



# Aurora

revista de arte, mídia e política

ISSN 1982-6672 - São Paulo, v.14, n.41, jun.-set.21

DOSSIÊ

Encruzilhadas das democracias:  
práticas de emancipação ou dominação?

## **Conselho Editorial**

Aécio da Silva Amaral Jr., UFPB, Brasil  
Ana Amélia da Silva, PUCSP, Brasil  
Ariel Jerez Navarra, Universidad Complutense de Madrid, Espanha  
Bruno Carriço dos Reis, Universidade Autónoma de Lisboa, Portugal  
Celso Fernando Favaretto, USP, Brasil  
Claire Blencowe, University of Warwick, Reino Unido  
Fernando Antonio de Azevedo, UFSCAR, Brasil  
Gabriel Cohn, USP, Brasil  
Jean Burgess, Queensland University of Technology, Austrália  
José Luis Dader García, Universidad Complutense de Madrid, Espanha  
Laurindo Lalo Leal, USP, Brasil  
Maria do Socorro Braga, UFSCAR, Brasil  
Maria Izilda Santos de Matos, PUCSP, Brasil  
Miguel Wady Chaia, PUCSP, Brasil  
Raquel Meneguelo, UNICAMP, Brasil  
Regina Silveira  
Silvana Maria Correa Tótoro, PUCSP, Brasil  
Yvone Dias Avelino, PUCSP, Brasil  
Venício Artur de Lima, UNB, Brasil  
Vera Lucia Michalany Chaia, PUCSP, Brasil  
Victor Sampetro Blanco, Universidad Rey Juan Carlos, Espanha

## **Editoras**

Rosemary Segurado, PUCSP, Brasil  
Tathiana Senne Chicarino, PUCSP, Brasil

## **Editores Assistentes**

Fabrcio Augusto Antnio Amorim, PUCSP, Brasil

## **Comitê Editorial**

Claudio Luis de Camargo Penteado, UFABC, Brasil  
Eva Campos Domingues, Universidad de Valladolid, Espanha  
Julian Brigstocke, Universidade de Cardiff, País de Gales  
Marcelo Burgos Pimentel dos Santos, UFPB, Brasil  
Maria Laura Tagina, Universidad La Matanza, Argentina  
Rafael de Paula Aguiar Araujo, PUCSP, Brasil  
Rodrigo Estramanho de Almeida, FESPSP, Brasil  
Silvana Gobbi Martinho, PUCSP, Brasil

## **Revisão de texto**

Joyce Miranda Leão Martins

## **Arte e Diagramação**

Yasmin Mancini

Aurora: revista de arte, mídia e política é uma publicação do NEAMP - Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)



Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Attribution 3.0.

# Aurora

revista de arte, mídia e política

ISSN 1982-6672 - São Paulo, v.14, n.41, jun, - set. 2021

## Sumário

**Nota dos Editores** 3-4

### Entrevista

**Neoliberalismo por Christian Laval: entrevista à Revista Aurora** 5-32

Fabício Amorim, Tathiana Senne Chicarino e Rosemary Segurado

### Dossiê | Encruzilhadas das democracias: práticas de emancipação ou dominação?

**Démocratie insurgente no pensamento de Miguel Abensour** 33-55

Silvana Tótora

**Democracia e Governamentalidade Neoliberal** 56-74

Pedro Malina

**As Fumaças do antropoceno: entre incêndios e céus candentes** 75-96

Gustavo Guedes Brigante e Thamirez Lutaif Lopes

**Dizer não ao poder: Foucault, an-arqueologia, neoliberalismo** 97-120

Nildo Avelino

### Artigos

**A (in)existência do ser: maternagem, gênero e trabalho doméstico em "Roma"** 121-134

Guélmer Junior Almeida Faria



## Nota da edição

A atual edição apresenta de forma caleidoscópica os fenômenos vinculados às relações entre a ordem neoliberal e a dinâmica democrática. Os autores, por diferentes abordagens e enfoques, brindam-nos com reflexões instigantes e, por que não dizer, bastante originais para pensar um dos fenômenos mais importantes da vida contemporânea.

Abrimos a edição com a entrevista do filósofo francês Christian Laval que aborda, a partir de suas publicações recentes, a articulação entre o pensamento do sociólogo francês Pierre Bourdieu e o filósofo, também francês, Michel Foucault, a respeito do neoliberalismo.

A partir de algumas “pegadas” do pensamento de Bourdieu, Laval reconstrói a forma como o sociólogo construiu uma espécie de primeira teoria sociológica do neoliberalismo. Ao realizar o paralelo com a obra de Foucault, Laval demonstra como o filósofo compreende a governamentalidade neoliberal associada a uma estratégia dos governantes ocidentais para impedir os avanços dos movimentos sociais insurgentes nos anos 1960.

Para Laval, o neoliberalismo não é apenas uma política econômica, mas se tornou uma realidade sistêmica, ou seja, um conjunto de regras, de instituições e mecanismos que atuam nas políticas governamentais, no pensamento dos economistas e em comentaristas políticos na atualidade.

Em *Démocratie insurgente* no pensamento de Miguel Abensour, Silvana Tótoro dialoga com a filosofia política de Miguel Abensour, onde podemos encontrar a construção do conceito de democracia insurgente. Trata-se de uma reflexão que nos possibilita ampliar os horizontes do desgaste vivido nas sociedades democráticas que sempre se comprometem com a racionalidade neoliberal, distanciando-se das formas de resistência emergentes na sociedade.

Dialogando com a mesma perspectiva de abordagem da dinâmica democrática, Pedro Malina discute em *Democracia e Governamentalidade Neoliberal*, a atualidade da discussão sobre desigualdade e a competição, partindo da perspectiva crítica do neoliberalismo elaborada por Michel Foucault.

Gustavo Guedes Brigante e Thamirez Lutaif Lopes discutem questões centrais do pensamento e dos modos de vida yanomami em *As Fumaças do antropoceno: entre incêndios e céus candentes*. Os autores abordam as diferenças dos modos de habitar entre as sociedades caçadoras-coletoras e a expansão capitalista, com formas muito distintas de se relacionar com a natureza. Articulada a essa reflexão, encontraremos também o conceito de devir no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari para entender o devir-indígena dos povos yanomami.

Nildo Avelino retoma a crítica ao neoliberalismo elaborada por Michel Foucault com o foco nas resistências descritas pelo autor, processos que abrem espaço para pensar a prática an-arqueológica que possibilita a configuração de um movimento subjetivo capaz de produzir enfrentamentos à ordem neoliberal.

Temática de grande relevância para pensar alguns aspectos que engendram a questão de gênero na contemporaneidade, o trabalho doméstico realizado por mulheres pode ser encontrado em *A (in) existência do ser: maternagem, gênero e trabalho doméstico em Roma*, de Guélmer Junior Almeida Faria. A partir da análise do Filme *Roma*, de Alfonso Cuarón, o autor mergulha na discussão sobre o cuidado realizado pelas domésticas e as relações de afeto e desigualdades sociais vivenciada por um conjunto de mulheres em suas atividades profissionais.

Desejamos a todos boa leitura!

*Rosemary Segurado, Tatiana Senne Chicarino e*

*Fabício Augusto Antônio Amorim*

## ENTREVISTA com CHRISTIAN LAVAL ■

### Neoliberalismo por Christian Laval: entrevista à Revista Aurora<sup>1</sup>

Fabrizio Amorim<sup>2</sup>

ORCID - 0000-0001-9507-4720

Tathiana Senne Chicarino<sup>3</sup>

ORCID - 0000-0002-9306-5668

Rosemary Segurado<sup>4</sup>

ORCID - 0000-0002-3910-4603

Professor de Sociologia da universidade Paris-Ouest Nanterre-La Défense, Christian Laval é integrante fundador do Instituto de Pesquisas da Fédération Syndicale Unitaire [Federação sindical unitária] e membro do Groupe d'études sur le néolibéralisme et les alternatives [Grupo de estudos sobre o neoliberalismo e alternativas] (GENA).

Escreveu alguns livros não traduzidos no Brasil, entre os quais: *L'ambition sociologique* (La Découverte, 2002); *L'Homme économique: essai sur les racines du néolibéralisme* (Gallimard, 2007); *Marx, prénom: Karl* (Gallimard, 2012). Em nosso país, lançou *A escola não é uma empresa* (Boitempo, 2019);

---

<sup>1</sup> Tradução realizada por Alessandra Mara Vidotti.

<sup>2</sup> Jornalista. Mestre e Doutorando em Ciências Sociais pela PUC-SP. Especialista em Ciência Política pela FESPSP. Pesquisador do NEAMP (Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política) da PUC-SP. Editor assistente da Aurora, revista de arte, mídia e política. E-mail: fabrimorim@gmail.com

<sup>3</sup> Cientista Política. Doutora em Ciências Sociais pela PUC-SP Professora da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Pesquisadora do NEAMP (Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política) da PUC-SP. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa «Comunicação e Sociedade do Espetáculo» da Cásper Líbero. Editora da Aurora, revista de arte, mídia e Política da PUC-SP. E-mail: tschicarino@gmail.com

<sup>4</sup> Professora do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP. Pesquisadora do NEAMP (Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política) da PUC-SP e do Observatório das Metrôpoles. Editora da Aurora, revista de arte, mídia e Política da PUC-SP. E-mail: roseseg@uol.com.br

junto ao colega de estudos, Pierre Dardot, publicou *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (Boitempo, 2016); *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI* (Boitempo, 2017); *A sombra de outubro* (Perspectiva, 2018). Mais recentemente, publicou *Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal* (Elefante, 2020). Também deve lançar, ainda neste mês de outubro, *A escolha da guerra civil: uma outra história do neoliberalismo*, em 2021.

Inspirado pelas percepções de Michel Foucault, no curso ‘Nascimento da Biopolítica’ –aulas gravadas no Collège de France, de janeiro a abril de 1979, e transformadas em livro acerca da reinvenção do liberalismo no pós segunda guerra mundial –, Laval traz contribuições importantes para a reflexão sobre o neoliberalismo em *A nova razão do mundo*, demonstrando que a ideia de capital humano toma forma na figura do ‘empresário de si mesmo’, diluindo ainda mais a consciência de classe dos trabalhadores, apontando para mais alienação.

A relação predominante no neoliberalismo, incentivada a todo momento no senso comum pelo discurso do jornalismo, pelas escolas, nas Igrejas, pela teologia da prosperidade, pelo Estado – para citar só alguns exemplos - não ocorre entre trabalhadores assalariados e empregador, desenrola-se numa competição desigual entre empresas, em que o trabalhador é convertido em capital humano. É, na prática, a substituição do contrato salarial por uma relação contratual. A meritocracia, isto é, o governo dos méritos em disputa, serve como óleo para lubrificar a máquina neoliberal interiorizada pelo indivíduo seduzido pela ação empreendedora.

Não estamos, portanto, argumentando meramente sobre um modelo econômico, mas a respeito de uma racionalidade própria, desenvolvida a partir do Colóquio Walter Lippman, no ano de 1938, e diluída em diversos setores da sociedade. De maneira que o ponto central era a criação de uma nova governamentalidade que conduzisse as condutas dos indivíduos. O sujeito neoliberal é fabricado por essa racionalidade.

Laval destacou as mudanças em curso na sociedade, com a circulação do neoliberalismo, para enfatizar que se trata de uma realidade sistêmica, isto é, de instituições que funcionam com um conjunto de regras e mecanismos próprios, adaptando o poder político a essa racionalidade a qual se aproveita da sensação de exclusão de sujeitos que perderam em parte a ideia de coletivo para alimentar mais raiva, ódio, ressentimento. De acordo com o autor, as extremas direitas no mundo

se valem dos efeitos políticos do desgaste social produzido pelo neoliberalismo (como desindustrialização, precariedade, desigualdades) para avançar a política de ódio que pode beirar a guerra civil. A violência é um aspecto visto por Laval ao realizar a análise do neoliberalismo fora do perímetro europeu, principalmente na América Latina, elemento que será abordado em seu novo livro relacionando a guerra civil ao neoliberalismo.

A angústia pela pandemia de Covid-19 não gerou conscientização dos sujeitos por uma mudança radical no modelo neoliberal e no capitalismo destrutivo. Há, segundo Laval, longo caminho para a transformação das subjetividades. Um longo tempo de crise ainda deve atravessar os imaginários por décadas. Uma das práticas de mudança envolve mais democracia nas instituições de conhecimento para criar novas subjetividades, além de construir o comum, isto é, “regime de práticas, de lutas, de experiências, de instituições e de pesquisas que visam passar para *um depois* do capitalismo, inscrevendo esse depois no presente”. Uma democracia real depende desse ‘depois’ do capitalismo e da superação do modelo neoliberal. Christian Laval aponta para esse “depois” e a um maior princípio de responsabilidade para a preservação do planeta.

7

**Revista Aurora:** Em seu livro recém-lançado no Brasil, “Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal” (Editora Elefante), o senhor não busca opor Michel Foucault à Pierre Bourdieu, mas enfatizar separadamente os autores. De fato, existe uma distância conceitual considerável nas obras de Foucault e Bourdieu, mas tratam-se de autores que trazem chaves de leitura importantes para compreendermos a complexidade do neoliberalismo. Qual sua motivação para escrever esse livro? E quais as principais contribuições de cada autor para pensar o neoliberalismo?

**Laval:** Quando escrevemos um livro como esse, não existe apenas uma, mas muitas motivações; algumas antigas, outras mais recentes; algumas individuais, outras coletivas; alguns intelectuais, outras mais políticas. Esta é, portanto, uma pergunta difícil. Eu contraí uma dívida pessoal em relação a cada um desses dois autores, Foucault et Bourdieu; eu devo muito a eles na minha formação de sociólogo e isso se vê, eu acho, nos trabalhos que realizei sobre a educação, o utilitarismo, mais recentemente sobre o neoliberalismo, mesmo não abundando em citações e não utilizando os conceitos de um e de outro para tudo. Eu não



sou, entretanto, nem “bourdieusiano” nem “foucaultiano” e não tenho a intenção de reduzir uma distância que me parece necessária quando se escreve sobre os autores. Mas sempre existe o perigo, quando se tem a sensação de dívida, de acreditar na obrigação de pagá-la, movido pela fidelidade cega do discípulo.

Entre as outras razões, existe uma vontade de esclarecimento e, se assim posso dizer, de que se faça “justiça” com relação a um e a outro. De minha parte, o trabalho intelectual é inseparável de um tipo de ética um pouco obscura, nem sempre explícita, de querer fazer justiça a autores desconhecidos, ou mal conhecidos, ou ainda, mesmo sendo muito conhecidos, autores que são mal lidos, ou traídos, ou caluniados. Esse é o caso para estes dois autores, mas de maneira muito diferente. “Fazer justiça” a Foucault - eu sei bem que a palavra é um pouco ridícula - implicava combater a calúnia oriunda de certos meios universitários dos Estados Unidos, que encontraram respaldo na Europa e mesmo na França, cujo objetivo era de fazer Foucault passar por um defensor e promotor do neoliberalismo. Essa leitura extremamente desonesta do curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*, era o protótipo da injustiça feita a um autor, que surge quando alguém muito deliberadamente confunde seu

objeto de estudo com suas crenças pessoais. Nesse livro, buscando evitar a polêmica, acredito fornecer argumentos suficientes para mostrar que não há nenhuma adesão de sua parte ao neoliberalismo, nenhuma ruptura na sua trajetória política ou na sua pesquisa sobre as formas de poder e de saber. A “governamentalidade neoliberal” não é, para ele, o “bom governo” finalmente encontrado, mas a resposta estratégica dos governantes ocidentais à revolução abortada dos anos 60 e às más condutas que se desenvolveram massivamente entre os jovens. É por isso que, Foucault repete muitas vezes no final dos anos 70, se faz necessário “reinventar tudo” politicamente. Se a solução já tivesse sido encontrada com o neoliberalismo, ele não teria tido que evocar um tipo de reinvenção da revolução.

Com relação a Bourdieu, a coisa é outra. Eu tinha diversos objetivos para o texto que desenvolvi. O primeiro era mostrar que não havia “dois Bourdieu”, o estudioso que obedece escrupulosamente à tão famosa “neutralidade axiológica” e o militante empenhado em uma luta contra o neoliberalismo. É um único e mesmo sociólogo que, a partir do único ponto sociológico, desconstrói as ficções da utopia econômica e, com isso, defende a unidade das ciências sociais. E é o mesmo sociólogo que se apega às reais

consequências dessa ficção do mercado auto-regulado sobre as estruturas sociais, os hábitos, as instituições. Na verdade, apenas ampliei o trabalho já realizado por alguns de meus amigos sociólogos como Franck Poupeau que, ao reunir as intervenções de Bourdieu ao longo de décadas, mostrou que a dimensão do compromisso esteve sempre presente nele<sup>5</sup>. Não existe, como muitos disseram na ocasião da sua morte, um antes e um depois de *A Miséria do mundo*. O segundo objetivo era mostrar a coerência da sua análise do neoliberalismo, apresentando uma tabela sintética sobre ela que permitisse perceber as articulações internas de uma poderosa tese sobre o fenômeno neoliberal. Porque Bourdieu não articulou ele próprio essa construção teórica, ele nos deixou escritos muito heterogêneos, pesquisas, cursos de “antropologia econômica”, artigos aprofundados, mas também textos mais polêmicos como os publicados no *Le Monde diplomatique*. Faltava então tentar compreender como Bourdieu se organizou para construir a primeira teoria sociológica do neoliberalismo e no que ela consistia.

Eu insisto na introdução sobre o fato de que não se trata de confrontar os dois autores. Eles trabalharam sepa-

radamente, com mais de dez anos de distância, e ainda sem citar um ao outro. Existe uma curiosidade da vida intelectual francesa dessa época. Um pouco como acontece com os atletas, cada um ficava “no seu canto”. Bourdieu, por exemplo, parece não conhecer o curso de Foucault sobre o neoliberalismo, enquanto este o ajudou a entrar no *Collège de France*<sup>6</sup>. Além disso, o “estilo” de trabalho de cada um é bastante específico. Foucault inventa conceitos e está sempre em movimento nas suas análises, enquanto Bourdieu utiliza um aparelho conceitual muito completo que havia sido construído anos antes. Como vocês sabem, para a análise do neoliberalismo feita com Pierre Dardot em *A Nova razão do mundo*, nos valemos muito das deslumbrantes intuições de Foucault. Mas, no subtítulo, o tema era “sociedade neoliberal”. Tratava-se de colocar no horizonte do nosso trabalho uma concepção sociológica das transformações em curso na sociedade, e não ficar na análise apenas das formas de poderes tais como elas pudessem ser extraídas da literatura dos autores classificados como neoliberais. Mas pretendo ser claro: o imenso aporte de Foucault foi

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu, *Interventions 1961-2001, Science Sociale et Action Politique*, Marseille, Agone, 2002.

<sup>6</sup> N.T.: *Collège de France* é um estabelecimento público de ensino superior e de pesquisa na França sem equivalentes em outros países. Está em atividade desde o século XVI tendo como vocação ser um espaço para as pesquisas mais audaciosas e transmitir o conhecimento sobre as mesmas através do ensino.

identificar a originalidade histórica e teórica da refundação do liberalismo e ver nela algumas das consequências para os modos de governo e das instituições na Europa após a Segunda Guerra Mundial. Ele percebeu muito bem a que tipo de “crise de governamentalidade” respondia o governo neoliberal, e ele estava muito bem-posicionado na França para entender que esse poder era um contra-efeito de maio de 68, ou mais exatamente uma resposta estratégica a maio de 68. Já Bourdieu é outra coisa. Ele tem mais distanciamento histórico e pode enxergar melhor como a alta administração do Estado está mudando os seus modos de intervenção, os seus objetivos e o tratamento dos agentes estatais subordinados. Ele se interessa sobretudo pelas transformações de campos de poder e constata que, com a extensão do “nomos econômico”, a autonomia relativa dos campos (que estava no centro da sua teoria sociológica) tende a se atenuar ou mesmo desaparecer. E ele vê e denuncia ao mesmo tempo os efeitos desastrosos sobre o plano social e sobre o plano intelectual. As perspectivas, as ferramentas conceituais, o próprio corpus da teoria considerada não são os mesmos. Mas essa heterogeneidade não é uma contradição entre os dois tipos de análise, trata-se de um enriquecimento mútuo. E eu acho que os interessados em compreender o fe-

nômeno neoliberal e sua importância para as sociedades não podem se privar nem de um nem do outro.

Eu termino voltando ao ponto de início da sua questão. Um certo número de sociólogos que se dizem “bourdieusianos” defendem a campanha da calúnia contra Foucault, sem dúvidas para exaltar os méritos do seu mestre. Eu quis também evocar a amizade e a admiração de Bourdieu por Foucault, que nunca fizeram diminuir a distância que os separava nas suas maneiras de trabalhar.

**Revista Aurora:** Muito se fala sobre o fim do neoliberalismo ou seu enfraquecimento desde a crise econômica mundial de 2008, a exemplo de Stiglitz. “Crise” passou a ser uma palavra constante no vocabulário mundial, como se fosse permanente. A crise atualmente não é somente econômica, mas social e política. O neoliberalismo se fortalece nas crises?

**Laval:** De forma geral, há cinquenta anos, o neoliberalismo se impõe como uma resposta a todas as dificuldades com as quais se deparam os governantes; trata-se de um conjunto de modos de ação bastante estandardizados neste momento, utilizados para responder a todas as crises. Nós os vimos aparecer

nos anos 70 com o surgimento da “estagflação”; vimo-los na época da “crise da dívida” dos países do capitalismo periférico; vimo-los novamente em ação na crise financeira de 2008 e na crise grega de 2014-2015. Em cada uma das vezes, os governos acentuam e aceleram um pouco mais os ataques contra os serviços públicos, reforçam as restrições orçamentais, generalizam as privatizações e as licitações competitivas, minam as proteções sociais e enfraquecem os direitos trabalhistas. Com Pierre Dardot, nós falamos de “governo pela crise”. Não se trata de dizer, como fez Naomi Klein, que existe uma “estratégia do choque”, termo que supõe uma ação programada, consciente, deliberada. Nós preferimos ver nisso uma inteligência tática que se aproveita das oportunidades, no marco de uma estratégia mais global que é a instauração de uma sociedade de mercado. A hipótese de um “governo pela crise” se opõe à ideia de uma “crise do neoliberalismo”, e ainda mais à do “fim do neoliberalismo” anunciada por Stiglitz em um célebre artigo de julho de 2008. A sua ânsia de concluir era muito forte naquele momento, ele deveria ter esperado um pouco mais. Porque o que vimos, após alguns meses de hesitação, isso é verdade, não foi o “fim do neoliberalis-

mo”, mas o seu prolongamento e até a sua intensificação. Um ponto ainda não foi bem entendido pelos economistas como Stiglitz: o neoliberalismo não é apenas uma política econômica como eles acreditam, ele se tornou uma realidade sistêmica, ou seja, um conjunto de regras, de instituições e de mecanismos que funcionam como restrições objetivas “naturalizadas”, que pesam tanto nas políticas governamentais quanto no pensamento dos economistas e comentaristas da atualidade.

