral e reconhecimento



Imagem 07: Criança afagada

¹⁴ Vale desautoriza advogado que negou responsabilidade da empresa em MG. Disponível em: <https://www.bol.uol.com.br/noticias/2019/01/28/vale-nao-e-responsavel-por-tragedia-em-brumadinho-mg-diz-advogado.htm> Acessado em 01 de fevereiro de 2019, às 17:39h.



Imagem 08: Criança rejeitada

Trago uma segunda “cena” para compor esta dissertação. Dessa vez, trata-se de um vídeo do Youtube publicado pela UNICEF Angola, que chegou até mim através do compartilhamento nas redes sociais¹⁵, e que apresentava os resultados de uma “experiência social” feita em Tbilisi, Geórgia. Ainda que possa ser considerada ficcional, a obra em questão cabe perfeitamente à temática que será apresentada. No vídeo, a atriz Anano, uma menina branca e simpática de seis anos, é colocada nas ruas de uma cidade movimentada, sozinha, como se estivesse perdida. Num primeiro momento, a menina está bem vestida e limpa, segurando seu ursinho de pelúcia. Em menos de um minuto, pessoas paravam e perguntavam o que tinha acontecido e onde estavam seus pais. A câmera filmava de longe. Em seguida, a menina se dirigia a um restaurante, e andava por entre as mesas. As pessoas igualmente vinham em sua direção, falavam o quanto ela era bonita, afagavam-na e se dispunham a achar seus pais e ligar para a polícia. No segundo momento, a mesma menina, agora suja e com roupas rasgadas, tal como uma criança de rua, era deixada em meio à mesma avenida movimentada. Dessa vez, absolutamente ninguém parou para ajudá-la. Quando a criança voltou ao restaurante tempos depois, o mesmo onde minutos antes haviam afagado-a, as pessoas a desprezavam e algumas delas chamavam o segurança do estabelecimento para “tirarem aquela criança dali”. O experimento foi interrompido porque a atriz começou a chorar. Independente da veracidade ou cientificidade do “experimento”, podemos compreender que a situação representada é verossímil. Ao questionar nossas próprias experiências pessoais, reconhecemos que uma criança de rua não é vista como uma criança perdida que precisa de nosso amparo, que precisa que liguemos para a polícia a fim de

¹⁵ O que você faria se visse esta menina na rua? Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1kRSuFBZm3U>> Acessado em 01 de fevereiro de 2019, às 18h.

socorrê-la, pois sua existência enquanto tal é legitimada e socialmente aceita. Assim, como esse experimento social serve à discussão sobre a moral?

Em *Quadros de Guerra*, Judith Butler afirma que “uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida, se não for primeiro considerada viva” (BUTLER, 2018, p.13). Conseguir enxergar uma vida enquanto vida diz, portanto, de uma questão ontológica, pois a base dessa questão é: o que é uma vida? Voltamos então ao problema colocado desde o início: a conceituação da vida, o seu reconhecimento, a distinção entre tipos de vida, aquelas que podem ser lesadas ou não. Na terminologia de Butler, são as *molduras* que *enquadram* (*frames*) o aparecimento ou não de vidas. Trazendo à tona aquilo que Agamben chamou de máquina antropológica, Butler (2018) questiona os meios pelos quais a “vida” é produzida, e o sentido ontológico do “ser”, sempre permeado por relações de poder

o ser da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a essa “ser” fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida (*Ibidem*, p.14)

Assim, há sempre uma parcela do corpo social que não é reconhecida como parte merecedora de direitos, e por vezes sequer vista, como a garotinha de rua do experimento social, cuja condição de sofrimento é banalizada. Isso fica muito claro também no debate maior endossado por Butler acerca das normatividades de gênero. Embora não seja o tema desta pesquisa, compreender como a binaridade homem-mulher representa uma estrutura que normatiza modos de ser/agir socialmente é importante, visto que tais configurações são aceitas e reconhecíveis, enquanto que, por outro lado, todas aquelas formas de performar o gênero que escapem a esses enquadramentos, os modos identitários não-binários, os transgêneros, os gêneros fluidos, têm sua existência contestada, negada, invisibilizada e estigmatizada. Uma pessoa trans-gênero, para ter sua existência reconhecida socialmente, precisa lutar de inúmeras maneiras pelo *direito de aparecer*. Se em alguns estados e países já é possível obter minimamente um nome social, em outros estamos muito longe de qualquer tipo de aceitação social. Assim, ao avaliar a noção de “povo” e de “democracia”, Butler (2018) aprofunda na questão ética, que é nosso interesse aqui. Ao indagar sobre o aparecimento ou não de vidas, Butler questiona, sob uma ótica foucaultiana, as relações de poder e as normas que fundam as éticas possíveis e em jogo. Para ela, o povo é constituído por linhas de demarcação, que podem ser inclusivas ou excludentes, e a democracia, enquanto designação e autodeterminação, coloca em questão a batalha pelo seu significado. Nem todos os grupos que se autodeterminam como democráticos podem ser considerados como

representantes do “povo”, já que em sua formulação pressupõem a exclusão de uma parcela da sociedade, tais como os grupos ultra-nacionalistas ou supremacistas. É na crise que o sentido de democracia passa a ser contestado e a questão de delimitar quem é “o povo” por ela representado ganha novos contornos, visto que o que está sempre em questão é a delimitação do povo, de quem participa ou não do gozo democrático. Como diz a autora, “cada determinação para ‘o povo’ que exclui alguns não é inclusiva e, por esse motivo, não é representativa. Mas também é verdade que cada determinação de ‘o povo’ envolve um ato de demarcação que traça uma linha” (BUTLER, 2018, p.11).

Assim, haverá sempre uma parte tida como não-povo, e o objetivo de uma política democrática radical será “compreender que apenas modificando a relação entre o reconhecível e o irreconhecível (a) a igualdade pode ser entendida e buscada e (b) ‘o povo’ pode se abrir para uma elaboração mais profunda” (*Ibidem*, p.11). Assim, a demarcação do povo diz respeito à relação entre o reconhecível e o irreconhecível, as formas implícitas e explícitas de desigualdade, às linhas de demarcação e seu aparecimento, devendo ser encarados como “parte de uma luta democrática temporariamente aberta” (*Ibidem*, p.12).