A crise sanitária mundial é muito mais complicada de se explorar pelos governantes, porque ela obrigou muitos deles, não todos, a “salvar os mercados”, a sustentar as empresas, a financiar o desemprego crescente, ou seja, o que era impensável de fazer de acordo com as suas maneiras dogmáticas de pensar e de agir. Todos os critérios de boa gestão que serviam anteriormente para justificar a austeridade, os baixos salários e a destruição dos serviços públicos não podem mais ser utilizadas quando se trata de gastar centenas, ou milhares de dólares ou de euros para sustentar a economia. Mais uma vez, nós vimos como a “caixa comum” do Estado se tornou necessária enquanto a economia capitalista privada estava em crise. Essa intervenção feita para

||

salvaguardar o capitalismo não é um questionamento fundamental do neoliberalismo, como se acredita. Tudo depende do novo “consenso” que vai se estabelecer entre os governantes: será que vamos assistir a um retorno à conjuntura clássica do neoliberalismo, fazendo com que as dívidas do Estado sejam pagas pelos empregados, pelos desempregados e pelos aposentados? Na França e na Europa, os empregadores e os partidos neoliberais vão claramente nessa direção. Ou será que vamos na direção de uma correção dos “excessos” do neoliberalismo, aumentando os impostos de pessoas jurídicas, das famílias mais ricas e limitando o *dumping* fiscal? Essa parece ser a orientação escolhida pela administração de Biden, que poderia talvez inventar uma nova fórmula de neoliberalismo *soft* para tentar superar as contradições do duro neoliberalismo o qual, desde pelo menos Reagan, tem provocado danos sociais muito graves aos Estados Unidos. Tudo dependerá do equilíbrio de forças entre as regiões do mundo, mas também dos conflitos sociais e políticos internos de cada país nos próximos meses.

**Revista Aurora:** Nesse contexto observamos o aparecimento e fortalecimento de uma extrema direita,

como os presidentes Jair Bolsonaro, no Brasil, Donald Trump, nos Estados Unidos, Viktor Orbán, na Hungria. Como o senhor vê o neoliberalismo combinado a formas autocráticas de poder em detrimento da democracia? É possível afirmar que o neoliberalismo se alimenta da crise de representação política?

**Laval:** O “governo pela crise” ou a “governamentalidade de crise” não terminou. Mas ela tomou um novo rumo com o advento de governos de extrema direita, nacionalistas e racistas, que têm até alguns aspectos fascistas mesmo sendo muito diferentes do fascismo histórico. O ponto a ser lembrado de início é a lealdade desses governos ao projeto neoliberal. Eles não questionam o eixo estratégico, que é criar uma sociedade de mercado o mais integral possível, e utilizam as armas menos democráticas para alcançar seus objetivos. Mas como eles fazem isso? Eles exploram todos os recursos emocionais da raiva, do ressentimento, da frustração que nasceram no período precedente e cujas causas são encontradas no sentimento de exclusão, de abandono ou de ameaça, pesando sobre os indivíduos que perderam o senso da coletividade, da solidariedade, da igualdade, também



da unidade de classe para os que são trabalhadores. Essa exploração das frustrações conduz a uma política de ódio e a um clima de guerra civil cujos efeitos nocivos são cada vez mais evidentes. Os neoliberais de extrema direita exploram a crise da representação política e da democracia liberal. Mas de onde vem essa crise a não ser do próprio neoliberalismo, que despojou o povo de todo poder político, que destruiu toda ideia credível de uma comunidade de cidadãos? É, portanto, aproveitando -se dos efeitos políticos do neoliberalismo, começando pelas desigualdades, os fechamentos de fábricas, a precariedade, o abandono dos territórios mais afastados das “cidades-mundo” e todas as demais formas de exclusão, que o neoliberalismo de extrema direita redefiniu uma nova governamentalidade reacionária, brutal e autoritária. E por essa exploração dos sentimentos de ódio e vingança social, misturando-se às correntes mais tradicionais de extrema direita, ele conseguiu compor uma coalisão social bastante inédita, unindo uma parte das “elites” econômicas, segmentos das classes médias ameaçadas e setores inteiros das classes populares, e isso através da histerização dos valores tradicionais, dos fanatismos identitários, das raivas nacionalistas.

Mas podemos falar simplesmente de um “novo neoliberalismo” como fiz na série de conferências que ministrei no Brasil, mais especificamente na USP, em 2018? Essa hipótese serviu também como base para um grupo de estudos que nós criamos em Paris, no outono desse mesmo ano, logo após a eleição de Bolsonaro<sup>7</sup>. Pensávamos, na ocasião, que estávamos lidando com uma nova fase do neoliberalismo, ou ainda com uma nova variante, que introduziria uma ruptura na história do neoliberalismo. Tratava-se de uma visão parcial, que se demonstrou falsa. Nossas pesquisas desmentiram essa primeira hipótese de trabalho. Não negamos nem a inflexão nem a diversidade de formas do neoliberalismo governamental. Mas ao falar sobre “novo neoliberalismo”, tínhamos uma concepção incompleta da história do neoliberalismo na sua relação com o Estado e com a violência. Também nos engajamos, com o nosso grupo de pesquisadores, que compreende aliás vários colegas brasileiros, em fazer uma “outra história do neoliberalismo” ao mostrar a dimensão estratégica da guerra civil desde os anos 20 e 30, a luta feroz e determinada contra todos os “inimigos” da ordem de mercado e a

<sup>7</sup> Trata-se do Grupo de Estudos sobre o Neoliberalismo e as Alternativas (GENA).

justificativa para o recurso à violência do Estado. Isso gerou uma publicação bem recente, *As Escolhas da guerra civil. Uma outra história do neoliberalismo* (Lux, 2021)<sup>8</sup>. Essa revisão da história do neoliberalismo não questiona a leitura que fizemos, eu e Pierre Dardot, em *A Nova razão do mundo*, ou ainda as nossas análises sobre a “saída da democracia” em *O Pesadelo que não termina*. Nós aderimos ainda a essa ideia muito foucaultiana do governo das condutas pela construção de situações de competição entre os indivíduos. Ela é fundamental para compreender o projeto neoliberal como construção de uma sociedade cuja racionalidade é global e funciona “como se” os indivíduos fossem empresas. Mas nós estávamos então, por causa das nossas fontes e dos nossos terrenos de análise, um pouco “eurocentrados” demais. Nossas viagens e nossos contatos com outras experiências históricas, principalmente latino-americanas, contribuíram para impor essa releitura do neoliberalismo como premissa da guerra civil, como possibilidade estratégica da guerra civil. De maneira que a terrível citação de Bolsonaro, explicando, em 1999, que seria necessária uma guerra civil com 30.000 mortos para mudar

<sup>8</sup> A obra está sendo traduzida e será publicada pela editora Elefante.

o Brasil, não é estranha à história do neoliberalismo<sup>9</sup>. Essa é, aliás, a origem do título do nosso último livro.

Contudo, nós mudamos de período. Não estamos mais em 2018. As oligarquias no poder em um certo número de países começaram a ver os limites dessa governamentalidade de crise, que procura explorar as pulsões racistas, os fanatismos identitários, os nacionalismos virulentos para acelerar a transformação neoliberal da sociedade. Ela desemboca no caos, na insurreição ou ainda, como no Brasil ou na Índia, em uma catástrofe sanitária incontrolável. O dia 6 de janeiro de 2021, com o ataque ao Capitólio, marca uma data importante na história. A governamentalidade autoritária, violenta e racista de repente escapou da estratégia fria que implica um mínimo de cálculo racional das chances de atingir os objetivos e um mínimo de controle sobre o líder e suas tropas. O choque foi violento o suficiente para reformular, no momento atual, sob a administração Biden, uma estratégia que tenta encontrar uma conciliação entre a via neoliberal

<sup>9</sup> Refiro-me à entrevista na televisão em 1999, na qual ele declarava: “Com o voto, vocês não mudarão nada neste país, absolutamente nada! As coisas só irão mudar, infelizmente, se um dia entrarmos aqui numa guerra civil, e fizermos o trabalho que o regime militar não fez: matar cerca de 30.000 pessoas.”

globalista e “progressista” dos Novos Democratas ao estilo Clinton, e um tipo de neokenysianismo ecológico bastante inédito. Veremos até onde irá essa mudança de rumo e se ela terá efeitos para além dos Estados Unidos.

**Revista Aurora:** A pandemia da Covid-19 colocou o papel do Estado no centro da discussão novamente no mundo. Embora seja difícil refletir sobre um acontecimento ainda em expansão no planeta, o senhor traça hipóteses de a pandemia ter algum reflexo no imaginário social levando em consideração a produção de subjetividades neoliberais?

**Laval:** Isso também é muito difícil de responder, como vocês mesmos observaram na sua questão, porque não temos distanciamento histórico suficiente. Durante a primeira onda, acreditamos, eu mesmo e muitos outros, que a pandemia iria provocar rapidamente uma tomada de consciência da população, no sentido de que o capitalismo não poderia mais sobreviver, e um desejo de mudar tudo tendo em vista os riscos incorridos ao planeta devido às políticas neoliberais e um capitalismo destrutivo. Podíamos até esperar que a consciência das interdependências entre todos os países do

mundo iria acelerar a construção de uma “política-mundo”, fundada sob o princípio do comum estendido ao mundo. Isso significava esquecer que uma crise desse porte, tão longa, tão repleta de incertezas, tão angustiante, não provoca uma esperança com relação ao “que virá depois”, mas uma nostalgia do “de antes”. E se é tão difícil responder a vocês é porque a possível transformação do imaginário e das subjetividades não tem, de forma alguma, a mesma temporalidade da crise que nós atravessamos. Não é uma questão de semanas, de meses, mas de anos e de décadas. Nós estamos, obviamente, muito impacientes para ver os imaginários se moverem na direção de valores de solidariedade entre humanos e de responsabilidade com relação à Terra, mas infelizmente as inércias subjetivas estão em parte relacionadas com as inércias estruturais. Quanto tempo foi necessário para fabricar o “homem econômico” e o “sujeito neoliberal”? Séculos para o primeiro; décadas para o segundo. Quanto tempo será necessário para formar o cidadão da mundialidade solidária e ecológica? Ninguém sabe. E as forças conservadoras continuam muito potentes por todos os lados. O mais preocupante, no período em que vivemos, é o possível reforço das

pulsões nacionalistas e das ilusões soberanistas no lugar das aspirações à construção de uma política-mundo. A tragédia da humanidade está, hoje em dia, perfeitamente ilustrada pelo “nacionalismo vacinal” e pela recusa dos países capitalistas desenvolvidos de abrir mão dos seus direitos de propriedade sobre as vacinas. As transformações do imaginário não se farão sozinhas. Precisamos de um pensamento estratégico novo. Não apenas de uma onda de esperança segundo a qual a catástrofe será suficiente para alterar o curso do mundo. Um novo quietismo<sup>10</sup> tão desesperado leva a esperar o colapso do capitalismo sob o peso das suas contradições. É necessário inventar uma esquerda global, uma cosmopolítica do comum. Foucault tinha razão quando dizia que era necessário “reinventar tudo”.

**Revista Aurora:** Como o senhor percebe a relação entre o neoliberalismo e a religião no Ocidente? De quais maneiras pode-se resistir à ordem neoliberal na produção de subjetividades, quando o discurso

<sup>10</sup> N.T.: Doutrina religiosa do século XVII, desenvolvida pelo teólogo espanhol Miguel de Molinos, que ficou famosa na França pelos tratados espirituais de Madame Guyon. Afirmando a presença contínua de Deus na alma, preconizava o abandono total à efusão divina.

ligado ao empresário de si mesmo, capital humano, é traduzido por Igrejas pelo mundo e diversos setores da sociedade atingindo diretamente as classes populares?

**Laval:** Certamente, é tempo de re-ler e de atualizar Max Weber na era do neoliberalismo. Eu não realizei estudos específicos sobre o assunto, estou muito afastado do terreno onde esses fenômenos se desenvolvem. Na França, a situação é muito diferente. A dessecularização continua e a “laicidade”, que foi uma fórmula liberal de neutralização política das Igrejas no início do século XX, está se tornando um instrumento de Estado contra o Islam político. Apesar do ponto de vista tão distante que eu tenho, que me conduz a ser prudente, eu ficaria feliz em apontar duas ou três coisas.

Por um lado, essa ligação entre religião, tradição e neoliberalismo não é completamente nova. Na nossa última obra, *A Escolha da guerra civil*, nós mostramos que, para alguns neoliberais, a religião cristã, uma vez que ela faz parte da civilização ocidental e fornece uma estrutura moral para os indivíduos, é um bem tão precioso quanto a propriedade. É o caso de Wilhelm Röpke especialmente, um dos propagadores mais importantes

de uma estratégia de controle da população nas estruturas sociais e morais tradicionais.

Por outro lado, a fórmula sincrética entre o cristianismo e o neoliberalismo construída pelos evangelistas é mais nova e merece toda a atenção dos sociólogos despertados por Weber para a relação entre religião e capitalismo. Essa fórmula parece formidavelmente eficaz porque combina a crença em forças sobrenaturais e o sucesso individual por meio da mediação de gurus carismáticos. Na ausência de uma solução coletiva, por que não uma esperança individual? O evangelismo é uma verdadeira teologia neoliberal hiperindividualista: não é esse o significado de “teologia da prosperidade”? Os sociólogos latino-americanos e norte-americanos, mais próximos do fenômeno, têm muito a nos ensinar sobre o assunto.

Finalmente, essa teologia neoliberal talvez enfatize acima de tudo a necessidade de esperança entre as classes dominadas. A esquerda não soube responder a isso e encontrar uma solução para a erosão da crença coletiva em um “futuro melhor”. Ela talvez não tenha tanta imaginação. A utopia é até proibida em nome do “realismo”. A direita, com as Igrejas evangélicas, construiu uma arma muito poderosa

de arregimentar as classes populares, que se voltam contra a esquerda “realista”. Seria necessário reler *O Príncipe Esperança*, de Ernst Bloch, e se perguntar: qual é o preço a pagar pelo abandono do espaço coletivo na igualdade e na justiça social?

**Revista Aurora:** De que forma podemos pensar na linha tênue entre a teoria e a prática em que se coloca a cooperação no centro da discussão na educação num mundo de doutrinação neoliberal, pautada na competitividade? O “Comum”, conceito que se faz valer na prática discutido junto a Pierre Dardot, é uma saída possível para novas formas democráticas?

**Laval:** O que nós chamamos com P. Dardot de comum como princípio político é um conceito que emerge e circula de início no âmbito das lutas e práticas alternativas, antes de ser um conceito no âmbito da teoria. Ele remete tanto a uma forma política já presente, a qual construímos, damos vida e mantemos por meio de práticas instituintes ou criativas, quanto a um objetivo de longo prazo. Assim, ele se refere ao vínculo que ativistas e praticantes tentam estabelecer entre a forma das atividades e práticas atuais



e um objetivo mais amplo de transformação da sociedade. Em suma, o comum é um conceito que nos permite articular um presente e um futuro, um pensamento e uma prática, uma micropolítica e uma macropolítica. Dito de outra forma, o comum é o nome de um regime de práticas, de lutas, de experiências, de instituições e de pesquisas que visam passar para *um depois* do capitalismo, inscrevendo esse depois no presente. É por isso que o comum se refere primeiro ao que chamamos de práticas utópicas, expressão que condensa a relação estabelecida na ação e na criação entre um fazer e um tornar-se. Nesse sentido, isso não tem nada a ver com um Comum com maiúscula, transcendendo nossas pobres existências de indivíduos mergulhados na cotidianidade. Não é nem uma religião, nem uma metafísica; trata-se de um conjunto heterogêneo de práticas que estão ligadas entre si por um mesmo princípio político, o qual pode se abrir em três sub-princípios: a democracia real, ainda chamada de princípio do autogoverno; o primado do direito sobre o uso da propriedade dos recursos e dos espaços, ou princípio de compartilhamento; e por fim a proteção e o cuidado com a Terra, ou princípio de responsabilidade. Já que você está falando sobre educação, es-

tou convencido de que o princípio do comum permite inspirar práticas que podem revolucionar as instituições de conhecimento. Essa refundação é indispensável neste momento de crise total à qual nós estamos sujeitos. Estou terminando uma obra intitulada *Educação democrática, A revolução escolar a caminho*, co-escrita com um colega do meu sindicato de professores e que será publicada em outubro. Nós desenvolvemos a ideia de que uma real transformação democrática das instituições do conhecimento deve seguir cinco eixos:

O primeiro diz respeito à condição primordial da educação democrática: a liberdade do espírito. A escola deve estar inteiramente emancipada dos poderes estabelecidos que até agora buscaram subjugar-la e instrumentalizá-la, sejam religiões, governos, ou empresas capitalistas.

O segundo eixo é a busca de uma maior igualdade no acesso à cultura e ao conhecimento. Para isso, é conveniente articular dois tipos de lutas pela igualdade social, uma luta interna às instituições e uma luta externa que diz respeito à sociedade como um todo.

O terceiro eixo diz respeito à implementação de uma cultura comum. O acesso universal a uma verdadeira

cultura de alto nível é um objetivo político que deve orientar as práticas de ensino de agora em diante, apesar dos currículos oficiais, talvez. Em tempo, essa cultura comum é algo delicado a se definir em um momento de necessária reformulação do conhecimento na era da crise climática.

O quarto eixo diz respeito à definição de uma *pedagogia democrática*. É importante lembrar e colocar em prática aquilo que é autenticamente revolucionário na tradição das grandes pedagogias alternativas e precisamente aquilo que ressalta da cooperação ativa dos alunos na sua aprendizagem. O quinto eixo diz respeito ao autogo-

verno da própria instituição escolar. No âmbito das leis gerais e de uma política geral destinada à realização dos princípios acima referidos, a governança do estabelecimento deve ser confiada a uma estrutura colegiada de trabalhadores, usuários da escola e cidadãos preocupados com a questão educacional.

Essa luta no terreno educativo não significa que a “revolução escolar” será suficiente para “salvar a Terra”, mas ela é uma das revoluções que precisa ser levada a cabo para educar aquelas e aqueles que terão talvez a chance de fazê-lo.

## Néolibéralisme par Christian Laval: entretien à la revue *Aurora*<sup>11</sup>

Fabrício Amorim<sup>12</sup>

ORCID - 0000-0001-957-4720

Tathiana Senne Chicarino<sup>13</sup>

ORCID - 0000-0002-9306-5668

Rosemary Segurado<sup>14</sup>

ORCID - 0000-0002-3910-4603

**Revue Aurora:** Dans votre livre récemment publié au Brésil, «Foucault, Bourdieu et la question néolibérale» (Editora Elefante), vous ne cherchez pas à opposer Michel Foucault à Pierre Bourdieu, mais à mettre en évidence les auteurs séparément. En fait, il y a une distance conceptuelle considérable entre les œuvres de Foucault et de Bourdieu, mais ce sont des auteurs qui apportent des clés de lecture importantes pour comprendre la complexité du néolibéralisme. Quelle a été votre motivation pour écrire ce livre ? Et quelles sont les principales contributions de chaque

auteur pour réfléchir au néolibéralisme ?

**Laval:** Quand on écrit un livre comme celui-là, il n'y a pas une mais plusieurs motivations, les unes anciennes les autres plus récentes, les unes individuelles les autres collectives, les unes intellectuelles les autres plus politiques. C'est donc une question difficile. J'ai contracté une dette personnelle envers chacun de ces deux auteurs, Foucault et Bourdieu, je leur dois beaucoup dans ma formation de sociologue, et cela se voit je crois dans les travaux que j'ai menés sur l'édu-

<sup>11</sup> Traduction réalisée par Alessandra Mara Vidotti.

<sup>12</sup> Jornalista. Mestre e Doutorando em Ciências Sociais pela PUC-SP. Especialista em Ciência Política pela FESPSP. Pesquisador do NEAMP (Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política) da PUC-SP. Editor assistente da Aurora, revista de arte, mídia e política. E-mail: fabrimorim@gmail.com

<sup>13</sup> Cientista Política. Doutora em Ciências Sociais pela PUC-SP Professora da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo. Pesquisadora do NEAMP (Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política) da PUC-SP. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa «Comunicação e Sociedade do Espetáculo» da Cásper Líbero. Editora da Aurora, revista de arte, mídia e Política da PUC-SP. E-mail: tschicarino@gmail.com

<sup>14</sup> Professora do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP. Pesquisadora do NEAMP (Núcleo de Estudos em Arte, Mídia e Política) da PUC-SP e do Observatório das Metrôpoles. Editora da Aurora, revista de arte, mídia e Política da PUC-SP. E-mail: roseseg@uol.com.br

cation, sur l'utilitarisme, plus récemment sur le néolibéralisme, même si je n'accumule pas les citations ou n'utilise pas à tout propos les concepts de l'un et de l'autre. Je ne suis pourtant ni « bourdieusien » ni « foucauldien » et n'entends pas réduire une distance qui me semble nécessaire quand on écrit sur des auteurs. Le danger existe toujours, lorsqu'on se sent une dette, de se croire obligé de la payer par la fidélité aveugle du disciple. Parmi les autres raisons, il y a une volonté de clarification et, si j'ose dire, de « justice » à rendre envers l'un et l'autre. Pour ma part, le travail intellectuel est inséparable d'une sorte d'éthique un peu obscure, pas toujours explicite, qui est de vouloir rendre justice à des auteurs inconnus ou mal connus, ou encore, lorsqu'ils sont très connus, à des auteurs qui sont mal lus, ou trahis ou calomniés. Et c'est le cas pour ces deux auteurs, mais de façon très différente. « Rendre justice » à Foucault - je sens bien que le mot est un peu ridicule-, cela impliquait de combattre la calomnie venue de certains milieux universitaires aux Etats-Unis et qui a trouvé des relais en Europe et même en France, dont le but était de faire passer Foucault pour un défenseur et un promoteur du néolibéralisme. Cette lecture tout à fait malhon-

nête du cours de 1979, *Naissance de la biopolitique*, était le prototype de l'injustice faite à un auteur qui survient quand on confond de façon très délibérée son objet d'étude et ses convictions personnelles. Dans ce livre, tout en évitant la polémique, je crois apporter suffisamment d'arguments pour montrer qu'il n'y a aucune adhésion de sa part au néolibéralisme, aucune rupture dans sa trajectoire politique comme dans sa recherche sur les formes de pouvoir et de savoir. La « gouvernementalité néolibérale » n'est pas pour lui le « bon gouvernement » enfin trouvé, c'est la réponse stratégique des gouvernants occidentaux à la révolution avortée des années 60 et aux contre-conduites qui se sont développées massivement dans la jeunesse. C'est pourquoi, et Foucault le répète souvent à la fin des années 70, il faut politiquement « tout réinventer ». Si la solution était déjà trouvée avec le néolibéralisme, il n'aurait pas eu à évoquer une sorte de réinvention de la révolution.

Pour Bourdieu, c'est autre chose. J'ai eu plusieurs objectifs dans la lecture que j'en ai faite. Le premier était de montrer qu'il n'y avait pas « deux Bourdieu », le savant qui obéit scrupuleusement à la trop fameuse « neutralité axiologique » et le mi-

litant engagé dans un combat contre le néolibéralisme. C'est un seul et même sociologue qui, du seul point sociologique, déconstruit les fictions de l'utopie économique et défend par là l'unité de la science sociale. Et c'est le même sociologue qui s'attache aux conséquences réelles de cette fiction du marché autorégulé sur les structures sociales, les habitus, les institutions. A vrai dire, je n'ai fait que prolonger le travail déjà réalisé par certains de mes amis sociologues comme Franck Poupeau qui, en rassemblant les interventions de Bourdieu sur des décennies, a montré que la dimension de l'engagement avait toujours été présente chez lui<sup>15</sup>. Il n'y a pas comme beaucoup l'ont dit au moment de son décès, un avant et un après de *La Misère du monde*. Le second objectif était de montrer la cohérence de son analyse du néolibéralisme, d'en présenter un tableau synthétique permettant de saisir les articulations internes d'une thèse puissante sur le phénomène néolibéral. Car Bourdieu n'a pas lui-même opéré cette construction théorique, il nous a laissé des écrits très hétérogènes, des enquêtes, des cours sur « l'anthropologie économique »,

<sup>15</sup> Pierre Bourdieu, *Interventions 1961-2001, Science Sociale et Action Politique*, Marseille, Agone, 2002.

des articles de fond, mais aussi des textes plus polémiques comme ceux parus dans *Le Monde diplomatique*. Il fallait donc essayer de comprendre comment Bourdieu s'y était pris pour faire la première théorie sociologique du néolibéralisme et en quoi elle consistait.

J'insiste dans l'introduction sur le fait qu'il n'est pas question de faire une confrontation entre les deux auteurs. Ils ont travaillé séparément, à plus de dix ans de distance, sans se citer d'ailleurs. Il y a là une curiosité de la vie intellectuelle française de cette époque. Un peu comme des athlètes, chacun reste « dans son couloir ». Bourdieu par exemple ne semble pas connaître le cours de Foucault sur le néolibéralisme, alors que ce dernier l'a aidé à entrer au Collège de France. Et de plus leur « style » de travail est très spécifique. Foucault invente des concepts et est toujours en mouvement dans ses analyses, tandis que Bourdieu utilise un appareil conceptuel très complet qui a été construit des années avant. Vous n'ignorez pas que pour l'analyse du néolibéralisme faite avec Pierre Dardot nous sommes beaucoup inspirés des fulgurantes intuitions de Foucault dans *La Nouvelle raison du monde*. Mais dans le sous-titre, il était question de



« société néolibérale ». C'était poser à l'horizon de notre travail une conception sociologique des transformations à l'oeuvre dans la société, et ne pas en rester à l'analyse des seules formes de pouvoir telles qu'on pouvait les dégager de la littérature des auteurs classés comme néolibéraux. Mais je veux être clair : l'immense apport de Foucault a été de repérer l'originalité historique et théorique de la refondation du libéralisme, et d'en voir quelques-unes des conséquences sur les modes de gouvernement et les institutions en Europe après la Seconde guerre mondiale. Il a très bien saisi à quel type de « crise de gouvernementalité » répondait le gouvernement néolibéral, et il était assez bien placé en France pour comprendre que ce pouvoir était un contre-effet de Mai 68, ou plus exactement une réponse stratégique à Mai 68. Bourdieu c'est autre chose. Il a plus de recul historique, et peut mieux voir comment la haute administration d'État est en train de modifier ses modes d'intervention, ses objectifs et le traitement des agents subalternes de l'État. Il s'intéresse surtout aux transformations des champs de pouvoir et constate qu'avec l'extension du « nomos économique », l'autonomie relative des champs (qui était au coeur de sa théorie sociologique) tend à s'at-

ténuer voire à disparaître. Et il en voit et dénonce en même temps les effets désastreux sur le plan social comme sur le plan intellectuel. Les perspectives, les outils conceptuels, le corpus même de la théorie prise en compte ne sont pas les mêmes. Mais cette hétérogénéité n'est pas une contradiction entre les deux types d'analyse, c'est un enrichissement mutuel. Et je crois que tous ceux qui ont à coeur de comprendre le phénomène néolibéral et son importance pour les sociétés ne peuvent se passer ni de l'un ni de l'autre.

Je terminerai en revenant au point de départ de votre question. Un certain nombre de sociologues qui se disent « bourdieusiens » soutiennent la campagne de calomnie contre Foucault, sans doute pour mieux vanter les mérites de leur maître. J'ai voulu aussi rappeler l'amitié et l'admiration de Bourdieu pour Foucault, que n'a jamais diminuées la distance qui les séparait dans leur manière de travailler.

**Revue Aurora:** On parle beaucoup de la fin du néolibéralisme ou de son affaiblissement depuis la crise économique mondiale de 2008, à l'instar de Stiglitz. Le mot « crise » est devenu une constante dans le voca-

bulaire mondial, comme si elle était permanente. La crise actuelle n'est pas seulement économique, mais aussi sociale et politique. Le néolibéralisme se renforce-t-il en contexte de crise ?

**Laval:** De façon générale, depuis cinquante ans, le néolibéralisme s'impose comme une réponse à toutes les difficultés que rencontrent les gouvernants ; C'est un ensemble de modes d'action maintenant assez standardisés utilisés pour répondre à toutes les crises. On les a vu apparaître dans les années 70 avec la survenue de la « stagflation », on les a vus au moment de la « crise de la dette » des pays du capitalisme périphérique, on les a encore vu à l'oeuvre dans la crise financière de 2008, et dans la crise grecque de 2014-2015. A chaque fois, les gouvernants accentuent et accélèrent un peu plus les attaques contre les services publics, renforcent les contraintes budgétaires, généralisent les privatisations et les mises en concurrence, défont les protections sociales et affaiblissent le droit du travail. Nous parlons, avec Pierre Dardot, de « gouvernement par la crise ». Il ne s'agit pas de dire comme le fait Naomi Klein qu'il y a une « stratégie du choc », terme qui suppose une action programmée, consciente, délibérée.

Nous préférons y voir une intelligence tactique qui se saisit des opportunités, dans le cadre d'une stratégie plus globale qui est l'instauration d'une société de marché. L'hypothèse d'un « gouvernement par la crise » s'oppose à l'idée d'une « crise du néolibéralisme », et encore plus à celle de « fin du néolibéralisme » annoncée par Stiglitz dans un article célèbre de juillet 2008. La hâte de conclure était alors trop forte chez lui, il aurait fallu qu'il attende un peu plus. Car ce qu'on a vu, après il est vrai quelques mois d'hésitation, c'est non pas la « fin du néolibéralisme » mais son prolongement et même son intensification. Un point n'a pas encore été bien compris par les économistes comme Stiglitz : le néolibéralisme n'est pas seulement une politique économique comme ils le croient, c'est devenu une réalité systémique, c'est-à-dire un ensemble de règles, d'institutions et de mécanismes qui fonctionnent comme des contraintes objectives « naturalisées » qui pèsent sur les politiques gouvernementales comme sur la pensée des économistes et des commentateurs de l'actualité.

La crise sanitaire mondiale est beaucoup plus compliquée à exploiter par les gouvernants, parce qu'elle en a obligés beaucoup, pas tous, à « sauver les

marchés », à soutenir les entreprises, à financer le chômage accru, c'est-à-dire ce qui était impensable de faire selon leur manière dogmatique de penser et d'agir. Tous les critères de bonne gestion qui servaient auparavant à justifier l'austérité, les bas salaires, et la destruction des services publics ne peuvent plus être utilisés quand il s'agit de dépenser des centaines voire de milliers de dollars ou d'euros pour soutenir l'économie. Encore une fois, on a vu combien la « caisse commune » de l'État devenait nécessaire lorsque l'économie capitaliste privée était en crise. Cette intervention faite pour sauvegarder le capitalisme n'est pas une remise en cause fondamentale du néolibéralisme, comme on le croit. Tout dépend du nouveau « consensus » qui va s'établir entre les gouvernants : va-t-on assister à un retour aux données classiques du néolibéralisme, en faisant payer les dettes de l'État par les salariés, les chômeurs et les retraités ? En France et en Europe, les patronats et les partis néolibéraux vont clairement dans cette direction. Ou bien va-t-on vers une correction des « excès » du néolibéralisme en élevant les impôts sur les sociétés, sur les ménages les plus riches, et en limitant le dumping fiscal ? Cela semble être l'orientation prise par l'administration

Biden qui pourrait peut-être inventer une nouvelle formule de néolibéralisme *soft* pour essayer de surmonter les contradictions du néolibéralisme très dur qui, depuis au moins Reagan, a provoqué de très graves dégâts sociaux aux Etats-Unis. Tout dépendra des rapports de force entre régions du monde, mais aussi des conflits sociaux et politiques internes à chaque pays dans les mois prochains.

**Revue Aurora:** Dans ce cadre, nous observons l'émergence et le renforcement d'une extrême droite, comme les présidents Jair Bolsonaro au Brésil, Donald Trump aux États-Unis, Viktor Orbán en Hongrie. Comment voyez-vous la combinaison du néolibéralisme avec des formes de pouvoir autocratiques au détriment de la démocratie ? Peut-on dire que le néolibéralisme se nourrit de la crise de la représentation politique ?

**Laval:** Le « gouvernement par la crise » ou la « gouvernementalité de crise » n'a pas cessé. Mais elle a pris une tournure nouvelle, avec l'avènement de gouvernements d'extrême droite, nationalistes, racistes, qui ont même certains aspects fascistes, même s'ils sont très différents du fascisme historique. Le point à rappeler d'abord

c'est la fidélité de ces gouvernements au projet néolibéral. Ils ne remettent pas en question l'axe stratégique qui est de créer une société de marché la plus intégrale possible, et ils utilisent pour cela les armes les moins démocratiques pour parvenir à leur fin. Mais comment s'y prennent-ils ? Ils exploitent toutes les ressorts affectifs de la colère, du ressentiment, de la frustration nés dans la période précédente et dont les causes se trouvent dans le sentiment d'exclusion, d'abandon ou de menace qui pèsent sur des individus qui ont perdu le sens de la collectivité, de la solidarité, de l'égalité, de l'unité de classe aussi pour ce qui est des ouvriers. Cette exploitation des frustrations conduit à une politique de haine et un climat de guerre civile, dont les effets délétères sont de plus plus avérés. Les néolibéraux d'extrême droite exploitent la crise de la représentation politique et de la démocratie libérale. Mais d'où vient cette crise sinon du néolibéralisme lui-même qui a dépossédé les peuples de tout pouvoir politique, qui a détruit toute idée crédible d'une communauté de citoyens ? C'est donc en tirant partie des effets politiques du néolibéralisme, à commencer par les inégalités, les fermetures d'usine, la précarité, l'abandon des territoires les

plus éloignées des « villes-monde » et toutes les formes d'exclusion, que le néolibéralisme d'extrême droite a redéfini une nouvelle gouvernementalité réactionnaire, brutale, autoritaire. Et par cette exploitation des affects de haine et de vengeance sociale, en se mélangeant à des courants plus traditionnelles d'extrême droite, il a réussi à composer une coalition sociale assez inédite, rassemblant une partie des « élites » économiques, des fractions des classes moyennes menacées et des pans entiers des classes populaires, et ceci par le moyen de l'hystérisation des valeurs traditionnelles, des fanatismes identitaires, des rages nationalistes.

Mais peut-on parler simplement d'un « nouveau néolibéralisme » comme je l'ai fait en 2018 dans une série de conférences que j'ai données au Brésil, notamment à l'USP ? Cette hypothèse a d'ailleurs été la base d'un groupe d'études que nous nous avons créé à Paris, à l'automne de cette même année, à la suite de l'élection de Bolsonaro<sup>16</sup>. Nous pensions alors que nous avions affaire à une nouvelle phase du néolibéralisme ou encore à une nouvelle variante qui introduisait une rupture dans l'histoire du néolibéralisme. C'était une vue partielle,

<sup>16</sup> Il s'agit du Groupe d'études sur le néolibéralisme et les alternatives (GENA).

et finalement fausse. Nos recherches ont démenti cette première hypothèse de travail. Nous ne nions ni l'inflexion ni la diversité des formes du néolibéralisme gouvernemental. Mais en parlant de « nouveau néolibéralisme » nous avons une conception incomplète de l'histoire du néolibéralisme dans ses rapports à l'État et à la violence. Aussi avons-nous entrepris avec notre groupe de chercheurs, qui comprend d'ailleurs un certain nombre de collègues brésiliens, de faire une « autre histoire du néolibéralisme » en montrant depuis les années 20 et 30 la dimension stratégique de guerre civile, la lutte acharnée et décidée contre tous les « ennemis » de l'ordre de marché et la justification du recours à la violence étatique. Cela a donné lieu à une publication très récente, *Le Choix de la guerre civile. Une autre histoire du néolibéralisme* (Lux, 2021)<sup>17</sup>. Cette révision de l'histoire du néolibéralisme ne remet pas en cause la lecture que nous en avons faite, Pierre Dardot et moi-même, dans *la Nouvelle raison du monde*, ou encore nos analyses de la « sortie de la démocratie » dans *Le Cauchemar qui n'en finit pas*. Nous tenons toujours à cette idée très foucaldienne du gouvernement

<sup>17</sup> L'ouvrage est en cours de traduction et sera publié par l'éditeur Elefante.

des conduites par la construction des situations de concurrence entre les individus. Elle est fondamentale pour comprendre le projet néolibéral comme construction d'une société dont la rationalité est globale et fonctionnelle « comme si » les individus étaient des entreprises. Mais nous étions alors, du fait de nos sources et de nos terrains d'analyse, un peu trop « européo-centrés ». Nos voyages et nos contacts avec d'autres expériences historiques, notamment latino-américaines, ont contribué à imposer cette relecture du néolibéralisme comme assomption de la guerre civile, comme possibilité stratégique de la guerre civile. De sorte que la terrible citation de Bolsonaro qui expliquait en 1999 qu'il faudrait une guerre civile faisant 30 000 morts pour changer le Brésil n'est pas étrangère à l'histoire du néolibéralisme<sup>18</sup>. C'est d'ailleurs l'origine du titre de notre dernier livre.

Pourtant, on a changé de période. Nous ne sommes plus en 2018. Les oligarchies au pouvoir dans un certain nombre de pays ont commencé à voir

<sup>18</sup> J'évoque ici l'interview télévisée en 1999, dans laquelle il déclarait : « Grâce au vote, vous ne changerez rien dans ce pays, rien, absolument rien ! Cela ne changera, malheureusement, que si un jour nous entrons dans une guerre civile ici, et faisons le travail que le régime militaire n'a pas fait : tuer quelque 30 000 personnes. »

les limites de cette gouvernementalité de crise qui cherche à exploiter les pulsions racistes, les fanatismes identitaires, les nationalismes virulents, pour accélérer la transformation néolibérale de la société. Elle débouche sur le chaos, l'insurrection, ou encore comme au Brésil ou en Inde, sur une catastrophe sanitaire incontrôlable. Le 6 janvier 2021, avec l'assaut du Capitole, marque une date importante dans l'histoire. La gouvernementalité autoritaire, violente et raciste a soudain échappé à la froide stratégie qui implique un minimum de calcul rationnel des chances d'atteindre les objectifs et un minimum de contrôle sur le leader et sur ses troupes. Le choc a été suffisamment violent pour que l'administration Biden reformule en ce moment une stratégie qui essaie de trouver un compromis entre la voie néolibérale globaliste et « progressiste » des Nouveaux Démocrates à la Clinton et une sorte de néokeynésianisme écologique assez inédit. On verra jusqu'où ira ce nouveau virage et s'il aura des effets au-delà des Etats-Unis.

**Revue Aurora:** La pandémie de Covid-19 a remis le rôle de l'Etat au centre des débats dans le monde. Bien qu'il soit difficile de réfléchir à

un événement qui est encore en train de se développer sur la planète, concevez-vous d'hypothèses où la pandémie aurait un reflet sur l'imaginaire social eu égard à la production de subjectivités néolibérales ?

**Laval:** Là encore, c'est très difficile de vous répondre, comme vous le remarquez vous-mêmes dans votre question, car nous n'avons pas de recul historique suffisant. Lors de la première vague, on a cru, et moi comme beaucoup d'autres, que la pandémie allait provoquer très rapidement une prise de conscience de la population selon laquelle le capitalisme ne pouvait plus se survivre, et un désir de tout changer au vu des risques que faisaient courir à la planète les politiques néolibérales et un capitalisme destructeur. On pouvait même espérer que la conscience des interdépendances entre tous les pays du monde allait accélérer la construction d'une « politique-monde » fondée sur le principe du commun étendu au monde. C'était oublier qu'une pareille crise, si longue, si pleine d'incertitudes, si angoissante provoque non pas un espoir pour « l'après » mais une nostalgie de « l'avant ». Mais s'il est si difficile de vous répondre, c'est que la possible transformation de l'imaginaire et des

subjectivités n'a pas du tout la même temporalité que la crise que nous traversons. Ce n'est pas une affaire de semaines, de mois, mais d'années et de décennies. Nous sommes bien sûrs très impatients de voir les imaginaires basculer vers des valeurs de solidarité entre humains et de responsabilité envers la Terre, mais malheureusement les inerties subjectives sont en partie corrélées avec les inerties structurelles. Combien de temps a-t-il fallu pour fabriquer « l'homme économique » et le « sujet néolibéral » ? Des siècles pour le premier, des décennies pour le second. Combien de temps faudra-t-il pour former le citoyen de la mondialité solidaire et écologique ? Nul ne le sait. Et les forces conservatrices restent partout très puissantes. Le plus inquiétant dans la période que nous vivons c'est le possible renforcement des pulsions nationalistes et des illusions souverainistes, en lieu et place des aspirations à la construction d'une politique-monde. La tragédie de l'humanité est aujourd'hui parfaitement illustrée par le « nationalisme vaccinal » et le refus des pays capitalistes développés de lever les droits de propriété sur les vaccins. Les transformations de l'imaginaire ne se feront pas toutes seules. Nous avons besoin d'une pensée stratégique

nouvelle. Pas seulement d'une vague espérance selon laquelle la catastrophe suffira à modifier le cours du monde. Un nouveau quietisme assez désespéré conduit à attendre l'effondrement du capitalisme sous le poids de ses contradictions. Il faut inventer une gauche globale, une cosmopolitique du commun. Foucault avait bien raison de dire qu'il fallait « tout réinventer ».

**Revue Aurora:** Comment percevez-vous la relation entre le néolibéralisme et la religion en Occident? De quelle manière peut-on résister à l'ordre néolibéral dans la production des subjectivités lorsque le discours associé à l'entrepreneur de soi, le capital humaine, est traduit par des Églises partout dans le monde et par une diversité des secteurs de la société, en touchant directement les classes populaires ?

**Laval:** Il est certainement temps de relire et de réactualiser Max Weber à l'heure du néolibéralisme. Je n'ai pas fait d'études spécifiques sur le sujet, trop éloigné du terrain où se développent ces phénomènes. En France, la situation est très différente. La désécliarisation se poursuit, et la "laïcité", qui a été au début du XXe siècle une



formule libérale de neutralisation politique des Eglises est en train de devenir un instrument d'État contre l'Islam politique. Malgré la vue assez lointaine que j'en ai, qui me conduit à être prudent, je soulignerais volontiers deux ou trois choses.

D'une part, ce lien entre religion, tradition et néolibéralisme n'est pas entièrement nouveau. Dans notre dernier ouvrage, *Le Choix de la guerre civile*, nous montrons que pour un certain nombre de néolibéraux, la religion chrétienne, en tant qu'elle fait partie de la civilisation occidentale et qu'elle fournit un cadre moral aux individus, est un bien aussi précieux que la propriété. C'est le cas de Wilhelm Röpke notamment, un des propagateurs les plus importants d'une stratégie de contrôle de la population dans des cadres sociaux et moraux traditionnels.

D'autre part, la formule syncrétique entre christianisme et néolibéralisme construite par les évangélistes est plus nouvelle, et elle mérite toute l'attention des sociologues éveillés par Weber au rapport entre religion et capitalisme. Cette formule semble redoutablement efficace car elle associe la croyance dans les forces supranaturelles et la réussite individuelle par la médiation de gourous charismatiques.

A défaut de solution collective, pourquoi pas une espérance individuelle? L'évangélisme c'est une véritable théologie néolibérale hyperindividualiste : n'est-ce pas le sens de "la théologie de la prospérité" ? Les sociologues latino-américains ou nord-américains, plus proches du phénomène, ont beaucoup à nous apprendre à ce sujet. Enfin, cette théologie néolibérale souligne peut-être surtout le besoin d'espérance parmi les classes dominées. La gauche n'a pas su y répondre et trouver une solution à l'érosion de la croyance collective dans un "avenir meilleur". Elle n'a peut-être pas assez d'imagination. L'utopie est même frappée d'interdit au nom du "réalisme". La droite avec les Églises évangéliques s'est donnée, elle, une arme très puissante d'enrôlement des classes populaires, qu'elle tourne contre la gauche "réaliste". Il faudrait relire *Le Principe Espérance* d'Ernst Bloch et se demander: quel est le prix à payer quade l'abandon de l'espérance collective dans l'égalité et la justice sociale?

**Revue Aurora:** De quelle manière pouvons-nous réfléchir à la fine frontière entre théorie et pratique dans laquelle la coopération est placée au centre des discussions, dans le cadre de l'éducation, dans un monde d'endoctrinement néolibéral, basé sur

la compétitivité ? Le «Commun», concept qui s'impose dans la pratique, discuté avec Pierre Dardot, est-il une solution possible pour de nouvelles formes démocratiques?

**Laval:** Ce qu'on a appelé avec P.Dardot le commun comme principe politique est un concept qui émerge et circule d'abord dans les luttes et les pratiques alternatives, avant d'être un concept dans la théorie. Il désigne à la fois une forme politique déjà présente, que l'on construit, que l'on fait vivre, que l'on entretient par les pratiques instituant ou créatrices et un objectif à plus long terme. Il renvoie ainsi au lien que des activistes et des praticiens essaient d'établir entre la forme des activités et pratiques actuelles et un but plus vaste de transformation de la société. En un mot, le commun est un concept qui permet d'articuler un présent et un avenir, une pensée et une pratique, une micropolitique et une macropolitique. Pour le dire autrement, le commun est le nom d'un régime de pratiques, de luttes, d'expériences, d'institutions et de recherches qui visent à passer à *un après* du capitalisme tout en inscrivant cet après dans le présent. C'est pourquoi le commun renvoie d'abord à ce que nous appelons des *pratiques utopiques*, expression qui condense la

relation qui s'établit dans l'action et dans la création entre un faire et un devenir. En ce sens, cela n'a rien à voir avec un Commun avec majuscule, transcendant nos pauvres existences d'individus plongés dans la quotidienneté. Ce n'est ni une religion ni une métaphysique, c'est un ensemble hétérogène de pratiques qui sont reliées entre elles par un même principe politique, lequel peut se décliner en trois sous-principes, la démocratie réelle, encore nommée principe de l'autogouvernement ; le primat du droit d'usage sur la propriété des ressources et des espaces, ou principe de partage ; enfin la protection et l'entretien de la Terre, ou principe de responsabilité.

Puisque vous parlez d'éducation, je suis convaincu que le principe du commun permet d'inspirer des pratiques qui peuvent révolutionner les institutions de savoir. Cette refondation est indispensable dans ce moment de crise totale auquel nous sommes parvenus. Je suis en train de finir un ouvrage intitulé *Éducation démocratique, La révolution scolaire à venir*, coécrit avec un camarade de mon syndicat d'enseignants, et qui sera publié en octobre prochain. Nous développons l'idée qu'une véritable transformation démocratique des

institutions de savoir doit suivre cinq axes :

Le premier concerne la condition primordiale de l'éducation démocratique : la liberté de l'esprit. L'école doit être entièrement émancipée des puissances établies qui ont jusqu'à présent cherché à la soumettre et à l'instrumentaliser, qu'il s'agisse des religions, des gouvernements, des entreprises capitalistes.

Le deuxième axe est la recherche de la plus grande égalité dans l'accès à la culture et à la connaissance. Il convient pour cela d'articuler deux types de luttes pour l'égalité sociale, une lutte interne aux institutions, une lutte externe qui concerne toute la société.

Le troisième axe concerne la mise en oeuvre d'une culture commune. L'accès universel à une véritable culture de haut niveau est un objectif politique qui doit orienter dès maintenant les pratiques d'enseignement, parfois en dépit des programmes officiels. Or cette culture commune est délicate à définir à un moment de nécessaire

recomposition des savoirs à l'âge de la crise climatique.