Para Butler (2018), dentro dessa disputa pelo sentido da democracia e da noção de povo que ela reconhece ou exclui, se encontram presentes dois modelos muito antagônicos de moral. De um lado, o modelo propagado pelo neoliberalismo, que é o modelo de *privatização do cuidado* e da responsabilidade individual. Você não deve, segundo essa lógica, se preocupar com os outros, pois cada um é responsável pela própria manutenção, dentro de um sistema competitivo. Tal perspectiva moral Butler vai chamar de “moralidade individualizante”. De modo semelhante àquele proposto por Marx a respeito da “ideologia”, isto é, um ponto de vista propagado intencionalmente de modo a encobrir as relações capitalísticas em jogo na sociedade, a moral individualizante é enganadora:

A fantasia do indivíduo capaz de se tornar um empreendedor de si mesmo em condições de precariedade acelerada, se não de indigência, cria a perturbadora suposição de que as pessoas podem, e devem, agir de maneira autônoma sob condições nas quais a vida se tornou insuportável (BUTLER, 2018, p.22)

Como seu contra-ponto, Butler propõe uma moral e uma ética pautadas na *soberania popular*, que seria a capacidade de uma grupo social de se auto-governar de maneira radicalmente democrática. Como pano de fundo para tais modelos de moral, encontra-se o reconhecimento da condição humana, que, para Butler (2018), é a condição de *precariedade*. O humano é em si mesmo precário, posto que sua sobrevivência depende não só da existência

de elementos básicos, tais como alimento e moradia, como também sua própria exposição ao mundo depende de que outros humanos não ajam contra sua própria permanência, não firam ou anulem sua vida, como no caso de guerras, genocídios ou homicídios.

Reencontro o conceito de “dependência” em Butler, que me lembra aquele proposto por Winnicott, apesar de eu não poder afirmar se Butler o tomou como referência ou não. A relação que estabeleço entre esses dois autores é, até onde eu sei, não usual, e desconheço outros trabalhos que abordem essa ligação. O que Winnicott fala em termos de “dependência” e “falha ambiental”, Judith Butler coloca como “dependência” e “fracasso social”, usando também o termo “falha”. Trago um excerto grande para mostrar a similaridade entre as duas teorias, uma psicanalítica e outra social, que tocam na mesma dimensão de interdependência entre o indivíduo e a sociedade.

Em outras palavras, ninguém sofre de falta de moradia sem que exista uma falha, sem que haja um fracasso social no sentido de organizar a moradia de um modo que ela seja acessível a toda e qualquer pessoa. E ninguém sofre com o desemprego sem que exista um sistema ou uma economia política que fracasse em salvaguardá-lo dessa possibilidade. Isso significa que em algumas das nossas experiências de maior vulnerabilidade em termos de privação social e econômica, o que se revela não é apenas a nossa precariedade como indivíduos – embora isso também possa ser revelado –, mas também os fracassos e as desigualdades das instituições socioeconômicas e políticas (BUTLER, 2018, p.27-28)

A manutenção de cada vida é uma responsabilidade social, já que somos todos interdependentes e a incapacidade de garanti-la é um fracasso social. “Por outro lado, essa dependência, embora não seja o mesmo que uma condição de subjugação, pode facilmente se tornar isso” (BUTLER, 2018, p.27). A perpetuação das desigualdades se dá através da exclusão de determinada parcela da sociedade de serviços, lazer, cultura, arte, educação; e da divisão da sociedade entre grupos distintos de trabalho, como já salientou toda uma tradição marxista acerca da divisão do trabalho de acordo com as classes sociais. Tal perspectiva excludente fica clara na recente afirmação do Ministro da Educação do Brasil, Vêlez Rodrigues, que acredita que “universidade não é para todos” mas para uma “elite intelectual”¹⁶. O que seria tal “elite” senão uma classe distinta das demais? O que seria esta afirmação senão a óbvia crença de que o acesso aos níveis mais elevados de ensino e pesquisa deve ser negado a alguns grupos sociais? Exclusão e neoliberalismo, de forma descarada. Em

¹⁶ “As Universidades devem ficar reservadas para uma elite intelectual”, diz ministro da Educação. Disponível em <<http://www.cartaeducacao.com.br/reportagens/as-universidades-devem-ficar-reservadas-para-uma-elite-intelectual-diz-ministro-da-educacao/>> Acessado em 27/03/2019

jogo, a disputa por quem pode e quem não pode viver, por quem tem direitos e por quem não pode tê-los. Manutenção de estruturas de dominação e exploração da força de trabalho.

Isto posto, entendo que o debate sobre moral não passa apenas pela psicologia do sentimento de culpa, embora isto seja essencial. Passa pela inserção histórica de sujeitos num mundo que coloca diante deles diferentes tipos de moralidade, condizentes com um sistema maior de crenças e valores. Assim, sustentar um determinado tipo de moralidade representa não só uma conquista pessoal, como também um fenômeno político, na medida em que pressupõe a capacidade de fazer uma análise coerente das relações sociais em jogo, da história, das estruturas de dominação, das relações de poder existentes. Apenas entendendo nosso lugar no mundo, podemos avaliar nossas ações sem depender de uma figura de autoridade que diga o que devemos fazer, como Kant buscou alertar-nos. Para isso, no entanto, esbarramos no problema da educação: não é na pura individualidade que nos tornamos capazes de fazer isso, não é isolados, ou sozinhos em busca pelo nosso auto-sustento dentro de um mercado competitivo que iremos aderir a uma moral mais igualitária; ao contrário, é no contato com o mundo, com a diversidade, com os movimentos sociais que lutam por justiça, por direitos humanos, por igualdade concreta, que podemos nos conectar com um senso de justiça anterior, que reflete movimentos de resistência que nos antecederam e para os quais projetamos anseios presentes e futuros.