Le quatrième axe concerne la définition d'une *pédagogie démocratique*. Il convient de retenir et de mettre en action ce qui est authentiquement révolutionnaire dans la tradition des grandes pédagogies alternatives, et précisément ce qui relève de la coopération active des élèves dans leur apprentissage.

Le cinquième axe concerne l'autogouvernement de l'institution scolaire elle-même. Dans le cadre de lois générales et d'une politique générale visant la réalisation des principes précédents, le gouvernement de l'établissement doit être confié à une structure collégiale des personnels, des usagers de l'école, et des citoyens concernés par la question éducative.

Cette lutte sur le terrain éducatif ne veut pas dire que la « révolution scolaire » suffira à « sauver la Terre », mais c'est l'une des révolutions qu'il faut commencer à mener pour éduquer celles et ceux qui auront peut-être la chance de le faire.

## Encruzilhadas das democracias: práticas de emancipação ou dominação?

### Démocratie insurgeante no pensamento de Miguel Abensour<sup>1</sup>

Silvana Tótora<sup>2</sup>

ORCID - 0000-0002-5925-7965

**Resumo:** O objetivo deste ensaio é a construção do conceito de democracia *insurgeante* na filosofia política de Miguel Abensour e sua repercussão no debate da época e na atualidade. Partimos da interrogação sobre a pouca ressonância da obra, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, publicada em português, em 1998, no debate sobre a democracia da época. Levantamos a hipótese que, no período, o debate político, dominado pelos cientistas políticos, priorizava a consolidação e a estabilidade da democracia como forma de governo comprometida com uma racionalidade neoliberal. A democracia se apresentava como uma modalidade de regime político de controle, segundo o conceito de Gilles Deleuze. Divisamos, na atualidade, a potência do pensamento de Abensour e de seu conceito de democracia *insurgeante* como resistência política. Sua filosofia política adjetivada por ele de crítico-utópica acompanha seu conceito de democracia *insurgeante*: ambos se movem contra as formas de dominação.

33

**Palavras chaves:** democracia insurgeante. filosofia política. Miguel Abensour.

---

<sup>1</sup> Texto parcialmente apresentado em francês (modalidade on-line), no **Colloque International de philosophie dans le cadre de la Semaine de l'Amérique Latine et des Caraïbes**, Paris, du 26 au 28 octobre 2020, La République universelle. Les chemins aporétiques de la Liberté.

<sup>2</sup> Professora do Departamento e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUCSP. E-mail - silvanatitora@gmail.com

**Abstract:** The aim of this essay is the construction of the concept, *insurgent democracy*, in the political philosophy of Miguel Abensour and its repercussion in the debate of the time and in the present time. We start from the interrogation about the little resonance of the work, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, published in Portuguese in 1998, in the debate on democracy at the time. We raise the hypothesis that at the time the political debate, dominated by political scientists, prioritized the consolidation and stability of democracy as a form of government committed to a neoliberal rationality. Democracy presented itself as a modality of political regime of control, according to Gilles Deleuze's concept. We can see, nowadays, the potency of Abensour's thought and of his concept of insurgent democracy as political resistance. His political philosophy, which he adjectivates as critical-utopian, accompanies his concept of *insurgent democracy*: both move against the forms of domination.

**Keywords:** insurgent democracy. political philosophy. Miguel Abensour.

**Resumen:** El objetivo de este ensayo es la construcción del concepto de democracia en la filosofía política de Miguel Abensour y su repercusión en el debate de la época y de la actualidad. Comenzamos cuestionando la poca resonancia de la obra, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, publicado en portugués en 1998, en el debate sobre la democracia de la época. Planteamos la hipótesis de que en su momento el debate político, dominado por los politólogos, prioriza la consolidación y estabilidad de la democracia como forma de gobierno comprometida con una racionalidad neoliberal. La democracia se presentó como una modalidad de régimen político de control, según el concepto de Gilles Deleuze. Vemos, en la actualidad, la potencia del pensamiento de Abensour y de su concepto de democracia insurgente como resistencia política. Su filosofía política, que denomina crítica-utópica, acompaña a su concepto de democracia insurgente: ambos se mueven contra las formas de dominación.

**Palabras clave:** democracia insurgente. filosofía política. Miguel Abensour.

Sommes-nos condamnés à une alternative dont les termes seraient, soit un exercice tempéré de la démocratie, soit le recours à l'antidémocratie classique? Entendons que nous serions placés devant le choix suivant : ou bien la démocratie ne saurait être retenue et valorisée qu'à condition de la pratiquer avec modération, par exemple de la réduire au statut de cadre politique indépassable, ou bien il n'y aurait pas lieu d'élire la démocratie, éventuellement de la sauver si elle est en péril, car elle fonctionnerait comme une illusion et s'avérerait être une forme de domination d'autant plus pernicieuse qu'elle se cacherait sous les apparences de la liberté. (Abensour, 2004, p. 7)

Abensour coloca questões acerca da democracia, neste início de século XXI, lançando seu pensamento no debate atual e lhe dando sabor de contemporaneidade. Seu livro, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, publicado na França, em 1997, logo traduzido para o português, em 1998, pela Editora da UFMG, prefaciado por uma filósofa da USP, Olgária Mattos, teve pouca ressonância no debate sobre a democracia de então. Uma primeira pergunta se impõe: por que uma obra sobre um tema tão em pauta no período não obteve a merecida atenção no Brasil?

Retomemos brevemente a cena discursiva do período. A questão democrática ganhou centralidade no debate político, particularmente entre a intelectualidade, no final dos anos 1970, atravessando as décadas de 1980 e 1990. A diversidade e a descontinuidade do campo de perspectivas discursivas nos permitem divisar dois momentos bem diferentes. O primeiro, até a promulgação da Constituição de 1988, em que se diferenciam pensamentos ou discursos políticos de matrizes teóricas e alcances práticos conflitantes, ou mesmo antagônicos. O segundo marcaria os anos 1990, e vai girar em torno do debate da institucionalidade da democracia como regime político por meio de regras conhecidas e aceitas, regulando a alternância de representantes nos poderes Executivo e Legislativo, por meio do sufrágio universal e do pluralismo partidário, acrescido de novas instituições de participação direta dos cidadãos em conselhos deliberativos ou consultivos de políticas públicas, como também de mecanismos como referendos, plebiscitos e iniciativas legislativas, constituindo-se na novidade dessa nova Constituição.

A Constituição de 1988, promulgada pelo Congresso Nacional, foi precedida por intensos debates e mobilizações de forças minoritárias que lutavam



pela formulação de seus direitos em leis: movimentos indígenas pela demarcação de terras; movimento de mulheres pela igualdade jurídica e contra a violência de gênero; movimento de negros pela igualdade racial; movimentos populares pelos direitos à Saúde, Educação pública e de qualidade, direito à moradia e outros. As lutas populares, das décadas de 1970 e 1980, dirigiam-se contra a ditadura civil-militar e pela afirmação do *direito a ter direitos* – formulação da filósofa H. Arendt repetida à exaustão nos estudos dos movimentos sociais.

A Constituição de 1988 foi considerada um marco divisório entre o longo período de ditadura civil-militar – iniciada com o golpe de 31 de março de 1964 – e a consolidação da democracia. Entre a transição do regime ditatorial e a consolidação do regime político democrático transcorreram mais de uma década, marcada por acordos e conciliações entre o antigo regime e a chamada Nova Democracia. Cumpre destacarmos que a transição foi iniciada pelo regime militar, em 1974, e anunciada como um processo *lento, gradual e seguro*, culminando com a eleição indireta, em 1985<sup>3</sup> – via Congresso Nacional – de um presidente da República civil. O período chamado de consolidação democrática segue após 1985, passando pela promulgação da Constituição de 1988 até a eleição direta, em 1989, para presidente da República.

37

Retomando a pergunta inicial sobre a fraca recepção da obra de Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, podemos arriscar uma primeira hipótese pautada no breve relato histórico anterior. Por ocasião de sua publicação, em 1998, o debate político já estava por demais comprometido com uma agenda que priorizava a consolidação e a estabilidade da democracia compreendida como regime político. Os cientistas políticos dominavam a cena e inundavam o mundo acadêmico e os debates na mídia com temáticas geradas na literatura política neo-institucionalista norte-americana. Irradiava daí uma concepção de democracia definida como regime político, subordinada à forma do Estado liberal de Direito, bem aclimatada à economia globalizada de mercado capitalista.

O neoliberalismo como tecnologia e programa de governo de gestão da economia capitalista foi implantado pelo primeiro presidente civil eleito pelo

---

<sup>3</sup> Foi eleito um presidente do partido de oposição e um vice que se transferiu para a oposição próximo das eleições, tendo permanecido durante todo o período da ditadura filiado ao partido da situação, inclusive ocupando a presidência desse partido. Com a morte do presidente antes da sua posse, assume o vice. Com um mandato estendido para 5 anos. Os chamados entulhos autoritários do antigo regime foram mantidos e acionados.

sufrágio universal, Fernando Collor de Mello (1990-1992). Renunciou dois anos após sua eleição, depois do processo de impedimento, acusado de corrupção. Seu programa de governo não foi trocado, pelo contrário, foi aprofundado pelo presidente eleito a seguir, por dois mandatos <sup>4</sup>. Não podemos afirmar uma mudança radical nessa racionalidade governamental nos três mandatos do Partido dos Trabalhadores até o golpe do Congresso Nacional que votou o impeachment, em 2016, da presidenta Dilma Rousseff, eleita para um segundo mandato (2014). Os desdobramentos que se seguiram culminaram na eleição do atual presidente de extrema direita. A monstruosa combinação de neofascismo político com um liberalismo selvagem do mercado capitalista vem intensificando a exploração do trabalho, a violência contra as populações pobres, negros, mulheres e LGBTQ+, além da destruição do patrimônio ecológico (há milênios preservados por meio do manuseio das populações tradicionais), colocando em risco a continuidade das espécies vivas.

Não é objetivo deste texto analisar os acontecimentos políticos das últimas décadas após a chamada redemocratização política, mas posicionar a recepção do livro de Abensour no debate da época <sup>5</sup>. Uma hipótese plausível é seu anacronismo em relação à agenda dominante no debate da democracia no Brasil e, também, na América Latina. A questão da estabilidade e da produção de regras para o funcionamento da democracia constituíram o foco central. O alargamento de espaços de participação direta no âmbito do Estado – os conselhos de políticas públicas de caráter deliberativo ou consultivo – propiciou o disciplinamento e a canalização das demandas sociais para o seu interior.

Diante de uma democracia que se acomodou e se aclimatou numa forma de dominação, pior ainda, criou ilusões de liberdade, como sugere o problema posto por Abensour na epígrafe desse texto, uma mudança de perspectiva

---

<sup>4</sup> Trata-se de um importante sociólogo, Fernando Henrique Cardoso, que, em razão de sua cassação como professor da USP, exilou-se em boa parte do período civil-militar. Primeiro, no Chile, até a queda de Salvador Allende, em 1973, e, em seguida, na França, exercendo seu ofício de professor e pesquisador. Em seu mandato presidencial, chegou a pedir que esquecessem tudo que havia escrito anteriormente. Seus dois mandatos presidenciais foram de 1994 a 2002.

<sup>5</sup> Dediquei-me na pesquisa para o doutoramento a reconstituir a temática e os problemas em torno da questão democrática no pensamento político, seja produzido pela filosofia política, seja das Ciências Sociais ou Política, na década de 1980 até meados de 1990. Após a defesa, ocupei-me em seguir um percurso minoritário do pensamento filosófico tendo como inspiração filósofos franceses leitores de Nietzsche. Destaco a obra de Deleuze - e em parceria com Guattari - e as pesquisas genealógicas e éticas de Foucault.

acerca da valorização da democracia ou de análise do poder se impõe. Refiro-me especialmente à relação entre sociedade de controle e democracia, desenvolvida por Gilles Deleuze, e à analítica das relações de poder, em seu exercício e efeitos, como em Michel Foucault.

Retomando os estudos na década de 1980, a questão democrática não se reduziu à formulação de um modelo de instituição permanente, com vistas a canalizar, administrar e disciplinar os conflitos. Outros possíveis de democracia foram divisados por intelectuais que atuavam, principalmente, no circuito das universidades paulistas e cariocas. Uma parcela crítica de pensadores direcionou suas pesquisas para os movimentos sociais e populares em particular. Cresciam os movimentos populares das periferias pobres dos grandes centros urbanos contra a ditadura e a carestia; as greves operárias se multiplicaram desafiando as leis de proibição; diversificaram-se as lutas urbanas pelos direitos das mulheres, igualdade racial e a liberdade de inclinação sexual.

Os ventos pareciam soprar a favor de uma democracia mais larga que a do âmbito governamental, mais próxima do contra-Estado de Abensour. Mulheres, negros, grupos LGBTQ+, operários, estudantes e setores da Igreja vinculados à *teologia da libertação* se organizavam em espaços políticos *outros* por meio da égide da autonomia. Marilena Chauí faz o prefácio do livro do Claude Lefort, traduzido para a língua portuguesa e lançado no Brasil, em 1983, *A invenção democrática*. A filósofa destaca o caráter “selvagem” da democracia que não dissimula os conflitos, mas os acentua para desestabilizar uma ordem política. A democracia se constitui, nesse sentido, como uma reinvenção contínua da política, em franca afronta aos poderes estatais. Repetindo as palavras de Lefort, afirma que “um poder democrático não se inventa a partir dos poderes instituídos, mas contra eles” (LEFORT, apud. CHAÚÍ, 1983, p. 7).

A movimentação e politização da sociedade, vislumbrando a criação de novos espaços de atuação política de luta e resistência, dando consistência à realidade histórica do período (meados dos anos 1970 e década de 1980), confirma, segundo Chauí, ser “a invenção democrática um acontecimento extraordinário”. A filósofa destaca as seguintes ideias que justificam essa afirmação: romper com a eficácia prática e com a ideia do social e do político como unitários; reconhecer a divisão e as diferenças constitutivas do social e do político; expor as leis e o saber ao conflito de classes, grupos e indivíduos, impedindo-os de se congelarem em

identidades. Fazer a experiência do “viver junto” da política levou a democracia a ser vivida e pensada como modo de vida de resistência e combate à dominação. Essas colocações estão próximas das teses de Abensour que discutiremos à frente.

Com a politização dos movimentos sociais, a criação de espaços públicos ou políticos de experimentação do agir coletivo – de que são exemplos, os conselhos populares de saúde criados nas periferias dos centros urbanos, particularmente em São Paulo –, gerou-se uma expectativa de deslocar a democracia do eixo conservador. Uma parte da intelectualidade da USP, seja da Filosofia, seja da Sociologia, deixava-se atravessar pelos pensamentos de Claude Lefort e de Castoriadis, além da H. Arendt. Chauí, dada a possibilidade de captura dos movimentos sociais no âmbito do Estado, estava atenta na direção de uma luta antiestatal.

Se nos anos 1980, por um lado, a mobilização popular e de grupos minoritários permitiu vislumbrar uma alternativa de democracia contra o Estado, a década de 1990, por outro, iniciou sob o signo de uma desilusão. A pesquisa de Eder Sader, publicada em 1995, *Quando novos personagens entram em cena*, conclui dramaticamente pela derrota das promessas dos anos 1970 e 1980, de uma democracia cujos protagonistas sejam os movimentos contra a dominação e a exploração e por afirmação de seus direitos. Ressaltamos que essa pesquisa de Eder Sader busca sua fonte teórica na obra de Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, que teve sua 1ª edição no Brasil em 1982, reeditada até 1995.

Uma *invenção da democracia* que se constituiria como contrapoderes sociais vai esmorecendo paulatinamente até transmutar-se numa fórmula pacificada de democratização que irá capturar através do incentivo à participação política, em instituições estatais, os protestos urbanos e os movimentos sociais. A implantação do Orçamento Participativo, pelos governos locais e estaduais do Partido dos Trabalhadores, seria pouco a pouco esvaziada. No início, gerou grande entusiasmo e envolvimento da população diretamente na política através da intervenção no orçamento e das prioridades aprovadas em grandes assembleias públicas. O estado do Rio Grande do Sul, pioneiro nessa experiência, ficou conhecido como República dos Trabalhadores.

A sequência dos mandatos do Partido dos Trabalhadores na Presidência da República, de 2002 a 2016 – o primeiro partido político da história criado com a reforma partidária de 1979, com enraizamento nos movimentos populares urbanos e no campo, como o Movimento dos Sem Terra – reacende a chama de

uma democracia que impactaria as relações de desigualdade política e social. Embora o processo de ascensão social das camadas empobrecidas da sociedade seja amplamente documentado e experimentado na vida dessas populações exploradas e dominadas, esse percurso feito via Estado, por sucessivos acordos com uma elite política tradicional, representada no Parlamento, fragilizou os laços do Partido dos Trabalhadores com os movimentos populares que lhe davam sustentação. E, ao mesmo tempo, lançou a presidência à sanha dos poderosos em sua disputa pelo poder. O desfecho foi dramático... Diante do exposto, retomemos a questão acerca da atualidade da obra de Abensour em relação à democracia.

Se atentarmos à epígrafe deste artigo, o problema que se pode formular a partir de suas alternativas é dar um estatuto privilegiado à política, sem, contudo, vinculá-la ao Estado. Mais ainda, a democracia, como a política em sua plenitude, joga contra o Estado. Abensour construiu um modo de filosofar *insurgeante* porque vai além de um pensamento insurrecional aos saberes dominantes na filosofia política, em sua obsessão pelo Estado. O seu *contra* se lança para novos devires da política democrática igualitária e livre da dominação. Experimentar o viver-junto político contra as formas totalizantes do Estado implica partilhar a pluralidade e o conflito. Essa vivência não se restringe à prática das relações políticas, relacionando-se à própria dimensão do pensamento que afronta um modo de filosofar em que a política está enraizada na forma Estado.

O *contra*-Estado de Abensour foi largamente influenciado pela antropologia de Pierre Clastres. Esse etnólogo filósofo mereceu de Abensour uma atenção especial manifestada, após sua morte prematura (1977), na organização de colóquios internacionais e inúmeros artigos. Quando vivo, foram parceiros na criação de revistas dedicadas à publicação de artigos de pensamentos contracorrentes. Teria Abensour um pensamento que, mais do que ferir a tradição da filosofia política, dialoga com ela?

Na formulação de um problema novo para a filosofia política, o pensamento contra o Estado, Abensour estabelece um diálogo com a tradição – com Hobbes, por exemplo – e, dentre seus contemporâneos, como dito, destaca a antropologia política de Pierre Clastres como uma contribuição importante para a problematização da filosofia política. O etnólogo-filósofo também dá a Abensour a oportunidade de ampliar os possíveis do pensamento de Nietzsche. Esse último já frequentado por ele por meio da leitura de Gilles Deleuze (VERMEREN,

2019). Ora, poderíamos apontar esses vínculos como uma possível releitura do pensamento de Abensour, e ao mesmo tempo, uma atualidade para seu pensamento *insurgeante*, aquele da intempestividade enunciado por Nietzsche (2003, p. 7): “contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperamos, em favor de um tempo vindouro”.

Marx, Nietzsche, Deleuze e Pierre Clastres são alguns dos intercessores do filosofar *contra* ou pensamento *insurgeant* de Abensour. Um pensamento dessa natureza é impulsionado pelo desejo de emancipação das ortodoxias. Aproximar-se do pensamento de Abensour é se ver lançado na e contra a tradição da filosofia política com a liberdade de quem não teme confrontar-se com sua formação, desafiando-se a pensar diferente. Sem recusar sua filiação à filosofia política, o filósofo, contudo, acrescenta-lhe os adjetivos crítico-utópica para realçar sua intempestividade. Nesse mesmo sentido, o seu conceito de democracia também vem adjetivado de *insurgeante*.

Patrice Vermeren (2019) chama a atenção para o sentido de aproximação de pensadores, ou melhor, ler um filósofo à luz de outro, como o estilo próprio do pensamento de Abensour. Segundo Vermeren, esse modo singular de *filosofar contra* permite a persistência de um dado conceito, jogando contra o próprio autor, disponível àqueles que queiram se constituir como leitores emancipados. Assim, por exemplo, extrair a ideia de democracia contra o Estado do conceito de “verdadeira democracia”, formulado por Marx (1843), joga esse autor contra ele mesmo e contra os marxistas.

A atualidade de Abensour – ou inatualidade, se entendermos no sentido da intempestividade – reside, de um lado, na afirmação da democracia como agir político e, de outro, *contra* o Estado. Existe uma dupla afirmação: tanto da política quanto da democracia, mas *contra* o Estado. A política não somente é valorizada positivamente, como se constitui, na sua vertente democrática, a via para combater a dominação e provocar ressonâncias no conjunto da vida social, sem, contudo, confundir essas esferas. A política e o social permanecem, na filosofia de Abensour, dimensões distintas do viver coletivo. Essa não deixa de ser uma resposta à H. Arendt acerca da possibilidade da política. Mas, diferentemente da filósofa, Abensour, no resgate do pensamento de Marx, movimenta seu pensamento contra a dominação e na direção da revolução social. Faz da emancipação política uma emancipação social, sem dissolver o político no social (ABENSOUR, 1998, p.

97-98). Abensour ultrapassa o pensamento da referida filósofa que se manteve à sombra de uma ruptura com o capitalismo.

O *contra*-Estado de Abensour difere dos inúmeros anarquismos. Historicamente, os anarquistas, em que pese a diferença entre eles, não distinguem Estado, política e democracia: o *contra*-Estado se traduz na *anti*-política. Seu vínculo com o agir no tempo presente os proíbe de criar qualquer relação política mais duradoura, porque está na sua natureza ameaçar a liberdade. Diferentemente disso, para a Abensour somente na política se permite encenar o viver-junto segundo as exigências da liberdade (ABENSOUR, 1998, p. 98).

Uma das características da democracia é ser uma forma acabada da política, ou a política *par excellence*, em que o homem socializado, uma coletividade de cidadãos, faz sua experiência da liberdade e de sua universalidade (ABENSOUR, 1998, p. 76). Abensour reputa essa formulação como uma das contribuições de Marx, na sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, em que a democracia é experimentada com o desaparecimento do Estado. Retornaremos a essa reflexão, mas, por ora, gostaríamos de retomar a afirmação do parágrafo anterior acerca do anarquismo. Fiel ao seu estilo de filosofar, Abensour opõe o pensamento anarquista de Moses Hess ao de Marx, construindo uma triangulação com o *Traité des autorités théologiques et politiques*, de Spinoza.

Moses Hess, na *Filosofia da ação*, 1843, recusa tanto a religião como a política – independente do regime absolutista, aristocrático ou democrático – como variantes de relações de dominação. Com Spinoza (apud. ABENSOUR, 1998, p. 75) ele conclui por “bom o que favorece o apetite de viver”. E daí deriva uma ética da anarquia. Para romper o círculo da dominação da política e da religião, ele recorre à vida. E Abensour faz o mesmo apelo a Spinoza para afirmar a democracia como uma coletividade organizada da liberdade natural ou um direito a tudo que está na sua potência. Em Marx, a democracia, além dessa aproximação com Spinoza, vem, também, associada ao combate e desligamento da sociedade civil burguesa. O político é pensado, portanto, em descontinuidade com o social burguês (ABENSOUR, 1998, p. 80).