CAPÍTULO III: ONTOLOGIAS PERSPECTIVISTAS

3.1 Negatividade, atenção e cuidado

De que maneira é possível repensar a participação comum na criação do mundo? A filosofia nos traz inúmeros pontos de vista sobre essas questões e sobre outros temas igualmente essenciais, que devem ser sempre pensados novamente, por cada nova geração, por cada novo ser que nasce. Penso que muito já foi dito sobre ética, sobre alteridade, sobre ecologia, sobre moral e gostaria de trazer apenas uma perspectiva que corrobora com muitos daqueles que buscam retomar a questão humanista em seu aspecto mais radicalmente democrático. Penso que, no contexto que vivemos hoje, é necessário o exercício da alteridade, mas não só: é necessário a participação política, a ação política, a participação na tomada de decisões, o apoio às lutas existentes, que são muitas. Diante dos imensos desafios do século XXI, em um cenário de avanço do modelo neoliberal, que intensifica as desigualdades e produz novas crises ecológicas, econômicas e sociais, acredito que a produção científica e filosófica deve ter em mente que cada gesto ou palavra deve estar alinhado ao debate maior sobre os horizontes possíveis que nos restam enquanto humanidade global. É preciso reconhecer que estamos em disputa, que nossas vidas correm risco e que precisamos agir em conformidade com nosso pensamento, a fim de assegurar a continuidade da vida neste planeta. Assim como Paulo Freire (2011), entendo que a esperança é antes um imperativo existencial, já que

Não há amanhã sem projeto, sem sonho, sem utopia, sem esperança, sem o trabalho de criação e desenvolvimento de possibilidades que viabilizem a sua concretização. É neste sentido que tenho dito em diferentes ocasiões que sou esperançoso não por teimosia, mas por imperativo existencial (FREIRE, 2011, p.85)

Como forma de tentar concluir esta pesquisa, e dar um encaminhamento para os problemas aqui colocados, trago o *perspectivismo ameríndio* como modelo (dentre outros que poderia trazer) ontológico capaz de nos guiar nesta batalha pelo sentido de “humanidade” que estamos buscando, e pelo senso moral que implica a noção de humanos por nós defendida. Entendo o *perspectivismo* como um viés filosófico, ontológico e político necessário em tempos sombrios, sobretudo enquanto cidadãos latino-americanos, com suas especificidades

próprias dentro do cenário mundial. O que o indígena sul-americano tem a ensinar ao resto do mundo? Só poderemos falar de alteridade se entendermos, como nos ensina Davi Kopenawa (2018, p.75), que “só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami.” É preciso se transformar em Yanomami, Guarani-Kaiowá, Munduruku, Tembé. Para “se transformar em Yanomami”, penso que o primeiro passo é conhecer os povos indígenas, entender suas lutas históricas, aprender seus modos de viver e pensar e, assim, recusar todo e qualquer estereótipo acerca do indígena que impregna nossas mentes, nossas instituições políticas, educacionais, religiosas.

Macunaíma, anti-herói da literatura brasileira, é aquele que passa longas horas deitado na rede, ou namorando, famoso pelo seu jargão “ai, que preguiça!”. De fato, um dos estereótipos comuns ao se retratar o indígena é a preguiça, facilmente reconhecível na visão de senso comum segundo a qual o índio não trabalha, “no máximo ele caça e coleta” – dizem alguns – mas não produz agricultura, não se sedentariza, não acumula: ele não trabalha. Para além da óbvia inverdade de tal pensamento, já que os povos indígenas não só produzem agricultura como realizam diversas formas de trabalho, seja manual seja intelectual, é preciso compreender o que está por trás dessa visão estereotipada.

Em *Sociedades contra o estado*, Pierre Clastres (1979) – influência para o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro – defende que o estigma das “sociedades primitivas” se baseia em dois grandes mitos. O primeiro deles é o de que estas sociedades não tem Estado e, portanto, são sociedades “atrasadas”, cuja falta de uma determinada organização específica comprova sua inferioridade no plano político-econômico, isto é, sua incompletude. No entanto, como sugere Clastres, essas sociedades, ao que se pode observar com cuidadoso olhar, não estão *ausentes* de Estado, mas possuem uma organização interna que é *independente* deste mecanismo e lhe substitui. As “sociedades primitivas”, ao invés de serem sociedades “sem estado”, seriam sociedades “*contra* o estado”, pois criariam outras relações de poder que impediriam uma organização do tipo estatal.

Cada um de nós traz efetivamente em si, interiorizada como a fê do crente, essa certeza de que a sociedade existe para o Estado. Como conceber então a própria existência das sociedades primitivas, a não ser como espécies à margem da história universal, sobrevivências anacrônicas de uma fase distante e, em todos os lugares há muito ultrapassada? Reconhece-se aqui a outra face do etnocentrismo, a convicção complementar de que a história tem um sentido único, de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização (CLASTRES, 1979, p.183)

O outro grande mito enunciado por Clastres é o de que nas sociedades primitivas não haveria divisão de trabalho, e que essa falta (novamente) impediria esses povos de viverem além da economia de subsistência, tornando suas vidas dificultosas, pois todos os dias precisariam garantir seu alimento, repetidamente, sem poder produzir em larga escala. Essa concepção se mostra igualmente problemática já que, quando os colonizadores europeus aqui chegaram, se depararam não só com uma abundância de alimentos mas também com indivíduos que desfrutavam de tempo livre para o ócio e o lazer. Os índios rapidamente alcançavam sua cota necessária e preferiam, desta feita, desfrutar do seu tempo com outras atividades mais prazerosas. Então, “das duas uma”, diz Clastres (1979, p.187):

ou o homem das sociedades primitivas, americanas e outras, vive em economia de subsistência e passa quase todo o seu tempo à procura de alimento, ou não vive em economia de subsistência e pode portanto se proporcionar lazes prolongados fumando em sua rede. Isso chocou claramente os primeiros observadores europeus dos índios do Brasil. Grande era a sua reprovação ao constatarem que latagões cheios de saúde preferiam se empregar, como mulheres, de pinturas e plumas em vez de regarem com suor as suas áreas cultivadas. Tratava-se, portanto, de povos que ignoravam deliberadamente que é preciso ganhar o pão com o suor do próprio rosto. Isso era demais, e não durou muito: rapidamente se puseram os índios para trabalhar, e eles começaram a morrer. Dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar.