No combate ao Estado como espírito absoluto, em Hegel, Marx aproxima-se de uma filosofia da ação de Moses Hess. Diferentemente do anarquismo de M. Hess, sua filosofia da ação não nega a exigência da política como experiência da liberdade, e tampouco a dissolve no social. Essas esferas se mantêm distintas,



como já vimos. Essa distinção é essencial para impedir que a experiência da universalidade política se congele em formas totalizantes e organizadoras com o consequente empobrecimento das demais esferas não-políticas. Nem a estatização do social nem um comunitarismo social se autorregulando, mas a política e o social em suas especificidades se deixando atravessar num movimento infinito.

A defesa de uma sociedade política contra o Estado persiste ao longo de todo o percurso filosófico de Abensour. Seleciona os pensadores que lhe permite movimentar essa ideia. Sua filosofia política crítico-utópica extrai desse combate a sua força. Abalizada na leitura de Patrice Vermeren (2019) da obra de Abensour, destaco a difícil e paradoxal construção do seu conceito de democracia *insurgeante*<sup>6</sup>.

Abensour constrói uma ligação entre a obra de Marx de 1843, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, e os escritos acerca da *Comuna de Paris* de 1871. Estabelece a diferença entre esses dois momentos, na obra do autor, em relação ao entendimento do que seria para ele a “verdadeira democracia”. Retoma esse traçado no *Prefácio à segunda edição da Democracia contra o Estado*<sup>7</sup>, situando sua diferença ou aproximação em relação aos seus contemporâneos e explicitando seu próprio conceito de democracia *insurgeante*.

Apoiado nos franceses modernos, Marx situa o advento da “verdadeira democracia” no desaparecimento do Estado político (ABENSOUR, 2012a). Abensour repete essa ideia na entrevista de 2009<sup>8</sup>: “a verdadeira democracia é um agir político que resiste a sua transfiguração em uma forma organizadora, integradora e unificadora, a forma-Estado” (tradução livre da autora). Construindo uma articulação entre os textos de 1843 e 1871, acerca da *Comuna de Paris*, Abensour afirma que a verdadeira democracia, para Marx, não se completaria tanto no processo de desaparecimento do Estado, mas somente se constituiria *na luta contra o Estado* (ABENSOUR, 2012a, p. 8, grifo do autor). Ora essa apropriação de Marx está na contramão de toda uma tradição marxista, sustentada no próprio

<sup>6</sup> Abensour esclarece o emprego de um neologismo, sugere a forma verbal *participe présent* que remete ao movimento dando conta do sentido que ele dá à democracia como modalidade de agir político e não um regime político. O termo *insurrectionnelle* existe em francês, mas só em parte dá conta do conceito (retomarei esse esclarecimento adiante) (Abensour, 2012b, p. 29-30).

<sup>7</sup> Esse prefácio foi publicado na 2ª edição de 2004. As citações dessa exposição são da edição de 2012a.

<sup>8</sup> *Insistences Démocratiques: entretiens avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière*. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-vacarme-2009-3-page-8.htm>>. Consulta em: 10 de outubro de 2020.

Marx, de uma obsessão pelo Estado. Assim como difere de uma leitura saint-simoniana que relaciona o desaparecimento do Estado à substituição do governo dos homens pela administração das coisas. Há efeitos perversos provocados pela produção dos dispositivos de poder que capturariam os humanos em relações de domínio de burocracias e de corporações.

Marx, 1843, apoia-se na Revolução Francesa para desenvolver sua tese de que “a democracia é o enigma resolvido de todas as constituições” (*apud* ABENSOUR, 2012a, p. 10). Ele sugere que a interpretação de uma objeção constitucional deve se apoiar naquele que a produziu. Assim, na verdadeira democracia a ação do *demos* provoca o desaparecimento do Estado político, porque este possui a pretensão de substituir o agir do povo. E, na ponte com o texto de 1871, é possível afirmar que a democracia só pode existir desde que dirigida contra o Estado. Existe uma diferença entre o desaparecimento do Estado, nos escritos de 1843, e a sua destruição, nos de 1871.

Com a *Comuna de Paris* de 1871, pela primeira vez na história, não se trata de apoderar-se de um Estado para colocá-lo a serviço de uma classe, seja o proletariado, seja a burguesia, mas de destruí-lo. Longe de ser neutro, todo Estado, pouco importa a sua forma, contém nele uma “relação de dominação específica e odiável, enquanto tal. (...) Por isso a emancipação exige não se apoderar do Estado, mas derrubá-lo para destruir a forma de dominação que lhe é intrínseca” (ABENSOUR, 1998, p. 115). No entender de Abansour, esse jogar contra instaura uma agonística na cena política, que intercepta a reprodução do formalismo e ativa um saber crítico que mistura desejo de liberdade e ódio à servidão (*ibid.* 118).

Inúmeros são os desdobramentos dessa tese de Abensour herdada do pensamento de Marx (1843). Primeiro, situar a democracia como um agir político do povo contra a dominação estatal. Segundo, criticar a relação entre o desaparecimento do Estado e o da política, porque, para ele, não são correlatos. Terceiro, denunciar a contradição dos termos que representa a pretensão ao Estado democrático, ou Estado de direito, como insuperável. Para Abensour, apoiado na sua leitura de Marx, “a democracia é antiestatal ou ela não é” (2012a, p. 13).

O surpreendente dessa análise de Abensour – apresentada em 1997 com a publicação da *Democracia contra o Estado* – foi sustentar a tese da “verdadeira democracia” com base nos textos de Marx, já referidos. No capítulo V dessa

obra, Abensour ressalta três características da “verdadeira democracia” que foram muito bem sistematizadas por Patrice Vermeren (2019, p. 125-126). Primeiro, a democracia com a soberania do povo (*peuple*<sup>9</sup>) constitui a forma acabada da política. Isto porque a democracia é a política *par excellence*. O efeito explícito dessa tese é a valorização da política como espaço privilegiado da expressão da potência energética do povo na prática da liberdade. Daí a segunda característica, já mencionada, que “a democracia é o enigma solucionado de todas as constituições” (Abensour, 1998, p. 81). Porque o povo se quer povo, sua grandeza é sua existência e autoderminação. Terceiro, a democracia como autofundação contínua, em que o sujeito como povo não se completa em definitivo, mas é como uma unidade se refazendo sem cessar contra a heteronomia que sempre o ameaça. Nesse sentido, a autoconstituição do povo não se cristaliza em nenhum pacto ou contrato que o aliene de sua atividade e potência de agir. Quarto, a verdadeira democracia anuncia o desaparecimento do Estado sem prejuízo da política como atividade do povo e do seu reconhecimento como tal.

Essas características já sugerem, em Abensour, uma leitura de Marx de inspiração maquiaveliana entendida aqui como valorização da dimensão política e sua conflitualidade. No entanto, Marx projeta o povo como uma unidade se refazendo. Segundo Balibar (apud. VERMEREN, 2019, p. 130-131), esse *demos* se arrisca a ser uma imagem invertida da soberania do Estado e, nesse caso, a leitura de Marx de maquiaveliana se torna messiânica. Contudo, o Marx de Abensour vai além de Marx, ou melhor, a sua leitura interna de Marx faz jogar Marx *contra* Marx. Eis o estilo de pensamento de Abensour apontado por Patrice Vermeren, muito mais interessado em jogar com as contradições e tensões que atravessam o texto do que em decifrá-lo (VERMEREN, 2019, p. 123).

De Marx, em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), vem o conceito da “verdadeira democracia” com um toque maquiaveliano que destaca a divisão e o conflito entre o povo e os Grandes como a fonte da liberdade<sup>10</sup>. O povo seria

<sup>9</sup> O destaque do termo em francês indica uma distinção entre uma compreensão jurídica do povo e o povo no sentido do agir político dos dominados. Isso fica mais claro no pensamento de Maquiavel, daí o subtítulo da obra: *La démocratie contre l'État – Marx et le moment machiavélien*.

<sup>10</sup> Referência à liberdade da República romana, cuja causa para Maquiavel foi o conflito entre a *plebe* e os aristocratas do Senado. Daí sua formulação que em toda sociedade política é o conflito entre o povo e os Grandes que garante a liberdade da não-dominação. (Cf. MAQUIAVEL, 1982, Primeiro Livro, Capítulo Quarto).

o melhor guardião da liberdade na medida em que não deseja ser oprimido, contrariamente ao desejo dos Grandes de dominar e oprimir. São esses desejos opostos e não conciliáveis que distanciam os pensamentos em foco de uma tradição liberal contratualista ou da busca de consenso. Tais conflitos também não seriam resolvidos por uma objetivação alienante em favor de um Estado absoluto transcendente, segundo o modelo hegeliano.

A insistência na afirmação de uma democracia se instituindo como dimensão do agir contra o Estado avizinha a filosofia política crítico-utópica de Abensour de uma filosofia do agir do anarquismo, em especial de Moses Hess (1843). Com as devidas ressalvas já apontadas anteriormente, o Marx de Abensour está mais próximo do anarquismo do que dos marxistas. Mas, para o filósofo político, para além de Marx, o povo deixa de ser pensado como unidade orgânica dos oprimidos para constituir-se numa pluralidade de *todos uns* contra todos *Um*.

Na leitura maquiaveliana de Marx, o destaque vai para o conflito entre o povo (*plebe*) e os Grandes ou poderosos. É nessa relação de conflito e antagonismo que se esclarece a concepção de povo. Poderíamos afirmar que tomando o povo-*plebe*, nessa perspectiva, este constituiria nessa relação de forças um limite à dominação dos Grandes e a garantia da liberdade política. O povo deixa assim de ser pensado como uma entidade jurídica abstrata com base no direito, tampouco substantivado como um outro unitário da soberania invertida. Eis aí a distinção com Balibar (apud. VERMEREN, 2019).

Na ação direta, o povo se recria e realiza sua experiência da política em seu agir político. Assim, se desaparece o Estado, não desaparece, contudo, a política. Estado e política democrática são incompatíveis. No momento em que o Estado toma o lugar do agir do povo, volta-se contra ele. Desse modo, diante dessa incompatibilidade congênita, a democracia somente poderia existir se ela se dirigir contra o Estado (ABENSOUR, 2012a, p.12).

A impossível convivência entre a referida concepção de democracia com a forma Estado desencadeia em Abensour a divergência com o conceito de democracia “selvagem” cunhado por Claude Lefort, cujo paradoxo reside na luta por novos direitos e a preservação dos já conquistados. Nesse processo, corre-se o risco de reforço e reconstrução do Estado. Essa colocação do problema ilumina os dilemas dos movimentos sociais nas décadas de 1970 e 1980, no Brasil, cuja experiência da “democracia selvagem” não conjura o Estado que transfigura as demandas por

direitos em forma organizadora, integradora e unificadora. Novos dispositivos de participação política se constituíram em governança dos conflitos, canalizados em instituições estatais e disciplinados em conselhos de políticas públicas. Eis uma experiência que dramatiza a política em sua experiência republicana e suas aporias da liberdade.

O conceito de democracia *insurgeante* de Abensour foi construído para resistir às capturas possíveis da democracia na forma Estado. A democracia *insurgeante* recria a cena agonística de “insurreição permanente” contra o Estado (ABENSOUR, 2012a, p. 14). A democracia, como potência energética do povo, combate em duas frentes. De um lado, contra si mesma, isto é, o seu próprio poder de absorver as demais esferas da vida coletiva não-políticas, erigindo-se em uma nova dominação. Por outro lado, contra o Estado e o risco, sempre presente, de captura sob a forma de Estado democrático de direitos, ou do governo representativo. Sem se transformar em Estado, a democracia *insurgeante* irradia sua energia recriadora de espaços de *isonomia* para as demais esferas da vida coletiva.

Abensour possui um estilo de filosofar – como tantas vezes já frisado neste texto – que movimenta o seu pensamento livre de qualquer ortodoxia, construindo os seus próprios conceitos inspirados numa atitude de leitor emancipado. Mais precisamente, para seguir a indicação de Vermeren (2019), jogando o autor contra si mesmo. E, mais ainda, sua filosofia política acompanha sua posição acerca da democracia. Se essa é um pensar contra toda forma de dominação, a sua filosofia política seria igualmente um *pensar contra*, afirma Vermeren (Idem, p. 143). No nosso entender, ser contra não seria uma mera reação, ao contrário, uma forma de resistência à espreita das ameaças sempre postas de um assujeitamento. O *contra* de Abensour é um procedimento que potencializa o pensamento contra si mesmo, re-agindo às próprias forças reativas.<sup>11</sup> O *contra* de Abensour, herdado de Pierre Clastres, como já dito, é situar a política como zona de combate, um singular agir político de resistência.

Caberia, ainda, uma maior precisão sobre o conceito de democracia *insurgeante* elaborado por Abensour. De início, o princípio que motiva e movimenta o conceito é seu caráter contra o Estado, como aparelho de poder que se separa e se exerce sobre o conjunto da sociedade, ou qualquer outra modalidade de

---

<sup>11</sup> Aqui remetemos a Abensour como um leitor do *Nietzsche e a filosofia* de Gilles Deleuze.

dominação e governo de uns sobre outros com base na desigualdade. Tampouco se dilui numa governança social anódina que busca consensos neutralizando os conflitos políticos, gerindo desigualdades e criando outras formas de dominação.

Em entrevista em 2009<sup>12</sup>, Abensour sintetiza três direções que orientam sua concepção da democracia, são elas: o seu caráter não representacional; sua crítica ao Estado; a colonização da vida cotidiana. Podemos acrescentar que sua crítica se estende a todos as variações, seja Estado de direito, seja Estado democrático (uma contradição nos termos), aliás, sempre prontos a integrar a tortura, prisões e recriar desigualdades. Em suma: a democracia, segundo o filósofo, deve recuperar seu caráter de ruptura e de interrupção da dominação. Trata-se, pois, de um processo complexo do agir político que se inventa continuamente para garantir, de um lado, a sua existência e, de outro, no combate aos contramovimentos que a ameaçam com formas de dominação. É nesse sentido que a democracia não constituiria um regime político ou forma de governo.

Abensour (2004, p. 14) aproxima-se de Jacques Rancière em relação ao conceito de democracia. Segundo este, a democracia seria uma contestação singular da *arkhé*<sup>13</sup>, que estabelece uma ordem de corpos dispostos em relações desiguais de domínio. Jacques Rancière nomeia essa ordem de domínio como *police*. A democracia seria o termo que o filósofo emprega para se referir à interrupção dessa lógica da organização e distribuição dos poderes. A democracia constituiria, então, uma perturbação dessa ordem (RANCIÈRE, apud. ABENSOUR, 2012a, p. 15). Insiste ser a emancipação, para ele, o conceito essencial. E é a partir desse conceito que ele situa a política e a democracia (RANCIÈRE, 2009)<sup>14</sup>.

Abensour está, também, de acordo com Jacques Rancière, como podemos certificar na sua formulação em entrevista conjunta (2009): “A Emancipação se trata (...) de uma comunidade política se fazendo, orientada em direção à igualdade e a não-dominação” (tradução da autora).

---

<sup>12</sup> Insistences Démocratiques: entretiens avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-vacarme-2009-3-page-8.htm>>. Consulta em: 10 de outubro de 2020.

<sup>13</sup> Termo grego que tem um duplo sentido. Primeiro, o que está à frente, por isso, é o começo ou princípio de tudo. Segundo, o que está à frente, por isso tem o comando, autoridade e governo. CHAUÍ, Marilena. Glossário de termos Gregos. In: *Introdução à História da Filosofia Grega. Dos pré-socráticos a Aristóteles. Volume I*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

<sup>14</sup> Insistences Démocratiques: entretiens avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière.

Em suma, colocadas as diferenças e aproximações, Abensour<sup>15</sup> (VERMEREN, pp. 139-140) enumera três características da democracia *insurgeante*. Primeiro, a democracia *insurgeante* se distingue de uma concepção liberal de Estado democrático que incorpora e admite no seu interior o conflito. A democracia *insurgeante* situa o conflito fora do Estado e contra ele, e não teme a ruptura. Entregue a uma impulsão anarquista, coloca-se contra toda *arkhé*. Segundo, trata-se de um movimento que se instala na *cesura* entre duas formas de domínio, a do antigo regime e a de um novo que retoma a condição de domínio. Estar na *cesura* é estar *entre*, num movimento de invenção que não repete o passado, tampouco se deixa capturar nas malhas de uma nova ordem de dominação. Nessa direção, afirma Abensour, uma instituição sob a lógica *insurgeante* navega permanentemente *entre* duas alternativas estatais e trabalha para manter a abertura ao agir livre e contínuo do “povo real” contra uma obra terminada, sustentando o tempo da *cesura*.

O povo é compreendido como uma pluralidade, repetindo La Boétie, como uma comunidade de *todos uns*<sup>16</sup> e não como um *demos* unitário. Esse tipo de comunidade em La Boétie revive o companheirismo e a camaradagem de uma sociedade de amigos (ABENSOUR, 2012a, p. 18. E entre amigos não pode existir nem servidão nem dominação.

O agir na *cesura* impulsiona o fluxo contínuo da política que requer uma prática esgotante e sistemática do conflito que escaparia e excederia as modelizações dos dispositivos de controle em formas identitárias, sejam estatais, sejam não-estatais. Agir na *cesura* é estar *entre* como todo *devoir* para dar início a algo novo. O conceito de democracia *insurgeante* poderia, assim, ser conectado ao de *devoir revolucionário* de Deleuze e Guattari (1993). Esses últimos não pouparam críticas à democracia na atualidade na sua espúria forma de governo do próprio capitalismo.

A última característica da democracia *insurgeante* é que ela concebe a emancipação como o trabalho para constituir uma comunidade política que conjura o Estado e não a política, como já apontado nas pesquisas etnológicas de

---

<sup>15</sup> ABENSOUR, M. Op. Cit. 2012a, pp. 27-28.

<sup>16</sup> Além da clara referência à La Boétie, de uma pluralidade, também está implícito uma concepção de luta e combate, *agón* no sentido grego, sem o constrangimento de um domínio estatal.



Pierre Clastres<sup>17</sup>. Contra o Estado não significa, para Abensour, o mesmo que contra a política. À oposição entre o social e a política, o filósofo faz intervir a oposição entre a política e o estatal.

Por fim, caberia a questão: se a democracia *insurgeante* não é um regime político, mas uma modalidade do agir político, como assegurar a sua continuidade no tempo? Ora, o termo *insurgeante*, diferentemente de insurrecional, já sugere uma duração. É também nesse sentido que Abensour procura colocar o problema da instituição e de sua relação com a democracia *insurgeante*. Mas como impedir essa durabilidade de congelar em nova modalidade de dominação?

Enfrentar essa questão sem aporias conduz o filósofo a um exame de experiências de lutas na história que emergiram contra a dominação em curso. Retoma da Revolução Francesa os momentos que registraram as insurreições do povo, particularmente, os de 1795, em que o povo por duas vezes faz sua irrupção sob a cena revolucionária para proclamar sua vocação de agir contra o Estado (ABENSOUR, 2009)<sup>18</sup>. Trata-se de uma *desordem fraternal* contra o poder dos chefes, em suma, pela não dominação (ABENSOUR, 2012b, p. 33).

Além dos dispositivos institucionais, a democracia *insurgeante* pode, também, estabelecer uma relação entre o passado das lutas e os acontecimentos presentes. Mas ambos são de caráter seletivo, tendo como critério a não-dominação (Ibid., p. 35). Por sua vez, tal democracia se reserva o direito ao povo de lutar contra toda situação que favoreça a dominação. Com esses pressupostos, entende Abensour que a defesa das instituições não entra em contradição com a democracia *insurgeante*.

Abensour (Ibid., 35-36) se apoia na distinção entre as instituições e as leis que Saint-Just expõe em sua obra sobre as instituições republicanas. A República

<sup>17</sup> Um estudo específico sobre a relação do pensamento de Abensour com o de Pierre Clastres será objeto de um outro trabalho, por ser, no nosso entender, de um lado, uma referência filosófica que revolucionou a filosofia política rompendo com sua tradição de situar a política no âmbito do Estado. Por outro, por tratar-se de um possível realmente existente, documentado pelas pesquisas etnográficas das sociedades contra o Estado da etnologia política de Clastres. Abensour dedicou dois excelentes capítulos ao pensamento de Clastres, em duas obras editadas por ele (1987, 2011).

<sup>18</sup> Insurreição durante o germinal e o prairial do ano III, equivalente aproximadamente ao período entre abril e maio de 1795. O povo invade a Convenção exigindo “pão e Constituição”, ou seja, faz valer o seu direito, garantido pela Constituição de 1793, à insurreição. ABENSOUR, M. 2009 *Insistences Démocratiques: entretiens avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière*. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-vacarme-2009-3-page-8.htm>>. Consulta em: 10 de outubro de 2020.

para esse pensador deveria criar um tecido institucional que se distingue do governo que faz uso das leis susceptíveis a dissimular atos arbitrários. Se há uma incompatibilidade é entre o aparelho governamental e a instituição, não entre esta e a democracia. Se, segundo Abensour, o pensamento de Saint-Just não logrou ser alcançado totalmente, ele legou, entretanto, a irredutibilidade das instituições às leis e à máquina governamental. Se as instituições fazem apelo às liberdades, por sua vez, as leis impõem obrigações acompanhadas de sanções pelo não cumprimento.

As instituições não entrariam em contradição com o agir da democracia *insurgeante*, por um lado, se elas resguardassem de modo seletivo uma memória em que seus dispositivos se revelam por meio da luta de emancipação da dominação. Trata-se, portanto, de uma memória que preserva a potência do agir da *plebe* contra o poder dos Grandes ou qualquer poder pastoral dos chefes. Por outro lado, as instituições instituiriam uma contradição se fossem capazes de assegurar que a democracia *insurgeante* não seja reduzida a uma excepcionalidade instantânea que não perdue na sua confrontação *entre* duas temporalidades, na *cesura* do passado que se combate e no porvir que quer restaurar ou conservar um domínio. A instituição se constrói no movimento como processo inacabado, assim como a própria democracia que lhe deu origem.

As instituições dotariam a democracia *insurgeante* de uma durabilidade e, por sua vez, adaptariam-se à temporalidade dessa democracia. Trata-se de uma potência do agir dotada de grande plasticidade que acolhe o acontecimento e se manifesta como um direito social não estatal e mesmo antiestatal.

No final do *Prefácio* da 2ª edição da *Democracia contra o Estado* – cujo tema é a relação entre instituição e democracia *insurgeante* –, Abensour menciona o pensamento libertário de Willian Godwin (1756-1836). Esse filósofo soube discernir o conflito entre o governo e o movimento da humanidade. O governo não somente tem uma inclinação para perpetuar o arbítrio como também seria o eterno inimigo da mudança.

\*\*\*

Retomando o percurso deste texto (exposição), tentei seguir o movimento do pensamento de Abensour na leitura em especial da obra *A democracia contra o Estado*, dos prefácios e entrevistas em que explicita o seu conceito de democracia *insurgeante*. Orientei-me pela hipótese de que o conceito de democracia *insurgeante*,

além da sua enorme atualidade <sup>19</sup>, imprime à filosofia de Abensour o selo de uma filosofia *insurgeante*.

Utilizei largamente da excelente obra de Patrice Vermeren e de sua proposta de leitura do pensamento filosófico de Abensour. Destaco a afirmação de Patrice Vermeren (2019, p. 143) : « Et si la démocratie est pour Abensour tout entière dans um *agir contre* toute forme de la domination, la philosophie politique critique est aussi un *penser contre* » (grifo do autor).

A partir da inspiração das leituras de Patrice Vermeren e de Miguel Abensour, fazemos da democracia não um regime político representativo, forma de Estado ou conjunto de regras formais de alternância de poder, mas um agir político dos povos oprimidos contra qualquer forma de dominação. Quando esses povos se erguem, uma *desordem fraternal* ganha a cena política e a potência do agir político emerge contra o poder pastoral dos chefes. E esta é a emancipação anarquista que porta o agir da democracia *insurgeante*.