Ao invés de inexistentes, tais estruturas (estado e trabalho assalariado), na visão de Pierre Clastres, eram negadas pelas sociedades ameríndias sul-americanas, indo de encontro a dois grandes pilares das sociedades modernas ocidentais. Clastres escolhe assim a *recusa* como forma de marcar uma especificidade cultural, que não significa ausência ou falta, mas uma escolha deliberada, uma tomada de decisão pelo não-estado, pelo não-trabalho obrigatório. A noção de recusa ao trabalho forçado remonta à própria noção de ócio grega, na medida em que muitos filósofos entendiam o ócio enquanto uma nobre ação, privilégio daqueles que podiam recusar o trabalho braçal e se dedicar à contemplação, ao viver contemplativo. Mas no que a recusa, a negatividade, a não-ação importa para esta pesquisa?

Entendemos que a negatividade é um elemento importante para o desenvolvimento da *atenção*. Para não copiar, para não repetir ordens, para o exercício da reflexão e da autonomia – é necessário pausar. O estímulo constante de informação presente nas sociedades atuais corrobora para a dificuldade de estabelecer relações entre os dados e produzir conhecimento significativo. A sociedade produtivista está em auge. É preciso parar.

O trabalho da negatividade pode ser melhor aclarado a partir da leitura do filósofo sul-coreano Byung Chul-Han (2017). De acordo com sua visão, a sociedade atual não é mais primordialmente uma sociedade disciplinar, como pensou Foucault, mas uma sociedade do desempenho, onde “também seus habitantes não se chamam mais 'sujeitos da obediência', mas sujeitos de desempenho e produção” (HAN, 2017, p.23). Segundo Han, o esquema negativo da produção, isto é, o imperativo do dever e da proibição, cedeu lugar para o esquema positivo do poder, que maximiza ainda mais a produtividade, tornando os sujeitos “empresários de si mesmos”. Assim, marcada por esse excesso de positividade, a sociedade do desempenho produziria cada vez mais, ao invés de “loucos e delinquentes”, os “depressivos e fracassados” (*Ibidem*, p. 25).

A depressão, enquanto doença sintomática dos tempos atuais, representaria sobretudo um extremo cansaço diante das exigências e demandas constantes de desempenho. Se o delinquente é aquele que se rebela diante de uma normatividade e autoridade exteriores, o depressivo, por sua vez, “encontra-se em guerra consigo mesmo” (HAN, 2017, p.29). Isto ocorre, segundo Han, pelo fato do sujeito contemporâneo viver uma “liberdade paradoxal”, na medida em que, ao buscar atender às demandas sociais, ele se autoexplora. Essa positividade constante “se manifesta também como excesso de estímulos, informações e impulsos” (*Ibidem*, p.31), modificando a dinâmica da atenção na atualidade, ao produzir uma atenção dispersa que muda de foco rapidamente. O tipo de atenção produzido por uma sociedade de estímulos constantes cria também uma baixíssima tolerância ao tédio, que, segundo o autor, é um elemento central nos processos criativos e “justamente o oscilante, o inaparente ou o fugidivo só se abrem a uma atenção profunda, contemplativa. Só o demorar-se contemplativo tem acesso também ao longo fôlego, ao lento”. (*Ibidem*, p.36)

De fato, sabemos que qualquer trabalho, para gerar resultados consistentes, precisa de tempo, estudo e paciência. Seja o chamado “trabalho de base” dos movimentos sociais de esquerda, seja a busca do pintor ou do cineasta pela melhor luz, pelo melhor ângulo. A busca do bailarino pelo gesto potente. O trabalho dos educadores, dos artistas e de todos que se preocupam com a sociedade, é um trabalho que tem por base a *atenção*. Outro aspecto levantado por Han é justamente a relação entre a atenção e a alteridade. Segundo o autor, “o sujeito de desempenho esgotado, depressivo, está, de certo modo, desgastado consigo mesmo. Está cansado, esgotado de si mesmo, de lutar consigo mesmo” e prossegue, “totalmente incapaz de sair de si, estar lá fora, de confiar no outro, no mundo, fica se remoendo, o que paradoxalmente acaba levando a autoerosão e ao esvaziamento” (*Ibidem*, p. 91)

Na contramão da hiperpositividade, a capacidade de estar atento ainda pode gerar resultados tremendos. É assim que percebo o movimento global dos estudantes secundaristas contra a crise ecológica, o *Scholl Strike for Climate*, iniciado pela estudante e ativista Greta Thunberg, de apenas 15 anos, em agosto de 2018. Diante de políticos, líderes mundiais e grandes empresários que parecem não dar a mínima para o futuro do planeta, os jovens tomam para si a responsabilidade de ensiná-los a fazer “seu dever de casa”. Uma cena sem precedentes na História: crianças e jovens estão pedindo aos adultos que sejam responsáveis, que sejam “adultos de verdade”, que não destruam o mundo onde eles irão crescer e viver.

Em novembro, 15 mil estudantes australianos boicotaram as aulas para dizer às autoridades públicas que era obrigatório combater o aquecimento global. O primeiro-ministro australiano, Scott Morrison, reagiu mal: “O que queremos nas escolas é mais aprendizagem e menos ativismo”. [...] Os jovens australianos responderam ao seu ministro com um cartaz nas ruas: “Nós seremos menos ativistas se vocês fizerem menos merda”

[...] Os estudantes brasileiros, pela importância do Brasil na redução das emissões de gases que provocam o aquecimento global, deveriam ter protagonismo na greve climática marcada para 15 de março. Mas até este momento não têm. Porque vivem num país em que os adultos no poder são tão precários, mas tão precários, que é preciso explicar para o ministro do Meio Ambiente que não há nada mais importante neste momento histórico do que saber quem é Chico Mendes. É preciso ficar repetindo e repetindo o óbvio para que a estupidez não vire inteligência.¹⁷

É preciso repensar o que nos torna humanos. É preciso repensar o que nos constitui moralmente, já que a manutenção do mundo depende desse senso de co-participação, um senso que poderíamos chamar de senso moral para com o mundo. Apenas estudantes atentos à importância decisiva de mudar radicalmente hábitos e paradigmas hegemônicos são capazes de *parar*, literalmente. Parar o trânsito, ocupar as ruas para dizer àqueles que seguem sua vida cotidiana de consumo desenfreado que precisamos pensar algumas coisas. Um movimento como esse me traz à mente a análise quase profética de Hannah Arendt (2007). De acordo com sua leitura, a modernidade dá início a um longo e continuado processo de *crise*, que se configuraria a partir de algumas tendências: perda do espaço público, da capacidade de julgar e do próprio senso comum, o que traria como consequências mais graves a alienação ao mundo, o totalitarismo e a superficialidade nas relações. Em “O que é autoridade?” e “A crise