Para encerrar, com o intuito de demonstrar a atualidade do conceito de democracia *insurgeante*, retomo os acontecimentos mais recentes da ação política dos brasileiros, particularmente de 2013 e 2014. Nesse momento, irrompe na cena pública uma modalidade de agir político que instaura conflito e evidencia uma crise de governo. Não se trata de trocar de governante, mas colocar em cheque a própria política de dominação. A potência desse momento sofreu um revés, ao ser capturada por movimentos de direita interessados na substituição da governante, no caso específico, da presidenta eleita do Partido dos Trabalhadores.

Os movimentos de resistência e de ações diretas, particularmente nos centros urbanos, ficaram conhecidos no Brasil como “jornadas de junho de 2013”. Essa emergência na cena política reacende o fogo das lutas populares de uma democracia *insurgeante*, ensaiada nos anos 1970 e parte de 1980. Como vimos, essas lutas contra a dominação foram abortadas com a instauração de regime político de democracia negociada com uma tradição conservadora, em sintonia com a nova racionalidade neoliberal de governar. No final do século passado e nas primeiras

---

<sup>19</sup> O ano de 2019 foi marcado por intensas mobilizações de povos contra os governantes, sejam eles democráticos neoliberais, sejam autoritários ou teocráticos. A França, especialmente Paris, foi palco de grandes enfrentamentos, como o movimento dos coletes amarelos (*gilets jaunes*) e a greve geral contra a reforma da previdência proposta pelo presidente Emmanuel Macron. Inúmeros outros movimentos se levantaram contra a dominação, como no Irã, Iraque, Líbano, Chile, Colômbia, Equador e outros tantos com menor visibilidade da grande mídia.

décadas deste século, espalham-se pelo mundo as ações diretas de resistência<sup>20</sup>, combinando a luta anticapitalista e antipolítica a essa nova racionalidade.

Diferentemente da adesão, nos anos 1980, ao regime da democracia representativa, as revoltas e mobilizações urbanas, que se alastram nessas primeiras décadas de milênio, sinalizam uma profunda crise de governo que atinge o conjunto dos procedimentos pelos quais uns pretendem governar os outros. Em todo o Ocidente, visualiza-se uma clara rejeição à política e aos atores que dela participam. Os procedimentos das democracias representativas ou liberais são alvos de ações de resistência e da recusa de ser governado. Multiplicam-se as ações diretas e novos experimentos da política.

Concluo, retomando a questão acerca da fraca recepção do livro de Abensour, *A democracia contra o Estado*, em 1998. Como afirmei anteriormente, o momento não era favorável à discussão da democracia como um agir que afronta as relações de dominação e busca suas fontes na obra de Marx. Ora, não somente a adesão ao modelo liberal de democracia se torna hegemônico, como o pensamento de Marx, e não só o marxismo, não goza de prestígio junto aos novos movimentos de resistência, abertamente, anticapitalista, antiestatal e antipolítica. Entre as esquerdas tradicionais marxistas, Abensour, também, pelas razões amplamente expostas neste texto, seria rejeitado.

Tentamos neste artigo restabelecer a atualidade desse autor, dando relevo ao seu conceito de democracia *insurgeante*. Cumpre frisarmos que sua obra vem sendo relançada na França pela editora Sans&Tonka, e vem constituindo objeto de importantes estudos, como o de Patrice Vermeren e outros, em recente lançamento da mesma editora.

---

<sup>20</sup> As lutas anticapitalistas se alastraram e ocuparam as ruas nas capitais mundiais de vários continentes, desencadeando o que ficou conhecido como *Ação Global dos Povos*, em maio de 1998. Em Genebra, sede da Organização Mundial do Comércio (OMC), o G-8 e outros líderes mundiais que convergiram para lá se viram encurralados, por três dias, por manifestantes (cerca de 15.000 pessoas de várias partes do mundo) que quebraram os vidros dos bancos e ocuparam as ruas. Seguiram-se as resistências de Seattle, EUA, em 30 de novembro de 1999, onde foi lançado o Centro da Mídia Independente. Blocos de jovens vestidos de preto quebram as lojas de multinacionais, e o mundo começa a ouvir falar dos *Black Blocs*. Em Londres, 18 de junho de 1999, intensas mobilizações anticapitalistas evidenciam uma rede de ação direta que procura liberar as ruas da cidade, *Reclaim The Streets*. Em 16 de abril de 2000, em Washington D.C., ocorreu um protesto contra a reunião do Banco Mundial e do FMI com forte presença dos *Black Blocs*. As mídias institucionais começam a denominar os sujeitos desses atos de “vândalos”. Em 2011, uma onda de mobilizações e protestos sociais tomou a dimensão de um movimento global, derrubando ditaduras no norte da África (Tunísia, Egito, Líbia e no Iêmem) e estendeu à Europa com ocupações e revoltas na Espanha, Grécia, revoltas dos subúrbios de Londres e Wall Street, nos EUA. Em todos, eles houve a ocupação das praças, uso das redes de comunicação alternativas e recusa dos espaços tradicionais da política.

## Referências

- ABENSOUR, Miguel. (2012a). Préface à la seconde Édition : « De la démocratie insurgeante ». In : **La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien**. Paris: Le félin.
- ABENSOUR, Miguel. (2012b). Préface à la seconde Édition : « Démocratie insurgeante et institution ». In : **La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien**. Paris: Le félin.
- ABENSOUR, Miguel. (1998). **A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano**. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- ABENSOUR, Miguel (2011). “Pierre Clastres à lumière de Nietzsche?” In: ABENSOUR, Miguel et KUPIEC, Anne (orgs). **Pierre Clastres**. Paris: Sans&Tonka.
- ABENSOUR, Miguel. (1987). « Le contre Hobbes de Pierre Clastres » In: ABENSOUR, Miguel (éds). **L'Esprit des lois sauvages**. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique. Paris: Seuil.
- CHAUÍ, Marilena (1983). Apresentação. In: LEFORT, Claude. **A invenção democrática – os limites do autoritarismo**. São Paulo: Brasiliense.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix (1993). **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34.
- LA BOÉTIE, Etienne de (1982). **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: editora brasiliense.
- LEFORT, Claude. (1983). **A invenção democrática – os limites do autoritarismo**. São Paulo: Brasiliense.
- MAQUIAVEL, N. (1982). “Discorsi” Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2003) **Segunda consideração intempestiva – da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- SADER, Eder. (1995). **Quando novos personagens entram em cena – experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra
- TÓTORA, Silvana. (1998). **A questão democrática: perspectivas teóricas e análise do pensamento político brasileiro na década de 1980**. Tese de doutorado. São Paulo: PUC-SP.
- VERMEREN, Patrice. (2019). **Penser contre: essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour**. Paris : Sans&Tonka.

## DEMOCRACIA E GOVERNAMENTALIDADE NEOLIBERAL

Pedro Malina<sup>1</sup>

ORCID - 0000-0002-2719-4875

**Resumo:** Neste artigo, procuro relacionar a desigualdade e a competição, entendidas como elementos centrais da governamentalidade neoliberal, e a democracia, compreendida como governo político de ampliação de participação na política e como forma do Estado no Ocidente. Além disso, busco mostrar como as relações de políticos neoliberais com grupos historicamente conservadores viabilizaram as políticas neoliberais de Estado, buscando exemplos nos governos de Jair Bolsonaro, no Brasil, e de Donald Trump, nos EUA.

56

**Palavras-chave:** Neoliberalismo. democracia. governamentalidade. conservadorismo.

---

<sup>1</sup> Professor nas áreas de Sociologia e Ciência Política; doutor pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, da PUC-SP, na área de concentração Política, com bolsa do CNPq. Possui graduação em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, na área de concentração Política, com bolsa CAPES e, posteriormente, CNPq. Atua, principalmente, nos seguintes temas: Tecnologia; Neoliberalismo; Democracia; Governamentalidade. Pesquisador do Núcleo de Estudos de Arte, Mídia e Política (NEAMP). E-mail: pedromalina@gmail.com

**Abstract:** This article establishes the connection between inequality and competition, understood here as central elements of the neoliberal governmentality, and democracy, understood here as a political government that broads the participation in politics and as a kind of State in the western world. Besides, it shows how the connection between neoliberal politicians and conservative groups historically allowed neoliberal State policies, looking for examples in the administration of Jair Bolsonaro in Brazil and Donald Trump in the USA.

57

---

**Key-words:** Neoliberalism. democracy. governmentality. conservatism.



**Resumen:** En este artículo trato de relacionar la desigualdad y la competencia, entendidas como elementos centrales de la gubernamentalidad neoliberal, y la democracia, entendida como un gobierno político para ampliar la participación en la política y como una forma de Estado en Occidente. Además, busco mostrar cómo las relaciones de los políticos neoliberales con los grupos conservadores históricamente han viabilizado las políticas de Estado neoliberales, buscando ejemplos en los gobiernos de Jair Bolsonaro en Brasil y Donald Trump en Estados Unidos de América.

**Palavras-clave:** Neoliberalismo. democracia. gubernamentalidad. conservantismo.

Neste artigo, discutiremos a relação entre a governamentalidade neoliberal<sup>2</sup> e a democracia, buscando entender como a desigualdade, a antipolítica e a aliança com os novos conservadores estão fortalecendo essa governamentalidade e enfraquecendo a democracia. Aqui, buscamos entender de que forma a governamentalidade neoliberal, em suas diversas facetas, ataca a democracia. Para isso, o texto inicia com uma rápida exposição conceitual, para depois discutir os efeitos da desigualdade promovida pela governamentalidade neoliberal; mostrar a relação entre essa governamentalidade e a visão antipolítica; e, por último, mostrar as atuais relações entre neoliberais e neoconservadores.

Para iniciarmos uma discussão sobre qualquer assunto precisamos deixar claro do que estamos falando, especialmente quando se trata de conceitos polissêmicos. Por essa razão, abordaremos aqui dois conceitos que se encaixam nessa definição: democracia e neoliberalismo. Ambos são largamente utilizados em trabalhos acadêmicos, imprensa tradicional (jornais, revistas, televisão e rádio), além de redes sociais e conversas do dia a dia. Tudo isso dificulta a discussão a ser tratada aqui, mas não a impossibilita.

A governamentalidade neoliberal se baseia na desigualdade e na competição. Essa desigualdade se estende além do econômico, ela existe na subjetividade individual, na visão que temos de sociedade, ocupando espaços e levando a duras consequências para nós e para a vivência em nosso planeta (DARDOT e LAVAL, 2016).

Na análise de Michel Foucault (2008), a substituição da troca pela concorrência que os autores ordoliberais fazem em relação ao liberalismo clássico, além da desnaturalização do mercado e, posteriormente, o desenvolvimento da teoria do capital humano, é fundamental para o funcionamento da governamentalidade neoliberal. Para que a competição entre os atores no mercado ocorra, a desigualdade se faz necessária como elemento de estímulo, como forma de dividir ganhadores e perdedores nesse jogo e para trazer o risco na concorrência. Para que isso ocorra passam a acontecer mudanças na subjetividade dos indivíduos

---

<sup>2</sup> Para tratar do neoliberalismo iremos abordá-lo como governamentalidade, conceito criado por Michel Foucault. Governamentalidade, para Foucault, trata-se da conduta das condutas, ou seja, daquilo que estabelece como serão geridas e moldadas as condutas individuais e coletivas, passando pelo Estado, mas não se atendo a ele. Essa não é uma novidade nos estudos sobre neoliberalismo. Além do próprio Foucault, outros autores (BROWN; LEMKE; DARDOT; LAVAL; DEAN) já trouxeram essa abordagem.

que precisam se ver como competidores autônomos e livres, aceitar o risco dessa disputa e, com isso, aceitar a desigualdade.

Diversos autores fazem uso da palavra democracia (RANCIÈRE, 2010) para designar o sistema de governo dominante no mundo ocidental, e outros para designar um sistema utópico que nunca foi posto em prática. Aqui, optamos por trabalhar com um conceito que não está em nenhum desses dois grupos, já que não consideramos serem os melhores para a abordagem da democracia que teremos neste artigo e sua relação com o neoliberalismo. A democracia não é nem o realismo cético e somente formal, em que é difícil estabelecer o limite do que é ou não uma democracia, dos autores que pensam somente em como a democracia moderna funciona (muitas vezes como a única opção de modelo de governo ou a melhor forma de governo entre opções ruins); nem é o governo do povo pelo povo, em sentido utópico, um sistema de governo que nunca aconteceu e que talvez nunca acontecerá, compreendido por autores que buscam um sistema perfeito.

O conceito de democracia proposto por Jacques Rancière não considera a democracia como um sistema formal de governo, nem como uma forma de viver, mas como um governo cuja distinção entre mandantes e mandados não advém de um critério anterior, buscando aumentar a abrangência de quem pode participar da política.

Jacques Rancière em seu texto “Does democracy means something?” (2010) inicia discussão sobre o que é democracia a partir de uma questão de disputa nas definições: se a democracia é um modo de vida ou um sistema de governo. A análise da democracia como modo de vida a vê como um governo do povo e para o povo, um autogoverno da população, em que suas demandas devem ser respondidas pelo governo. De acordo com o autor, essa forma é idealista, já que enxerga a democracia como um governo radical do povo que não foi visto nem na democracia moderna nem na democracia dos antigos.

Já a visão da democracia como sistema de governo entende que este deve mediar e organizar demandas dentro de uma estrutura política formal de representação. O representante serviria como moderador entre a vontade do povo e a realização dessa vontade, ou seja, o sistema de governo serviria para limitar as demandas do povo, colocando prioridades e formas nessas demandas.

É no encontro dessas duas visões que o autor encontra o paradoxo da democracia: modo de vida de autogoverno do povo com um sistema que deve

limitar essa demanda diante das possibilidades colocadas na conjuntura existente. Por um lado, o povo deve mandar; por outro, sua autoridade precisa ser controlada. Alguns autores neoliberais, inclusive, baseiam-se nessa necessidade de controle das demandas como um dos papéis do Estado (SLOBODIAN, 2018).

Rancière aprofunda ainda mais a questão dizendo que o paradoxo da democracia é o paradoxo da política: “In other words, the standard way of stating the democratic paradox, according to which democracy is a form of life that democratic government has to repress, suggests a more radical paradox. This paradox, I submit, is that of politics itself.” (2010, p. 50). Esse paradoxo da política vem da compreensão de que a política estabelece a base para o exercício do poder, o critério para que o poder institucional possa ser exercido. E a democracia nos traz uma resposta singular para essa pergunta:

Why a paradox? Because the institution of politics seems to provide an answer to the key question as to what it is that grounds the power of rule in a community. And democracy provides an answer, but it is an astonishing one: namely, that the very ground for the power of ruling is that there is no ground at all. (RANCIÈRE, 2010, p. 50)

Os tipos de regime político definem quem vai mandar e quem vai obedecer, a partir de um critério prévio. A democracia não tem critério prévio, o que pode permitir que todos participem da política. Por não colocar um critério de quem pode praticar a política, a democracia não é nem um modo de governo idealista, nem um sistema de governo específico, mas um “governo político” (RANCIÈRE, 2010), pois é a política o que amplia o limite de si, e a democracia faz esse papel de aumentar os números de sujeitos inseridos na política, recrudescendo as possibilidades de atores políticos, por meio de, por exemplo, o sufrágio universal, o estímulo à participação política, as possibilidades de autogestão etc.

Então, a democracia aqui é entendida como um processo que expande o político, misturando o social e a política, abrindo mais oportunidades para diversos sujeitos participarem de temas a serem deliberados, um aumento também da esfera pública. Essa diversificação de sujeitos e pautas traz para o jogo político o dissenso, característica importante para a política de acordo com o autor, pois para ele a política é uma forma de lidar com o dissenso e com o outro, e o processo democrático é radical nisso por ser uma maneira de lidar sempre com o outro que se inclui na política.

In my own work, I have tried to conceptualize democratic practice as the inscription of the part of those who have no part - which does not mean the 'excluded' but anybody whoever. Such an inscription is made by subjects who are 'newcomers', who allow new objects to appear as common concerns, and new voices to appear and to be heard. In that sense, democracy is one among various ways of dealing with otherness. (RANCIÈRE, 2010, p. 60)

A democracia é um modo de lidar com o outro, um processo que deve ampliar cada vez mais os limites da participação política e decisória. Durante o século XX, vimos diversas lutas para que grupos que não tinham voz na política comesçassem a ser incluídos, tais como os não proprietários, as mulheres, negros, homossexuais, transsexuais etc. Esse não é um processo finito. O processo democrático deve ampliar cada vez mais seus limites, já que outros sujeitos surgirão ou já estão presentes como sujeitos de fora da política, no sentido da participação e da deliberação, mas não são excluídos em relação aos efeitos e às consequências da política e do Estado.

Vamos agora à relação entre a democracia, não como sistema de governo ou modo de vida, e a governamentalidade neoliberal, a partir de dois eixos centrais: a desigualdade e a antipolítica. A desigualdade é uma das bases para o funcionamento do neoliberalismo, já que é por ela que a competição entre os agentes acontece e é a partir dessa competição que passamos a perceber a sociedade como pequenos núcleos independentes e autônomos. De acordo com Wendy Brown:

(...) inequality, not equality is the medium and relation of competing capitals. When we are figured as human capital in all that we do in every venue, equality ceases to be our presumed natural relation with one another. Thus, equality ceases to be an a priori or fundament of neoliberalized democracy. (2015, p. 38)

Agora, de que forma essa desigualdade interfere no funcionamento do processo democrático descrito por Rancière?

Vimos como a democracia é um processo de expansão da política, incluindo, cada vez mais, grupos dentro dela e levando à possibilidade de negociação a partir do dissenso e do outro. A desigualdade faz com que os sujeitos não possam participar da vida política e separa a classe política do resto da sociedade, gerando

um abismo entre os que têm boa parte do poder deliberativo dentro do Estado e os que não têm acesso a ele.

A relação entre desigualdade e democracia pode ser pensada a partir de vários ângulos. Aqui, vamos nos centrar na desigualdade econômica, que interfere diretamente na capacidade de influenciar as decisões do sistema político e fecha as portas para uma ampliação da participação que define a democracia.

## Efeitos da desigualdade na democracia

Diversos trabalhos analisam os efeitos da desigualdade nos regimes democráticos atuais, já que existe uma crescente desigualdade econômica nos países do centro do capitalismo, especialmente na Europa ocidental e nos Estados Unidos (HACKER; PIERSON, 2005; BARTELS, 2008; WINTERS; PAGE, 2009; PAGE; BARTELS; SEAWRIGHT, 2013; GILENS, 2014; entre outros). Para pensarmos os efeitos da desigualdade no funcionamento da democracia, tomemos como base o estudo realizado por Derek A. Epp e Enrico Borghetto, em 2018, relacionando suas conclusões com a teoria, ou seja, à governamentalidade neoliberal e ao conceito de democracia de Rancière.

No citado estudo, os autores pesquisaram os dados de desigualdade e de agenda do Legislativo (projetos de leis e leis) de nove países europeus (Bélgica, Dinamarca, França, Hungria, Itália, Holanda, Portugal, Espanha e o Reino Unido), para tentar compreender se havia alguma relação entre os tipos e a variedade de projetos e leis e o aumento da desigualdade. Seus resultados são bastante interessantes para pensar quais as consequências do estímulo neoliberal à desigualdade. Chama a atenção primeiro o resultado de outras pesquisas que os autores trazem já no início do artigo:

In all likelihood, rising inequality increases the influence of economic elites as political parties become more dependent on the support of the rich (Bartels 2008), and lower-income groups that would benefit from redistribution become discouraged and less inclined to participate politically (SOLT, 2008; ROSENTHAL; MCCARY; POOLE, 2006)” (BORGHETTO; EPP, 2018, p. 2).

Nota-se a primeira relação entre a desigualdade e o processo democrático em que, quanto maior a desigualdade, menos os grupos mais pobres se sentem encorajados a participar da política. Essa falta de vontade de participar da política

institucional pode levar a uma espécie de “fobia política”, como algo a se manter distância, não conversar sobre o assunto, não procurar saber mais etc. As palavras política e politicagem parecem, por vezes, terem o mesmo sentido. Essa falta de participação abre espaço para um sistema mais elitista, muitas vezes mais perto de uma oligarquia do que de uma democracia – uma oligarquia em que o dinheiro equivale a maior participação e capacidade decisória na política.

Entendemos que o processo democrático é um processo de inclusão de grupos na política e, nessa relação, podemos perceber o quanto a desigualdade, base para a concorrência neoliberal, afasta grupos da política, aumentando a influência das elites. Nesse ponto, então, a governamentalidade neoliberal afasta as pessoas da atuação política, indo em caminho contrário à democracia, enfraquecendo-a e refreando o processo de ampliação da política. Diferentemente de Rancière, que opta pelo conceito de relações de dominação e não pelo termo elite, que lhe parece pouco preciso para dar conta dos efeitos da desigualdade.

Conforme a desigualdade cresce, parece aumentar a influência das elites nos governos democráticos e, especialmente, no Legislativo. Mesmo a desigualdade sendo um tema de interesse da população – em pesquisa de 2014, o Pew Research Center mostrou que 91% dos europeus veem a desigualdade como um grande problema, e 69% de respondentes de um *survey* da mesma instituição acreditam que o governo deve fazer algo a respeito da desigualdade (BORGHETTO; EPP, 2018) –, essa demanda não se reflete na ação política institucional. Os autores enxergam que existe uma influência das elites para barrar projetos e leis que buscam diminuir a desigualdade e que essa influência pode se dar de três formas não excludentes entre si:

1. Os próprios legisladores fazem parte da elite e não têm interesse nesse tipo de projeto;
2. A elite e os grandes grupos de interesse corporativo fazem grande parte das doações de campanha que colaboram com a eleição dos candidatos;
3. A elite e os grandes grupos de interesse corporativo têm mais acesso aos legisladores, podendo fazer maior pressão sobre eles.

Levanto aqui uma quarta forma que é o uso da imprensa por essa elite, de modo a pressionar os legisladores e formar a opinião pública. É importante observarmos que o tema da desigualdade é de interesse da população e, por isso, poderia levar à (re)eleição de políticos profissionais, ou seja, seria do interesse deles



abordar esse assunto, mas, mesmo assim, a questão não é enfrentada. Podemos entender, então, que a pressão das elites consegue superar a pressão social e a possibilidade de vencer eleições. Novamente observamos que a desigualdade exclui a vontade da maior parte da população de participar politicamente, indo contra a expansão do processo democrático, enfraquecendo a democracia.

Outra conclusão importante do artigo é que, quanto maior a desigualdade, menor a diversidade das políticas. Para chegar a essa conclusão, os autores dividiram os projetos de lei e as leis em cinco categorias: economia (inclui projetos ou leis ligados a macroeconomia, trabalho, comércio interno e internacional); ordem social (inclui projetos e leis ligados à segurança pública, imigração, defesa nacional); rede de segurança social (inclui projetos ligados à Saúde, Educação, moradia, previdência social) e outras. A diminuição da diversidade de leis indica também uma participação maior na política de alguns grupos sociais e a diminuição de outros, com outras preocupações e demandas, atingindo diretamente o processo democrático.