¹⁷ BRUM, Eliane. As crianças tomam conta do mundo. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/27/opinion/1551290093_277722.html?fbclid=IwAR3nC2gHSfYD_v21cUTNE8hdlPmvRcXjm7u4Tlk8PKMZyjBjmsVzxiRz7N8 Acessado em 19/03/2019 às 15:27

na Educação”, Arendt analisa que o problema da crise da educação reflete uma crise do mundo moderno que, a seu ver, está em relação com a incapacidade dos adultos de exercerem uma autoridade genuína, ao invés do mero autoritarismo.

Para a filósofa, no entanto, *crise* e *crítica* constituem um binômio, ao invés do usual *crise* e *reforma*. Assim, o momento da crise é aquele onde a crítica pode se revigorar. O momento onde a educação em crise poderia se transformar na educação crítica. Para Arendt, a educação tem a ver com a natalidade, isto é, com o fato de que a todo momento seres humanos nascem em um mundo já dado, que existe previamente e que não é meramente um mundo biológico, mas um espaço social, histórico, já habitado por diferentes povos, onde todos aqueles que nascem precisam receber dos mais velhos as heranças culturais e necessárias para a boa convivência em sociedade e para a manutenção do mundo. Assim, o papel dos adultos, e da educação, está em ensinar aquilo que é valioso; em selecionar, dentro da intensa gama de informações, aquelas que podem oferecer os melhores caminhos para as futuras gerações. É isto que, para Arendt, entra em crise na modernidade: “a autoridade foi rejeitada pelos adultos e isso somente pode significar uma coisa: que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças” (2005, p. 240). Assumir a responsabilidade pelo mundo é uma excelente questão para os nossos tempos.

Quando Clastres defende as sociedades contra o Estado, ele está a defender o princípio que gere essas sociedades, enquanto recusa de um modo de produção econômico baseado no controle da produtividade por um poder Estatal, centralizado e hierárquico. As sociedades baseadas na positividade, no produtivismo, são as sociedades industrializadas modernas, que as chamadas “primitivas” recusam. Neste sentido, buscar caminhos para repensar a co-participação da criação do mundo envolve o reconhecimento de outros modos de vida não-capitalísticos. Modos de vida que se baseiam em outros paradigmas, outras ontologias. Tanto os estudantes europeus quanto os povos da floresta se preocupam com a manutenção do mundo. E é disso que precisamos falar.

3.2. Segurar o céu, manter a floresta viva

“Quando nós falamos da terra, falamos do planeta como um organismo vivo.

Nós somos filhos desse organismo vivo”

Ailton Krenak

“Os habitantes dessas regiões distantes foram exterminados, porque não souberam segurar o céu. Mas aqui onde vivemos ele é muito alto e sólido. Acho que é porque moramos no centro da vastidão da terra. Um dia, porém, daqui a muito tempo, talvez acabe mesmo despencando em cima de nós. Mas enquanto houver xamãs vivos para segurá-lo, isso não vai acontecer. Ele só vai balançar e estalar muito, mas não vai quebrar.

É o meu pensamento”

Davi Kopenawa

Em *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*, Eduardo Viveiros de Castro (1996) analisa as numerosas referências da etnografia amazônica e, a partir de uma análise profunda, situa a diferença “ortogonal” e “irredutível” entre o pensamento ameríndio multinaturalista e as cosmologias multiculturalistas modernas. Do modo como o define Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio representa uma concepção “comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (CASTRO, 1996, p.115). Tal noção de *pessoa*, que engloba sujeitos humanos e não-humanos, de diferentes espécies, é radicalmente diversa daquela proposta pela tradição antropológica ocidental.

Um dos reflexos importantes tensionados por essa perspectiva é a problematização da dualidade “Natureza/Cultura”, tão cara à antropologia ocidental, que implica na recolocação de paradigmas que se supunham dados e que derivam de tal divisão, tais como “universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído” e ainda “necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos” (CASTRO, 1996, p. 115-116). Se, na antropologia ou cosmologia moderna, a natureza é una, manifesta como “realidade objetiva”, e as culturas são múltiplas, entendidas como manifestações humanas, na perspectiva ameríndia o corpo, ou a “natureza” de cada corpo, é o lugar da diferença – corpo animal, corpo vegetal, corpo humano – e a unidade é dada por uma mesma essência ontológica (*a humanidade, ou pessoalidade*), uma mesma “cultura humana”, que se manifesta de múltiplas formas e perspectivas, de acordo com os corpos/naturezas dos viventes. Assim, de acordo com o antropólogo,

enquanto estas [cosmologias modernas] se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade

dos corpos. A "cultura" ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a "natureza" ou o objeto a forma do particular (*Ibidem*, p.116)

De Castro mostra que a relação Natureza/Cultura proposta pela filosofia ocidental deve ser criticada, não para anulá-la, mas enquanto valor comparativo da diferença, a fim de pulverizar outros modos de pensar a questão. Assim, ele propõe o termo “multinaturalismo” como forma de demarcar essa diferença, valendo-se da noção ameríndia de que a cultura é a forma do universal e as naturezas as formas particulares. Assim, o modo ameríndio de pensar a problemática Natureza/Cultura mostra que até mesmo aqueles paradigmas tão fundantes da modernidade europeia precisam ser revistos pelo crivo da etnologia, pois ao invés de perder, ganham em profundidade. O olhar ameríndio acerca da *humanidade* enquanto condição comum a todos os seres nos dá uma perspectiva inovadora para lidar com problemas cruciais da contemporaneidade, tais como a crise ecológica ou mesmo a crise moral diante do avanço de subjetividades esvaziadas pelo consumismo e pelo *espetáculo*, para usar o termo de Debord. O consumo desenfreado de carne animal, a poluição dos mares, rios e lençóis freáticos, o desmatamento ilegal, a mineração predatória, a extinção da biodiversidade nos coloca um problema ético essencial: quanto tempo ainda resta de mundo dentro de um sistema capitalista de caráter ultraneoliberal? Cuidar do mundo é mantê-lo, é não destruí-lo. E ninguém melhor que os povos originários para nos ensinar essa lição, repassada não apenas no plano do discurso, mas igualmente na prática, no modo de vida sustentável. O xamã *Yanomami* Davi Kopenawa escreve em *A queda do Céu* sobre a necessidade de defender a floresta e a preocupação com as futuras gerações. No excerto, vemos também como é essencial, antes de tudo, entender que a floresta está e é viva