Para finalizar as relações entre desigualdade e democracia trazidas por esse estudo, Borghetto e Epp (2018) verificaram que, quanto maior a desigualdade, menor o número de leis sobre a rede de segurança social e o aumento de leis sobre a ordem social. Portanto, a desigualdade não só atravanca a democracia, mas também alimenta a própria desigualdade, indo de encontro à governamentalidade neoliberal, em que o Estado não deve interferir nas questões de seguridade social para não influenciar na competição entre os agentes que devem ser autônomos, não precisando de ajuda do Estado. Quanto mais desigualdade, menor a ajuda estatal e, por consequência, há aumento da própria desigualdade, criando um mecanismo de reprodução dessa lógica. A partir dos dados, os autores fizeram uma projeção de vinte anos e, no quinto ano, aplicaram um aumento na desigualdade, chegando à seguinte conclusão:

Notice that the model predicts a rapid decline in the percentage of total laws on social safety-net topics. By the tenth year, attention to these topics has stopped declining, but it never recovers to pre-shock levels. We also observe an increase in the percentage of laws dealing with social order topics (...) (BORGHETTO; EPP, 2018, p. 17).

## O Estado como competidor

O papel do Estado no neoliberalismo é, então, garantir a competição entre os diferentes agentes e não interferir nesse processo. De acordo com Dardot e Laval: “(...) o processo negativo do Estado que cria seres assistidos e o processo de mercado que cria empreendedores criativos” (2016, p. 137). Se o Estado intervir vai gerar “seres assistidos”, pessoas que dependem do Estado e que não vão participar da competição de forma “justa”. Por exemplo, ao criar uma lei que garante uma porcentagem da entrada de negros na universidade, o Estado estaria gerando um desbalanço na competição entre os agentes, desconsiderando qualquer situação prévia ou diferenças anteriores, colocando para disputar agentes com condições diferentes como se estivessem na mesma situação, criando o que chamo de uma horizontalização forçada.

Na governamentalidade neoliberal, o Estado passa ter o papel também de competidor e deve ter condições de disputar o investimento de capital internacional com os outros Estados, tornando-se também um agente na rede distribuída de disputa. Esse é um processo de economização do Estado, que leva a um enfraquecimento do que é público em favor do privado, e altera as funções estatais:

When such economization configures the state as the manager of a firm and the subject as a unit of entrepreneurial and self-investing capital, the effect is (...) to transpose the meaning and practice of democracy concerns with equality, freedom, and sovereignty from a political to an economic register. (BROWN, 2015, p. 41)

Para conseguir vencer essa concorrência, o Estado deve também seguir as regras de mercado, nas finanças públicas, na gestão de dívidas etc. Somente assim os Estados são capazes de atrair o capital financeiro internacional. Essa gestão pública é chamada de “boa governança”: “(...) respeita às condições de gestão sob os préstimos do ajuste estrutural e, acima de tudo, a abertura de fluxos comerciais e financeiros, de modo que se vincula intimamente a uma política de integração ao mercado mundial” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 276). Essa mudança de lógica, do governo para a governança, altera a hierarquia centralizada para um governo mais enredado, já que a governança ocorre de forma local, a partir dos problemas de gestão, e não do centro para as pontas (BROWN, 2015).

Esse novo modelo de Estado deve ser eficaz e bem gerenciado, ou seja, é preciso cortar gastos com programas sociais que atrapalhem a competição, enxugar

a folha de pagamento, realizar privatizações, entre outras ações. Os Estados serão avaliados por agentes externos a partir de índices econômicos mundiais, que medem a segurança do investimento nesses países. Além disso, o Estado passa a ser visto como ineficiente, moroso, burocrático e, por isso, o modelo de gestão deve vir do mercado.

Esse funcionamento do Estado vai formar um Estado intrinsecamente conectado com a economia, como coloca Lazzarato: “É aqui que é gerada uma nova concepção da soberania, na qual não se pode mais distinguir a economia do Estado, o poder político da força do capital e a governamentalidade da soberania” (2017, p. 96).

Podemos concluir que o Estado, dentro da governamentalidade neoliberal, realiza um papel importante de estruturar o cenário para que o poder circule. Ao mesmo tempo, deve seguir as mesmas regras dos empreendedores de si, novamente desconsiderando qualquer diferença no momento da competição. O Estado passa a ter objetivos estritamente econômicos, dificultando a ampliação da política, que define a democracia. A governamentalidade neoliberal cria um novo sujeito chamado de *homo oeconomicus*, que será seu objeto de investimento e de governo. A emergência desse novo sujeito vai eclipsar o *homo politicus*, sujeito da democracia. Foucault afirma: “O problema do neoliberalismo é, ao contrário, saber como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado” (FOUCAULT, 2008, p. 181). Para resolver sua questão, a governamentalidade neoliberal tenta reduzir a função da política e aumentar a função da economia, além de procurar entender a política por meio da economia. O próprio governo passa a ter como objetivo o sucesso econômico do país, e é a partir desse viés que ele será analisado como um governo de sucesso.

A percepção do Estado como lento, excessivamente burocratizado e ineficiente, valoriza o estilo de gerenciamento empresarial, trazendo consigo a lógica da governança. Governança, como já colocado anteriormente, é entendida como uma forma de gerenciar recursos (incluindo o humano) para resolver de maneira mais eficaz os problemas (eficiência entendida aqui nos moldes neoliberais), sem olhar para quais são esses problemas, suas causas ou as decisões por trás deles. Na governança, perde-se o fim e foca-se no processo, misturando público e privado, Estado e empresa. Além disso, o cidadão passa a ser visto como cliente.

Brown afirma:

Above all, governance reconceives the political field as a field of management or administration and reconceives the public realm as a domain of strategies, techniques and procedures through which different forces and groups attempt to render their programs operable. (2015, p. 127)

Esse olhar em “estratégias, técnicas e procedimentos” retira o foco da decisão política, da deliberação como função do Estado. O Estado passa a ser um solucionador de problemas por meio do consenso e não do dissenso, algo essencial no conceito de democracia de Rancière. Parece não haver interesses ou forças diferentes, somente grupos procurando acabar com os problemas. A finalidade já está resolvida e não passa pela política.

A governança vem repleta das chamadas “boas práticas de governança” que devem ser seguidas para que a finalidade seja alcançada, sem pensar ou negociar esse objetivo. Esse processo de enredamento maior do Estado vem acompanhado também de uma responsabilização distribuída. Assim como faz com os empreendedores de si, a governamentalidade neoliberal retira o peso do coletivo, atribuindo a responsabilidade aos funcionários públicos locais. Se alguma política de Estado não funciona, é porque o funcionalismo é incompetente e incapaz de seguir as “boas práticas” de governança, “(...) contemporary neoliberal governance operates through isolating and entrepreneurializing responsible units and individuals (...)” (BROWN, 2015, p. 129). Noções de coletividade também se perdem ao responsabilizar as partes como independentes e, ao eliminar elementos estruturais da sociedade da análise, perde-se a noção de público e de sociedade.

Esse método colocado como mais eficiente faz parecer que se trata de um procedimento sem nenhum tipo de visão política, sem uma conduta específica. O modo de se chegar ao resultado, em vez do objetivo, passa a ser central. O objetivo não está em discussão, somente a forma de se chegar até ele. Pensemos no caso do currículo da Educação pública. Podemos partir do princípio de que a Educação deve estar voltada para o mercado, ou seja, para a empregabilidade. Nesse caso, a governança deve garantir que o número de egressos empregados seja o maior possível, da forma mais barata possível. O que se ensina, como se ensina ou que tipo de indivíduo está se formando não está em discussão, muito menos se o objetivo da Educação deve ser o emprego.

As práticas da governança são vistas como técnicas e não políticas. Por isso, seriam mais efetivas para a resolução de problemas. Elas seriam apolíticas e

nisso estariam seus maiores méritos: na suposta neutralidade voltada ao sucesso do empreendimento. A governança aparece, então, como uma forma de substituir a política e a democracia pelo consenso do resultado esperado.

A governamentalidade neoliberal vai além de excluir a noção de política. Ela tenta excluir a noção de sociedade, já que esta passa a ser vista somente como indivíduos interligados, como uma rede distribuída. Ao isolar o indivíduo, tomado como um empresário de si, ao borrar a divisão entre público e privado, parece não sobrar nada além do indivíduo e, no máximo, sua família. Se como empreendedor de si o sujeito é responsável individualmente pelo seu sucesso e fracasso, a sociedade ou o Estado não tem um papel fundamental na sua vida, gerando também um desinteresse ou aversão pela política, então, “(...) a vida é determinada pela genética, responsabilidade pessoal e competição no mercado” (BROWN, 2019, p. 57). Portanto, é notório que, sem a sociedade, sobra-nos o mercado.

Brown nos diz como o neoliberalismo busca reduzir a noção de social e, por consequência, minar a própria democracia: “O ataque neoliberal ao social (...) é fundamental para gerar uma cultura antidemocrática desde baixo, ao mesmo tempo em que constrói e legitima formas antidemocráticas de poder estatal desde cima” (2019, p. 39). O ataque ao social, à democracia e à política vem de cima e de baixo.

A desvalorização do político contribui para a emergência de movimentos conservadores e antidemocráticos, normalmente baseados em soluções de “fora da política”, os chamados candidatos, grupos ou movimentos antisistêmicos, que pregam um neoliberalismo autoritário, um governo reduzido e forte, como já colocava a antiga primeira-ministra britânica Margaret Thatcher. Surge, então, uma visão do Estado como inimigo das liberdades individuais, do mercado e da moralidade tradicional.

### **Conservadores nos costumes e liberais na economia**

O caso de Jair Bolsonaro é bastante emblemático, já que ele representaria os novos conservadores, e o seu ministro da economia, Paulo Guedes, representaria os ideais liberais, trabalhando como técnico e não político. Bolsonaro chegou a afirmar, no ano de 2018, que “não entende mesmo de economia” e, durante toda a campanha eleitoral, reforçou que as diretrizes econômicas seriam dadas por seu futuro ministro da Economia, Paulo Guedes, reafirmando as características

técnicas e não políticas da economia. Esse tipo de discurso vai ao encontro da lógica antipolítica da governamentalidade neoliberal.<sup>3</sup>

Alguns elementos são importantes para pensar como a aliança entre neoliberais e conservadores voltou com força, não apenas nos Estados Unidos. Entre eles, a visão de opressão dos valores tradicionais pelo Estado; a perda da laicidade estatal; a proteção das tradições. Desenvolveremos esses temas nos parágrafos a seguir.

Vamos iniciar pelo elemento central da aliança entre novos conservadores sociais e neoliberais no passado: a família. De acordo com Brown (2019), ambos os grupos entendem o avanço do Estado em assuntos ditos privados como um problema moral que leva à dissolução da família e ao intervencionismo estatal. Para esses grupos, assuntos previamente entendidos como públicos, como Educação, Saúde, previdência social, entre outros, devem ser decididos de forma privada, individualmente.

O currículo escolar determinado pelo Estado ou a vacinação obrigatória, por exemplo, passam a ser questionados e vistos como intervenções do Estado na vida pessoal da família e dos indivíduos, ou seja, uma interferência excessiva. Anos de uma governamentalidade que vê a sociedade como a união de indivíduos ou famílias, que diminui a ideia de coisas públicas ou coletivas e que aumenta a desconfiança do Estado e da democracia, levam ao fortalecimento desse conjunto de ideias. Soma-se a isso o que é chamado de “sociedade do politicamente correto”, em que formas de discriminação e preconceito não são mais aceitas, e temos a visão de que o Estado e a sociedade obrigam as pessoas a agirem de uma determinada forma e atacam as tradições do homem branco, heterossexual e provedor, que também se sente de fora dos programas sociais dos governos de suas nações.

O presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, fez uso do discurso da não intervenção do Estado nas escolhas das famílias durante as eleições vencidas por ele em 2018 – e permanece se valendo dessa fala. São discursos que pregam, por exemplo, o fim da chamada “ideologia de gênero” nas escolas, já que quem deveria decidir sobre a educação sexual dos filhos seriam os pais e não o Estado. Outra questão importante para ele é a da vacinação para a Covid-19, que, de acordo com o presidente, não poderia ser obrigatória, novamente deixando nas mãos da

---

<sup>3</sup> Fonte: <<https://oglobo.globo.com/brasil/exclusivo-nao-entendo-mesmo-de-economia-afirma-jair-bolsonaro-22908268>> Acesso em: 29 jan 2020.

família e do indivíduo a decisão de se vacinar ou não, mesmo que a vacinação seja uma questão coletiva. Obrigar o indivíduo a tomar a vacina seria uma intervenção excessiva do Estado na vida do cidadão.

Essa visão do avanço do Estado e da própria sociedade sobre os valores tradicionais serve para justificar a discriminação de minorias e ideais de supremacia branca de grupos que se identificam como conservadores nos costumes. Para eles, o Estado não deveria obrigar ninguém a conviver ou aceitar pessoas que não comungam dos mesmos valores ou mesmo a aprender sobre outras culturas e formas de pensar. Para eles, brancos não deveriam ser obrigados a conviver com negros; famílias cisgênero e heterossexuais não deveriam ser obrigadas a conviver com pessoas LGBTQT+, da mesma forma que seus filhos não deveriam necessariamente aprender conceitos científicos que diferem das suas crenças religiosas.

Esse enfoque na decisão individual de questões coletivas pelos políticos conservadores vai ao encontro do pensamento neoliberal de que o Estado não deve decidir sobre essas questões, incentivando a política do *voucher*, em que cada família ou indivíduo receberia uma quantia em dinheiro para usar com serviços como Educação, Saúde, previdência social etc. Assim, cada um poderia decidir que tipo de serviço contratar, sem a intervenção do Estado, e famílias que desejam manter seus valores tradicionais não seriam obrigadas a usar serviços que não vão ao encontro de seus ideais misóginos, racistas, homofóbicos etc.

Em 2017, após uma manifestação de grupos de extrema direita, caracterizados pelo racismo, antissemitismo e nacionalismo, na cidade de Charlottesville, o ex-presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, fez algumas falas justificando as ações violentas do grupo Proud Boys<sup>4</sup>, dizendo: “Havia gente má num lado e também muito violenta no outro” e que “havia pessoas muito boas nos dois lados”<sup>5</sup>. Quando foi pedido que o ex-presidente condenasse as ações dos Proud Boys em um debate para as eleições estadunidenses em 2019, Trump afirmou: “Proud Boys, retrocedam e esperem”<sup>6</sup>.

Tudo isso recairia sobre a temática da proteção da liberdade individual. Brown afirma sobre os Estados Unidos:

---

<sup>4</sup> O grupo denominado Proud Boys foi fundado no ano da eleição de Donald Trump, 2016, e é composto somente por homens. Seus ideais incluem supremacia branca, nacionalismo, misoginia e anti-islamismo.

<sup>5</sup> Fonte: <<https://brasil.elpais.com/internacional/2020-10-01/proud-boys-o-grupo-de-ultradireita-so-de-homens-que-trump-se-negou-a-condenar.html>> Acesso em: 29 jan. 2020.

<sup>6</sup> Ibidem



Os tipos de coisas que agora são enquadradas como proteção a liberdade individual incluem: o direito de agências de adoção e de empresas de impressão em camisetas de discriminar pessoas LGBT, o direito de centros de crise da gravidez de mentir sobre o aborto e a contracepção, o direito de legislaturas de realizar sessões de oração cristãs, o direito de professores e estudantes cristãos de evangelizar dentro de sala de aula, e o direito de um professor universitário de referir-se aos estudantes pelos pronomes de escolha *dele*, e não *del@s*. (BROWN, 2019, p. 135)

A proteção da liberdade individual passa, então, a ser um ponto de luta conjunta entre novos conservadores e neoliberais.

Essa proteção também passa pela liberdade religiosa, que é usada para justificar a presença de símbolos religiosos em prédios públicos, além de justificar ritos religiosos cristãos em Câmaras Legislativas, ações do Executivo, entre outras situações na quais deveria prevalecer a laicidade do Estado.

Para levar esses ideais antidemocráticos para dentro do Estado, neoliberais e novos conservadores escolheram candidatos, como já vimos, ditos antisistêmicos, ou seja, candidatos que dizem romper com os grupos e partidos políticos tradicionais e com as práticas corruptas e politicamente corretas da política institucional. Esse discurso serve a uma população cada vez mais desconfiada do Estado e que acredita que este deve interferir o mínimo possível em suas vidas, influenciadas também pela lógica antipolítica da governamentalidade neoliberal (BROWN, 2019).

Esses líderes são vistos como pais de família com características autoritárias e que vão governar a nação como uma família, e o território como uma casa, e terão como políticas-chave a segurança contra os inimigos internos (minorias, criminosos, políticos corruptos etc.) e os inimigos externos (imigrantes, comunistas, empresas “estrangeiras”, terroristas etc.).

Aqui, encontramos um elemento que pertence à agenda conservadora, mas não à agenda neoliberal, que é o nacionalismo. A livre circulação de bens, capital e mão de obra faz parte do ideário econômico neoliberal, mas não será defendida pelos conservadores, que buscam uma população homogênea em termos étnicos e religiosos. Apesar disso, vemos nesses governos que a livre circulação de capital permanece, mesmo que as outras sejam restritas.

Apesar de não estarem de acordo em todos os pontos, a aliança político-institucional de conservadores e neoliberais ocorre em volta de um inimigo

comum: o Estado, visto como agente do fim das tradições e do livre mercado. Os grupos de apoio do livre mercado viram nesses líderes a capacidade de conseguir votos a partir de um discurso de liderança forte e de uma moral cristã (importante para conquistar o eleitorado religioso, já que hoje a governamentalidade neoliberal também está presente na religião, na chamada teologia da prosperidade)<sup>7</sup>.

Podemos concluir então que esse ideário busca reduzir a democracia a um sistema formal de voto, no intuito de não permitir a ampliação da participação de cada vez mais grupos na política, justificada pelo mercado e pela tradição. “A ferramenta mais poderosa para substituir o governo democrático pelo mercado desregulado e pela moralidade tradicional é a liberdade desatrelada da sociedade e da democracia (...)” (BROWN, 2019, p. 135).

Não é possível falar dos governos de Donald Trump e de Jair Bolsonaro sem mencionarmos a pandemia do novo coronavírus que assolou o mundo em 2020 e continua em 2021. Ambos os governos se caracterizaram pela negação da ciência, levantando dúvidas quanto à gravidade da doença e à efetividade das vacinas, além de indicarem tratamentos não comprovados cientificamente. Além disso, também colocaram em pauta uma suposta escolha entre salvar a economia, prejudicada nesse momento, e a vida de pessoas – escolhendo salvar a economia. Isso se mostra na demora, condenação e inação em relação à instauração da quarentena em ambos os países, o que nos mostra a prevalência do mercado como prioridade mesmo em relação à democracia ou à vida das pessoas.

Podemos perceber que a nova aliança entre neoconservadores e neoliberais coloca em risco a democracia, no sentido de segregar e retirar pessoas, grupos e pautas da política, criminalizando ações de minorias e restringindo os gastos com programas sociais e de apoio à ciência. Mas, além disso, os governos de Bolsonaro e de Trump ameaçaram a continuidade também da democracia formal, dizendo não aceitar o resultado de eleições e estimular a dúvida quanto à idoneidade do processo eleitoral. O governo Trump acabou com a invasão do prédio do congresso estadunidense por grupos e indivíduos que não aceitavam os resultados das urnas e levantavam a hipótese de fraude eleitoral, mesmo sem apresentar nenhum tipo de prova concreta para isso<sup>8</sup> (foram estimulados pelo próprio ex-presidente,

---

<sup>7</sup> A teologia da prosperidade ganhou força na década de 1950, nos Estados Unidos, e prega que a riqueza é um sinal de bênção divina e que a doação para as igrejas e a fé levam a esse enriquecimento.

<sup>8</sup> Fonte: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2021/01/07/invasao-ao-congresso-dos-eua-foi-resultado-de-mobilizacao-que-comecou-ainda-em-2020.ghtml>> Acesso em: 29 jan. 2020.

derrotado nas eleições). Jair Bolsonaro tentará se reeleger em 2022, mas já disse que pode não aceitar os resultados das eleições e que vai tomar as ações de Trump como exemplo<sup>9</sup>.

Neste artigo, pudemos perceber como a governamentalidade, a partir de alguns elementos como o estímulo a desigualdade e a antipolítica, está atacando a democracia, entendida como forma política inclusiva. Além disso, os governos que unem a política econômica neoliberal com o novo conservadorismo social estão aprofundando uma cultura antidemocrática, tanto no sentido de dissenso, viver com o outro e aumento da participação na política, quanto no sentido formal do sistema de governo. Estamos vivendo esse processo e não é papel da ciência fazer previsões do futuro, mas a derrota eleitoral de Donald Trump pode ser o indicativo de um enfraquecimento desse pensamento que se identifica como “liberal na economia e conservador nos costumes”. Será necessário observar quais serão os efeitos da pandemia no mundo e aguardar para compreendermos melhor qual será o futuro da democracia.

## Referências

- BORGHETTO, Enrico e EPP, Derek A. **Economic inequality and legislative agendas in Europe**. In: Congresso APCP, 2018.
- BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2019.
- \_\_\_\_\_. **Undoing the demos**. Nova York: Zone Books, 2015.
- DARDOT, Pierre, LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LAZZARATO, Maurizio. **O governo do homem endividado**. São Paulo: N-1 edições, 2017.
- RANCIÈRE, Jacques. Does democracy mean something? In: **Dissensus: on politics and aesthetics**. London: Continuum, 2010.
- SLOBODIAN, Quinn. **Globalists**. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

<sup>9</sup> Fonte: <<https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/01/4898849-invasao-do-capitolio-bolsonaro-diz-que-pode-ocorrer-o-mesmo-no-brasil.html>> Acesso em: 29 jan. 2020.

## As Fumaças do antropoceno: entre incêndios e céus candentes

Gustavo Guedes Brigante<sup>1</sup>

ORCID - 0000-0002-3052-6682

Thamirez Lutaif Lopes<sup>2</sup>

ORCID - 0000-0001-8462-7852

**Resumo:** O artigo objetiva discorrer sobre os fogos no Pantanal a partir de duas modalidades de seu uso: a primeira performada por sociedades caçadoras-coletoras (tomando como pano de fundo, sobretudo, a etnia indígena yanomami) e a segunda performada por uma lógica de expansão capitalista e colonialista. Apreciamos as queimadas yanomami a partir do que Anna Tsing classifica como “perturbações lentas” e os incêndios a serviço do capital a partir do que a autora classifica como “perturbações rápidas”. Com isso, investigamos as condições e os potenciais dos modos de “habitar”, conforme a noção desenvolvida por Tim Ingold, tendo em vista essas duas modalidades. Argumentamos que há uma linha de continuidade que perpassa tanto as fumaças dos incêndios a serviço do capital quanto as “fumaças” que constituem a pandemia do novo coronavírus de acordo com a cosmologia yanomami sobre a queda do céu ou fim do mundo. Ambas as “fumaças” também são caracterizadas como eventos de “perturbação” rápida. Por fim, foi considerada a possibilidade de um devir-onça e de um devir-indígena a partir da noção de “devir-animal”, tratada por Gilles Deleuze e Félix Guattari como maneiras de “segurar” o céu. A metodologia utilizada foi a revisão bibliográfica e documental.

75

**Palavras-chave:** 1. Covid-19. 2. Fogo. 3. Yanomami. 4. Devir-animal.

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP. Integrante do Núcleo de Estudos da Complexidade (Complexus), da PUC-SP, e do Grupo de Pesquisa Corpo, Cultura e Consumo (GPCCC), da UFG. E-mail: gustavo.brigante@hotmail.com.

<sup>2</sup> Doutoranda em Antropologia Social pela UFSC. Pesquisadora da Rede Pró-Yanomami e Ye'kwana e colaboradora do Projeto Marauíá - Escola Yanomami. E-mail: thamirezlutaif@gmail.com.