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*¹⁸, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra. (KOPENAWA, 2015, p.65)

Se os *Munduruku* preservaram por 12.000 anos os sítios arqueológicos da região Sudoeste do Pará, uma hidroelétrica é capaz de destruí-los rapidamente. Se as montanhas de Minas Gerais são paraísos da fauna e da flora, a mineração compulsória feita sem responsabilidade é capaz de matar uma bacia hidrográfica inteira. A ação humana, quando

¹⁸ Os espíritos, de acordo com a cultura yanomami.

movida por interesses puramente mercantis, é uma ação devastadora, que não pensa na implicação de seus efeitos a longo prazo, nos prejuízos irreparáveis de seus danos à vida animal, vegetal, humana. A Amazônia é a maior floresta tropical do mundo, o maior reservatório de água doce e contém a maior biodiversidade do planeta. A preservação desse ecossistema se encontra ameaçada pelo desmatamento, pela agropecuária, pela mineração e pela construção de hidroelétricas. Se o termo ecologia ganhou relevância há pouco tempo no ocidente, os povos tradicionais desde sempre cultivaram um pensamento ecológico, de respeito à natureza e senso de preservação. A caça, a pesca e o extrativismo são naturais à manutenção da vida nas aldeias, mas de maneira alguma representam uma ameaça à floresta. Talvez porque, ao invés de produzir em larga escala, esses povos entenderam que deixando a floresta preservada, o alimento permaneceria abundante, sem a necessidade de nenhum tipo de trabalho exaustivo. Colher o necessário e descansar o resto do dia. Fazer festas *hearu*, pintar-se, brincar, tocar. Um senso ético e estético para com a vida, descrito pelo xamã Davi Kopenawa:

A imagem de *Omama* disse a nossos antepassados: “vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Dêem grandes festas *reahu!* Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados!”. Não disse a eles: “Abandonem a floresta e entreguem-na aos brancos para que a desmatem, escavem seu solo e sujem seus rios!” (KOPENAWA, 2015, p. 76)

No documentário “Mundurukania: Na beira da história”, Viveiros de Castro afirma que os povos indígenas são “a última fronteira do capital”. A última fronteira porque representam um dos últimos modos de organização social existentes que negam as relações capitalísticas presentes no mundo inteiro, que negam a necessidade de um Estado hierarquizado, e que resistem às tentativas incessantes de aculturação e integração a esse modo de vida ocidental e mercantil. De acordo com a ontologia *yanomami*, os xamãs são aqueles responsáveis por sustentar o céu e garantir a continuidade do mundo. O céu, por sua vez, tem relação direta com a floresta, já que, em sua cosmologia, o chão que pisamos, a floresta, é o céu de outro mundo que desabou, em tempos passados, porque seus habitantes não souberam “segurá-lo”. Desse modo, cuidar da floresta é sustentar o céu para que ele não desabe novamente. O que alguns chamariam de “metáfora”, eu prefiro pensar como matriz de um pensamento que tem por base a sustentabilidade e a manutenção do mundo. Ao abordar o tema da mineração, por exemplo, Kopenawa, com sua linguagem própria, diz aquilo que muitos parecem não querer enxergar: a mineração desenfreada polui e contamina os rios e

peixes, e desse modo nos contaminará a todos. A destruição da natureza é a destruição do homem. Tal consciência, ao invés de óbvia, parece estar longe da compreensão das grandes empresas, que seguem agindo como se estivesse tudo bem. Ouçamos as suas palavras:

A floresta é a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu Hutukara caído no primeiro tempo. O metal que Omama ocultou nela é seu esqueleto, que ela envolve de frescor úmido. São essas as palavras dos nossos espíritos, que os brancos desconhecem. Eles já possuem mercadorias mais do que suficientes. Apesar disso, continuam cavando o solo sem trégua, como tatus-canastra. Não acham que, fazendo isso, serão todos contaminados quanto nós somos. Estão enganados (*Ibidem*, p.357)

Hannah Arendt discorre sobre a durabilidade da obra fruto do trabalho humano. Uma mesa, um edifício ou um copo de plástico, são artefatos que tem um tempo de vida maior que o dos próprios humanos que o criaram. Num mundo guiado em função do lucro e da obsolescência programada, do consumo de mercadorias descartáveis, como é o nosso mundo, é essencial pensar o que deixamos para as futuras gerações. Num mundo cheio de plástico, só agora a sociedade começou a refletir sobre o impacto da permanência desses objetos na natureza, sua presença nos oceanos, causando a morte de diversas espécies. Assim como Arendt, Kopenawa igualmente discorreu sobre os objetos que fabricamos e a importância de refletir sobre cada coisa que inserimos no mundo, sobre o destino daquilo que criamos e deixamos no mundo. Diz ele:

Os objetos que fabricamos, e mais ainda os dos brancos, podem durar muito além do tempo que vivemos. Eles não se decompõem como as carnes de nosso corpo. Os humanos adoecem, envelhecem e morrem com facilidade. Já o metal dos facões, dos machados e das facas fica coberto de ferrugem e sujeira de cupim, mas não desaparece tão depressa! Assim é. As mercadorias não morrem. É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. (*Ibidem*, p.409)

Como vemos, o perspectivismo ameríndio nos traz imensas contribuições para pensar a natureza humana, a condição de pessoa, a relação ética e moral entre seres vivos, o cuidado com o mundo, a sustentabilidade. Em um tempo como o nosso, onde crianças e adolescentes se organizam em uma greve estudantil mundial para exigir que os adultos sejam responsáveis, tal ontologia nos permite abrir caminhos para pensar uma educação radicalmente democrática e ética. Uma educação capaz de enfrentar tempos sombrios, tempos que exigem respostas à altura, uma educação que reconheça sua importância indispensável para a manutenção do mundo, ou, para usar a expressão de Kopenawa: uma educação que sustente o céu. Que não

permita que ele caia sobre nossas cabeças. Comecei com a epígrafe de Paulo Freire, um educador, e termino com a fala de uma estudante, idealizadora do *Scholl Strike for Climate*:

“Eu não quero que vocês estejam esperançosos. Eu quero que vocês estejam em pânico. Quero que vocês sintam o medo que eu sinto todos os dias. E eu quero que vocês ajam. Quero que ajam como agiriam numa crise. Quero que vocês ajam como se a casa estivesse pegando fogo, porque está.”¹⁹

¹⁹ “Poucos adultos estão escutando”, diz estudante indicada ao Nobel. G1, Globo. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/03/15/poucos-adultos-estao-escutando-diz-adolescente-indicada-ao-nobel-que-criou-uma-greve-global-pelo-clima.ghtml>. Acessado em Abril de 2019.

CONCLUSÃO

Os seres humanos são seres finitos, que se constituem no tempo e que dependem uns dos outros para desenvolver habilidades, conhecimento, cultura, afetividades, moralidade. Um ambiente favorável, seguro, tranquilo, ecologicamente e moralmente organizado é essencial para que cada vida seja vivida dignamente e a manutenção do mundo assegurada. No entanto, no atual contexto global em que nos inserimos, podemos dizer que vivemos “tempos sombrios”, e a educação, mais do que nunca, é importante para trazer à tona a capacidade sempre latente de cada indivíduo de refletir autonomamente, antes de aceitar imposições ou normas de conduta ditadas por líderes autoritários ou charlatões de toda ordem. Para isso, penso que mais do que de pedagogias, a educação precisa de ontologias. Ontologias que norteiem a compreensão do que é o homem, o que é a vida e qual o sentido de uma boa vida, uma vida bela, uma vida ética.

Viver em sociedade pressupõe a disputa constante por diferentes modos de conceber a realidade e a existência, e para que consigamos viver de maneira radicalmente democrática, pautando o direito à diferença, o direito à biodiversidade, o direito à floresta, a educação é essencial. O respeito à humanidade de todos os seres só pode existir se formos contrários a qualquer lógica de pensamento que perpetue a exclusão, segregação, marginalização, invisibilização, opressão e o extermínio de indivíduos, grupos, etnias, raças e povos ao redor do planeta. Para isso, é necessário compreender o que nos leva à desumanização do outro.

No primeiro capítulo, mostrei de que forma se configurou, na tradição filosófica ocidental, uma tentativa sempre presente e conflituosa (embora necessária, em alguma medida) em demarcar a humanidade e a animalidade do homem, e de que modo esta tradição, que Agamben chamou de ‘máquina antropológica do humanismo’, encontrou na cisão entre essas duas “naturezas” um dispositivo para continuamente produzir hierarquias, se perpetuando em vários campos das ciências humanas. Tal necessidade de separação representou, na Antropologia, a tentativa de definir e conceituar os graus de humanidade e de civilização das sociedades ditas “primitivas”, e esse mesmo modelo pode ser entendido como justificção para o colonialismo e a escravidão, em muito respaldado por posições racistas. Presente até os dias atuais, o racismo se manifesta através de mecanismos biopolíticos e necropolíticos que visam segregar, aterrorizar e até mesmo exterminar populações e grupos étnicos, a partir de um modelo de segurança pública baseado na violência, no encarceramento em massa e no terror de estado.

Constatei também que esses modos de organização social, que impedem a convivência democrática e igualitária, são parte da natureza moral que constitui o humano. A preocupação e cuidado com o outro não estão dados e envolvem uma capacidade de refletir de maneira autônoma sobre nossa conduta ética. A capacidade de julgar e refletir não é tarefa fácil, pois a cultura influencia o modo como julgamos o que é bom, justo, verdadeiro e, além disso, buscamos sempre figuras de autoridade capazes de nos guiar na difícil tarefa de conduzir nossas ações. Tais figuras de autoridade se aproveitam de nossa condição de insegurança ontológica diante dos problemas da vida e, facilmente, a autoridade pode se transformar em autoritarismo. Pude compreender, a partir da psicanálise, que a moral é uma conquista pessoal, que envolve a capacidade de sentir culpa e se responsabilizar pelas conseqüências dos nossos atos, o que só é possível se conseguimos, progressivamente, nos direcionar dentro de um ambiente que favoreça o desenvolvimento desse senso moral. Somos seres que dependem uns dos outros, que dependem de um ambiente externo para se desenvolver, que dependem de afeto e de condições favoráveis, e a moral é parte das experiências vividas e do modo como as integramos no tempo. A moral não é apenas individual, ela reproduz modos de pensar coletivos e, desse modo, diferentes sentidos de moral estão em disputa. A moral individualizante, pregada pelo neoliberalismo, desconsidera que somos co-responsáveis pela qualidade de vida de todos que habitam este planeta.

O perspectivismo ameríndio, como aqui buscou-se demonstrar, representa uma ontologia cujo senso mais importante, para o enfoque deste trabalho, está na condição de *pessoa*, atribuída igualmente a humanos e não-humanos, animais, vegetais e elementos da natureza. Tal perspectiva inovadora, além de trazer contribuições importantes para a tradição metafísica ocidental, nos abre para uma dimensão ética que está em consonância com o movimento global em defesa do uso sustentável dos recursos. A educação, neste sentido, precisa *perspectivizar-se*, a fim de se reconectar com seu caráter radicalmente transformador que, em nossos tempos, só pode se dar através da busca pelo cuidado e a manutenção do mundo, um cuidado que é amoroso, ético, estético, e que vai na contramão do modelo de privatização dos recursos naturais e dos bens comuns.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor. **Educação após Auschwitz**. In: Educação e Emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1995, p. 119-154.

AGAMBEN, Giorgio. **O aberto: o Homem e o Animal**. Tradução de Pedro Mendes. 2ª ed. Edição Revista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um retrato da banalidade do mal**. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005

BARRETO, Cristiana. **A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil**. REVISTA Usp. São Paulo, n 44, p 32-51. Dezembro-fevereiro, 1999-2000.

BIRMAN, Joel. **O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social**. PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 15(Suplemento), p. 203-224, 2005

BRUM, Eliane. Sobrenome Guarani. Revista Época, 2012. Disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/11/sobrenome-guarani-kaiowa.html>> Acessado em 03/04/2018 às 09:32h

BRUM, Eliane. As crianças tomam conta do mundo. El País, 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/27/opinion/1551290093_277722.html?fbclid=IwAR3nC2gHSfYD_v21cUTNE8hdIPmvRcXjm7u4TIk8PKMZyBjmsVzxiRz7N8> Acessado em 19/03/2019 às 15:27h

BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: _____.
Antropologia Cultural. Rio de Janeiro: Zahar, 1996/2006

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana vol.2 no.2 Rio de Janeiro Oct. 1996

CÉSAR, Maria Rita; DUARTE, André. **Hannah Arendt**: pensar a crise da educação no mundo contemporâneo. Revista Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 36, n.3, p. 823-837, set./dez. 2010

CLASTRES, Pierre. **Sociedades Contra o Estado**: Investigações de Antropologia Política. Porto: Afrontamento, 1979

DANNER, Fernando. **O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault**. Revista Estudos Filosóficos nº 4 /2010. São João Del Rey, 2010

DUARTE, André. **Heidegger e Foucault, críticos da modernidade** – humanismo, técnica e biopolítica. Revista Trans/Form/Ação, vol.29, n2. Marília, 2006

DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naif, 1993/2000

FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006

FISCHER, Rosa Maria Bueno. **Foucault revoluciona a pesquisa em educação?** Revista PERSPECTIVA, Florianópolis, v. 21, n. 02, p. 371-389, jul./dez. 2003

FOUCAULT, Michel. Soberania e Disciplina. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976), (trad. de. Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRANCO, Marielle. Dissertação. **UPP – A Redução da Favela a Três Letras**: uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Administração, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2014

FREIRE, Paulo. **Pedagogia dos sonhos possíveis**. Editora Unesp, São Paulo, 2001

FREITAS, Alexandre Simão de. **Domesticação, cuidado e formação**: o animal como espectro da escola em vigiar e punir. *Educ. rev.* [online]. 2017, vol.33, e159568. Epub May 29, 2017. ISSN 0102-4698

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu e Outros Trabalhos (1913-1914)**. Rio de Janeiro: Imago, 2006

FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Companhia das Letras, 2011

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Editora: Paz e Terra, 1979.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª ed ampliada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005a

HEIDEGGER, Martin. **Que é Metafísica?** In: Conferências e escritos filosóficos, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005b.

HUIZINGA, Yohan. O Elemento Lúdico da Cultura Contemporânea. In: _____ . **Homo Ludens**. Editora Perspectiva, 2000

INGOLD, Tim. **Humanity and Animality**. Companion Encyclopedia of Anthropology, Londres, Routledge, 1994, pp. 14-32

INGOLD, Tim. A Evolução da sociedade. In: FABIAN, A. (org.) **A Evolução: a sociedade, a ciência e o universo**. Lisboa: Terramar, 2000. p.94-121.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à Leitura de Hegel**. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: Eduerj, 2002

KUHN, Thomas. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1996

LEVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: _____. **Antropologia Estrutural II**. São Paulo: Cosac Naify, 2013

LEVI-STRAUSS, Claude. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico e social. p.345-356 In: _____. **Antropologia Estrutural II**. São Paulo: Cosac Naify, 2013

LÒPEZ, Maximiliano. A escola como lugar de suspensão. In: MARTINS, F; NETTO, M; KOHAN, W (Orgs). **Encontrar escola: o ato educativo e a experiência da pesquisa em educação**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Lamparina, FAPERJ, 2014

LOPARIC, Zeljko. **O "animal humano"**. Natureza humana [online]. 2000, vol.2, n.2, pp. 351-397. ISSN 1517-2430

MASSCHELEIN, Jan & SIMONS, Maarten. **Em defesa da escola: Uma questão pública**. Autêntica, 2013

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. REVISTA Arte e Ensaios. Rio de Janeiro, n 32, 2016. p. 123-151.

MORGAN, Lewis. **A Sociedade Primitiva**. Lisboa: Presença/Martins, 1877/1980

MUNDURUKANIA, Na beira da História. Direção: Miguel Viveiros de Castro. Família Bastos Produções, 2016. Vimeo (45min)

NUNES, Benedito. **Dois ensaios e duas lembranças**. Belém: Secult/Unama, 2000

NUNES, Benedito. **Heidegger**. Organização e apresentação Victor Salles Pinheiro. São Paulo: Edições Loyola, 2016

NUNES, Benedito. **O dorso do tigre**. Posfácio de Affonso Ávila. São Paulo: Ed.34, 2009

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000

PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros: a pré-história de nosso país**. 2. ed. Revista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007

REIS, Larissa. Dissertação. Escola sem Partido: A Bastilha da Razão Humana. Mestrado em Educação. Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

ROUDINESCO, Elizabeth. **O lado obscuro de nós mesmos: uma breve história dos perversos**.

SAFATLE, Vladimir. **O dever e seus impasses**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e fim de indivíduo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016

SIMÕES, Mariana. “No Rio de Janeiro a milícia não é um poder paralelo. Ela é o Estado.” Pública, 2019. Disponível em: <<https://apublica.org/2019/01/no-rio-de-janeiro-a-milicia-nao-e-um-poder-paralelo-e-o-estado/>> Acessado em 27/03/2019

SLOTERDJICK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000

TYLOR, Edward. A ciência da cultura. In: CASTRO, C (org). **Evolucionismo Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005

WINNICOTT, Donald. **O Ambiente e os processos de maturação**: Estudos sobre a Teoria do Desenvolvimento Emocional. Tradução por Irineu Constantino. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

_____. Psicanálise do sentimento de culpa, 1958. In: WINNICOTT, Donald. **O Ambiente e os processos de maturação**: Estudos sobre a Teoria do Desenvolvimento Emocional. Tradução por Irineu Constantino. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

_____. **Natureza Humana**. Tradução de Davi Litman Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1990