**Abstract:** The article aimed to discuss the Pantanal fires from two modalities of its use: the first performed by hunter-gatherer societies (taking as a backdrop, above all, the Yanomami indigenous ethnicity) and the second performed by a logic of capitalist and colonial expansion. We appreciate Yanomami fires from what Anna Tsing classifies as “slow disturbances” and fires in the service of capital from what the author classifies as “rapid disturbances”. With that, we investigate the conditions and potentials of the ways of “inhabiting”, according to the notion developed by Tim Ingold, considering these two modalities. We argue that there is a line of continuity that runs through both the smoke from fires at the service of capital and the “smoke” that constitutes the new coronavirus pandemic according to Yanomami cosmology about the fall of the sky or the end of the world. Both “smoke” are also characterized as rapid “disturbance” events. Finally, the possibility of becoming-jaguar and becoming-indigenous was considered based on the notion of “becoming-animal” treated by Gilles Deleuze and Félix Guattari as ways of “holding” the sky. The methodology used was bibliographical and documental review.

76

---

**Keywords:** 1. Covid-19. 2. Fire. 3. Yanomami. 4. Becoming-animal.

**Resumen:** El artículo tuvo como objetivo discutir los fuegos del Pantanal desde dos modalidades de su uso: la primera realizada por sociedades cazadoras-recolectoras (tomando como trasfondo, sobre todo, la etnia indígena Yanomami) y la segunda realizada por una lógica de expansión capitalista y colonial. Apreciamos las quemadas yanomami desde lo que Anna Tsing clasifica como “disturbios lentos” y los incendios al servicio del capital de lo que la autora clasifica como “disturbios rápidos». Con eso, investigamos las condiciones y potencialidades de las formas de “habitar”, según la noción desarrollada por Tim Ingold, considerando estas modalidades. Argumentamos que hay una línea de continuidad que atraviesa tanto el humo de los fuegos al servicio del capital como el “humo” que constituye la nueva pandemia de coronavirus según la cosmología yanomami sobre la caída del cielo o el fin del mundo. Ambos “humos” también se caracterizan como eventos rápidos de “perturbación”. Finalmente, se consideró la posibilidad de un jaguar-devenir y un indígena-devenir a partir de la noción de “devenir-animal” tratado por Gilles Deleuze y Félix Guattari como formas de “sostener” el cielo. La metodología utilizada fue la revisión bibliográfica y documental.

**Palabras clave:** 1. Covid-19. 2. Fuego. 3. Yanomami. 4. Devir-animal.

## Introdução (ou rastros do animal humano)

18 de setembro de 2020: a nuvem de fumaça provocada pelos incêndios na Amazônia, no Cerrado e no Pantanal se alastrou pela cidade de São Paulo (quando e onde começamos este escrito). A nuvem de fumaça se estendeu por mais de 4 mil km, chegando ao Peru, Bolívia, Paraguai, Argentina e Uruguai<sup>3</sup>. A fumaça carregava fuligem e gases tóxicos que sucumbem a saúde respiratória do animal humano, o que já seria a consolidação do caos mesmo que não estivéssemos no meio da pandemia do novo coronavírus, que espalha as mortes por síndromes respiratórias agudas. Enquanto isso, a agenda do ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, estava vazia, e o presidente Jair Bolsonaro parabenizou o modo como o Brasil cuida da área, em ato de homenagem ao agronegócio. Além disso, proibiu o Exército de conter os incêndios.<sup>4</sup>

O discurso do presidente, na abertura da 75ª Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU), reafirmou a catástrofe. Porém, não no sentido de trazer o caos que estava acontecendo no Brasil ao conhecimento da ONU, mas tentando encobertá-lo de tal forma que a situação brasileira apenas seguiu para o abismo. O presidente continuou a defender o agronegócio e a mentir sobre a situação do desmatamento e das queimadas. Nas suas palavras: “Nosso agronegócio continua pujante e, acima de tudo, possuindo e respeitando a melhor legislação ambiental do planeta. Mesmo assim, somos vítimas de uma das mais brutais campanhas de desinformação sobre a Amazônia e o Pantanal”. Além de negar os incêndios, como era esperado, culpou os “índios” pelo colapso em questão: “Nossa floresta é úmida e não permite a propagação do fogo em seu interior. Os incêndios acontecem praticamente nos mesmos lugares, no entorno leste da Floresta, onde o caboclo e o índio queimam seus roçados em busca de sua sobrevivência, em áreas já desmatadas”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> URL da matéria: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2020/09/18/nuvem-de-fumaca-provocada-por-queimadas-no-pantanal-chega-ao-ceu-de-sao-paulo.ghtml>. Acesso em: 24/08/2021.

<sup>4</sup> URL da matéria: <https://www.gazetadopovo.com.br/republica/breves/brasil-esta-de-parabens-diz-bolsonaro-sobre-preservacao-do-meio-ambiente/>. Acesso em: 24/08/2021.

<sup>5</sup> URL da matéria: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/09/22/veja-a-integra-do-discurso-de-jair-bolsonaro-na-abertura-da-75a-assembleia-geral-da-onu.ghtml>. Acesso em: 24/08/2021.



Durante uma entrevista a respeito do assunto<sup>6</sup>, Carlos Nobre, pesquisador notoriamente ligado às questões do clima e dos colapsos ambientais, afirmou enfaticamente que o protagonismo desses incêndios pertence à ação de agricultores de grandes posses, da potente oligarquia do agronegócio e de seus gerenciadores. Segundo o pesquisador, essa prática é adotada como uma tradicional estratégia de expansão da área de pecuária e, embora não apenas grandes proprietários façam o uso do incêndio, “quase tudo, acima de 80% dessa expansão, é feita por grandes propriedades, não é o pequeno agricultor ou o caboclo ou a roça indígena”. No mesmo sentido, o estudo realizado pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), descartou a ideia de que os incêndios sejam causados por populações tradicionais, como indígenas e caboclos<sup>7</sup>.

Além da discrepância quantitativa apontada por Nobre, há também uma significativa discrepância qualitativa entre os modos de se operar o fogo. A roça de coivara, muito praticada entre diversas etnias indígenas, é descrita como uma roça itinerante baseada em corte e queima. Com cuidado, é escolhido o lugar em que será aberta a clareira para estabelecimento das roças que serão alternadas ao longo do tempo e, durante um ato coletivo e ritual, as plantas são cortadas, e o fogo é manejado de modo controlado (Leonel, 2000). Os indígenas normalmente escolhem uma área cercada por plantas secas que retêm o fogo por um período de tempo mais longo. Enquanto a área queima, ficam a postos com grandes folhas para conter o fogo, para que não sejam queimadas outras áreas além da própria roça. Em suma, a coivara não é conduzida pela lógica da expansão, mas pela lógica da alternância.

Portanto, o uso do fogo como estratégia conta com sentidos, contextos e consequências diferentes. Na discrepância qualitativa em relação à queimada de coivara, os incêndios se delineiam, pela lógica do capital, como uma lucrativa política imperialista, bélica e, sobretudo, de baixo custo financeiro para seus promotores: expansão através da destruição de lugares e corpos, em uma fálca e violenta reafirmação do “eu” pela expulsão do “outro”. Isso corresponde à velha estratégia de acumulação primitiva do capital em sua fórmula fundante: capital

---

<sup>6</sup> URL da matéria: <https://www.brasildefato.com.br/2020/10/08/nem-caboclos-nem-indigenas-desmatamento-e-grilagem-queimam-a-amazonia-diz-estudo>. Acesso em: 24/08/2021.

<sup>7</sup> URL da matéria: <https://www.brasildefato.com.br/2020/10/08/nem-caboclos-nem-indigenas-desmatamento-e-grilagem-queimam-a-amazonia-diz-estudo>. Acesso em: 24/08/2021.

equivalente a extermínio, ou seja, à acumulação dos espólios obtidos através de obliteração sistemática. Ontem (e mesmo hoje), nos torturados pés agrilhoados de escravizados povos caçadores e coletores, hoje (e mesmo ontem) nas torturadas patas queimadas de onças e de tantas outras criaturas.

No dia 25 de maio de 2020, o caso de George Floyd, cidadão preto norte-americano que foi assassinado pelo policial branco Derek Chauvin, teve repercussão mundial. O policial pressionava seu joelho contra o pescoço de Floyd, que repetia incessantemente: “não consigo respirar”<sup>8</sup>. De fato, 2020 foi um ano marcado pela falta de ar e pelo sufocamento dos grupos minoritários: pobres, pretos, indígenas, caboclos, animais não-humanos e plantas. Tal cenário constitui justamente paisagens de “diversidade contaminada” que, conforme Anna Tsing (2019: 23), “emerge como os detritos da destruição ambiental, da conquista imperial, dos fins lucrativos, do racismo e da norma autoritária — assim como do devir criativo”.

Portanto, o presente artigo é uma tentativa de trazer à superfície alguns desses sufocamentos como consequências do desmonte socioambiental da política bolsonarista, sobretudo no contexto da pandemia do novo coronavírus. Partimos das diferenças entre os usos do fogo em regime de “perturbação lenta” (relacionado aqui ao modo pelo qual os Yanomami trazem o fogo ao uso em forma de “queimadas” de pequena escala, de modo a não implicar em erosões radicais ou culminar em colapsos ambientais) e “perturbação rápida” (relacionado aqui às estratégias expansionistas a serviço do agronegócio, cujo fogo é trazido ao uso em forma de “incêndios” de grande escala, de modo a implicar em erosões radicais e culminar em colapsos ambientais), no contexto das queimadas e incêndios na Amazônia e no Pantanal, enfocando seus diferentes impactos para os “habitares” das regiões atingidas pelo fogo.

Em seguida, partindo da profecia cosmológica yanomami a respeito da morte dos xamãs e da queda do céu devido a ações movidas pela lógica colonialista, estabelecemos uma linha de correspondência entre os incêndios nas regiões enfocadas e a pandemia do novo coronavírus através de uma associação das “fumaças”. Por fim, a partir da noção de “devir-animal”, apresentamos a ideia de um devir-onça e de um “devir-indígena” como forma de resistência em relação à

---

<sup>8</sup> URL da matéria: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/07/09/george-floyd-disse-mais-de-20-vezes-que-nao-conseguia-respirar-revela-transcricao.ghtml>. Acesso em: 24/08/2021.

queda do céu. A metodologia utilizada foi de perfil qualitativo, voltada à análise de referências bibliográficas e documentais.

### **Patas queimadas, caminhos em cinzas**

Nós, criaturas, estamos à deriva. Lançados às marés da História, agarramo-nos às coisas, com a esperança de que a fricção seja suficiente para nos salvar daquilo que de outro modo nos varreria para o esquecimento (Ingold, 2015: 3).

Setembro de 2020 marcou o recorde de queimadas do Pantanal, contando com quase 3 milhões de hectares em cinzas. Os incêndios antropogênicos destruíram 92 mil hectares do parque que guarda o maior refúgio de onças-pintadas da Terra, o que corresponde a 85% desta área.<sup>9</sup> ONG resgataram onças com patas queimadas e desidratação, sem contar as que morreram por falta de condições para o resgate. Os números (assim como todos os acontecimentos associados a eles) são extremamente nefastos e abrem amplo leque de questões e investigações, dependendo da abordagem adotada.

Os usos do fogo são, com efeito, tão múltiplos quanto suas perturbações e políticas. Guilherme Fagundes (2019), em sua tese de doutorado sobre os Fogos Gerais no Jalapão, expõe os (vários) contrastes e (poucas) confluências entre os habitantes geralistas quilombolas e os gestores ambientais acerca das definições e entendimentos dos fogos na mata. O que o autor designa como “ciclo do fogo” elenca uma vastidão de tipos de fogos cujas identificações e percepções se atentam a diversas variáveis: escala, manejo, temporalidade e localidade. Mais do que um mero debate conceitual, é um compromisso entre o ambiente e suas criaturas.

Conforme sua pesquisa, os quilombolas geralistas cotidianamente trazem o fogo ao uso de modo a promover o que chamam de “queimadas sadias”, cujas perturbações são benéficas a certos processos generativos e habitacionais nas regiões focalizadas. Assim, por exemplo, “aceiros”, “fogos de porta”, “queimadas”, “fogos de precisão” e “fogos de roça (de pasto)”, são percebidas como ações que “potencializam estas formas de vida [animais de pasto e caça]. Poderíamos até

<sup>9</sup> URL da matéria: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2020/09/16/85percent-de-parque-no-pantanal-de-que-abriga-maior-refugio-de-oncas-pintadas-no-mundo-foi-destruido-por-incendios.ghtml>. Acesso em: 24/08/2021.

qualificá-las como ações eminentemente terapêuticas” (Fagundes, 2019: 143), visto que modulam os ritmos que compõem a matriz de movimento através da qual o ambiente é trazido à vida (Ingold, 2011). Esse tipo de intervenção se enquadra como um evento de “perturbação lenta”, referentes aos ecossistemas antropogênicos nos quais estão presentes formas de colaboração interespecíficas, ou seja, nos quais diversas espécies convivem simultaneamente (Tsing, 2019).

A título de exemplo, consideremos brevemente o caso da feitura de aceiros. O aceiro, termo de ampla difusão, refere-se à técnica que consiste em “limpar a vegetação de seu entorno, promovendo faixas de solo exposto e, assim, fragmentando o material combustível” (Fagundes, 2019: 226). A aplicação do aceiro, desse modo, seja através de máquinas de corte e esmagamento vegetal (no caso dos aceiros mecânicos, utilizados por brigadistas) ou do uso do fogo (no caso dos aceiros negros, utilizados pelos quilombolas geralistas), visa proteger a área aceirada de futuros incêndios. No aceiro negro, especifica o autor (Ibidem: 218), “a manipulação técnica determina positivamente o caminho do fogo através de ações percussivas com abafadores e jatos d’água no sentido contrário ao que se pretende queimar”.

Os povos Yanomami, cuja profecia acerca da queda do céu muito interessa para o presente enfoque, também traçam linhas de fogo que propiciam seu “habitar” e colaborações interespecíficas. A prática da coivara, por exemplo, é caracterizada pela abertura de clareiras, via corte e queima, que servirão para cultivo de menor durabilidade em relação àqueles destinados ao pousio. Atualmente, praticada em todas as regiões tropicais do planeta, a abertura de clareiras de cultivo pela agricultura de corte e queima, explanam Brown e Lugo (1997), propicia a emergência de florestas secundárias, colaborando para um processo de enriquecimento da biodiversidade. Além disso, as perturbações ocasionadas pela coivara também enriquecem o solo. Conforme Adams, Pedroso e Murrieta (2008: 156):

Na Amazônia, por exemplo, a maioria dos diferentes tipos de solo é pobre, com exceção da terra roxa e de solos antrópicos como a terra preta de índio. Dessa forma, o sistema depende da queima da biomassa acumulada durante a recuperação florestal para aumentar as qualidades nutricionais do solo e preparar a área para o cultivo por meio da cinza, que pode, por exemplo, aumentar enormemente a quantidade de potássio, cálcio e magnésio disponíveis nos solos.

Nem sempre, portanto, o fogo é “ruim”, podendo ser utilizado para realizar “queimas sadias”, cujas chamas abrem clareiras para novos processos generativos e cujas cinzas nutrem o solo. Contudo, em radical contraste a essas modalidades de queimada, estão os incêndios movidos a serviço da oligarquia do agronegócio, mineração e extração madeireira. Os incêndios, em contraposição às queimadas, estabelecem ritmos de “perturbação rápida”, inesperada, e configuram impactos danosos às possibilidades de habitação. A paisagem de “perturbação rápida”, portanto, estaria relacionada às ruínas e cicatrizes nefastas deixadas pela perturbação humana em grande escala. A partir disso, e tomando inspiração em Anna Tsing, podemos compreender o uso do fogo, estabelecido pelas sociedades caçadoras-coletoras, como uma transformação da paisagem a partir de uma “perturbação lenta”, a exemplo das “queimadas”, e o uso do fogo, tal como é dado pela lógica capitalista, como uma transformação da paisagem a partir de “perturbação rápida”, caso dos “incêndios”.

Com efeito, é importante ressaltar que mesmo o fogo de queimada, quando submetido às lógicas e condições de hiperprodução, tem suas eficácias terapêuticas comprometidas. Conforme Zarin *et al.* (2005), um histórico marcado por significativos adensamentos demográficos e acelerado ritmo de queimadas simultâneas, pouco espaçadas e sequenciais tornam a floresta mais suscetíveis ao fogo e reduzem a taxa de crescimento florestal secundário. Em considerável parte, tal concentração se deve à expansão do grande capital agropecuário, minerador e madeireiro, que ocupa devastadoramente grandes territórios e diminuem a quantidade de possíveis lugares destinados à realização de coivaras (e outras queimadas tradicionais). Nessas condições, ocorre tanto uma concentração danosa de áreas destinadas à queima tradicional, quanto repetições mais frequentes de queimadas nas mesmas áreas. Por outro lado, “quando praticada tradicionalmente em grandes áreas florestadas, com baixa densidade populacional, tecnologia de baixo impacto e longos períodos de pousio”, escrevem Adams *et al.* (2008: 156), “a agricultura de corte e queima pode ser manejada de forma ecologicamente sustentável”.

A partir da epígrafe deste item, pelo menos dois aspectos pertinentes se desdobram: em primeiro lugar, as criaturas são seres que se agarram e, em segundo, a habilidade para agarrar é a única estratégia, único meio que dispomos para resistir, o quanto possível, à oceânica e implacável varredura para o esquecimento.

O contexto das queimadas aqui referido corrobora a continuidade dos entrelaçamentos interespecíficos de linhas de vida, prevenindo sua varredura para o esquecimento; já os incêndios, em seus céleres ritmos, varrem indistintamente a floresta e enfraquecem as possibilidades de agarrar.

Longe de se referir apenas às mãos, esse agarrar diz respeito às aptidões do organismo inteiro: um pássaro que leva alimentos e demais materiais ao ninho, os agarrando com o bico; um bebê gorila que se agarra em suas guardiãs com as mãos e os pés; um elefante que agarra alimentos e um ao outro com suas trombas; uma cobra que se move, agarrando-se à terra com a inteireza de seu corpo; uma planta carnívora que agarra moscas com suas folhas; uma água-viva que agarra plânctons e pequenos peixes com seus tentáculos; um abutre que agarra a carniça com a visão e olfato, antes de alcançá-la com o bico; um morcego que agarra auditivamente alimentos, antes de fazê-lo com sua boca; uma alpinista que se agarra em equipamentos agarrados, por sua vez, à montanha. Enfim, em uma frase: nós, criaturas, vivemos e morremos através dos fluxos de relações rizomáticas, múltiplas, com o meio e seus seres (e o fazemos de corpo inteiro).

Os nós formados pelos entrelaçamentos dos diversos encontros que atravessam e constituem uma região são a base do que Ingold (2000) entende por “habitar”. Habitar uma região é relacionar-se e mover-se com ela e com os seres que também a habitam; é andar com, nadar com, voar com, ver com, cheirar com, escalar com, saborear com, tocar com, respirar com, ouvir com... Portanto, o “habitar” nunca tem a ver com uma experiência vedada ao mundo, como a atividade de um corpo separado do ambiente. Afinal, não existe organismo que seja apartado do ambiente e nem ambiente que seja apartado do organismo que o habita.

O “habitar” é o conjunto (sempre em renovação) dos caminhos pelos quais cada organismo se abre ao mundo e tem o mundo aberto a si (Varela *et al.*, 1993; Ingold, 2000). Nesse sentido, considerando que o corpo é tecido de caminhos de abertura ao mundo, ter as patas queimadas (em termos de ampla “escalabilidade”) é ter queimado cruciais vias de abertura ao mundo (ainda mais quando se trata de onças e demais habitantes da floresta). O incêndio, portanto, não faz arder apenas o corpo, mas o mundo que emerge com esse corpo, ou seja, o mundo como é vivido-percebido por certo organismo, de acordo com seu corpo, movimentos e relações.

As pegadas e os caminhos dependem da mistura de ar e terra com o organismo. Conforme aponta Ingold (2015), o chão, longe de ser uma superfície inerte, trata-se de fractal que passa por contínuos processos de mistura de materiais. As marcas que ele apresenta dependem da ação simultânea de chuvas, ventos, animais e afins. Desse modo, embora os caminhos sejam a consolidação das impressões deixadas por pegadas confluentes, eles são moldados pelas correntes de ar que deslizam por sua linha. A mistura do ar com a terra e a mistura do ar com o organismo, assim, garantem não apenas o traçar de linhas de crescimento e movimento, mas suas histórias. É nesse sentido que Ingold afirma que caminhos e rastros são fenômenos tão aéreos quanto terrestres. Conforme escreve:

Essas reações de mistura, como vimos, são fundamentais para toda [forma de] vida. Se assim é, então devemos certamente reconhecer que a trilha ou caminho é um fenômeno tão aéreo quanto terrestre. Formadas por criaturas - humanas ou não - que devem necessariamente respirar o ar enquanto andam no chão, o caminho não é apenas impresso no chão, mas suspenso nas correntes de vento e intemperismo que, arrastando a superfície da terra, conspira para apagá-lo (Ingold, 2015: 64).

Tendo em mente essas considerações, podemos afirmar que, quando o fogo de incêndio (em termos de ampla “escalabilidade”) engole uma região, fazendo arder seu chão, ar e organismos, oblitera as possibilidades do “habitar” e o faz em quatro sentidos simultâneos, diferentes e complementares. I) Queima o mundo do corpo, pois incinera o corpo que emerge o mundo; II) Queima o corpo do mundo, pois põe o chão, as árvores, pedras, folhas, estruturas, caminhos e rastros em chamas; III) Queima o ar do mundo, substituindo-o por densas fumaças de gases inabitáveis; IV) Queima o ar do corpo, já que se torna irrespirável. Após o incêndio antropogênico, de grande escala e a serviço do capital, o que restam são patas queimadas e caminhos em cinzas. Em outras palavras, para retomar a epígrafe, são histórias e organismos varridos para o esquecimento, pelas marés de um oceano ígneo, por não conseguirem se agarrar a nada além de cinzas imperialistas, espalhadas tanto nas vias de fuga quanto nas vias respiratórias.

O homem branco, assassino direto e suicida indireto, parece não fazer outra coisa senão tentar destruir os caminhos e rastros de onças-pintadas, de outros animais, de plantas e de povos originários: aqueles que, como se diz, atrasam o desenvolvimento do complexo tecno-militar-industrial-financeiro que coordena

a tal pátria a(r)mada. Incendiando as patas das onças-pintadas, impedindo suas pegadas, seus rastros e suas composições, anuncia o desejo-projeto de um mundo perfeitamente plano, liso, sem marcas, sem ar ou terra, cujos caminhos se façam sem pegadas. Mundo este construído como rua sem saída, feita de concreto pretensamente impermeável (já que mesmo nas frestas mais improváveis, eclodem folhas, frutos, espinhos e flores). Esquecendo que caminho não existe caminho nenhum sem aqueles que o traçam ou sem chão para se agarrar ou ar para respirar, o capital busca engolir o mundo, até que o mundo nos engula e os céus caídos nos esmaguem, restando apenas cinzas excessivas sobre o desbotado cinza do asfalto - pelo menos até que, em algum momento, outros organismos e plantas voltem a circular e crescer pelos detritos e ruínas do capitalismo nos cursos das forças “ferais”.

### **Céus cadentes e fumaças da epidemia**

“Se destruírem a floresta, o céu vai quebrar de novo e vai cair na terra!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015: 496).

86

Aqui, retomamos o caso dos Yanomami, praticantes das roças de coivara e responsáveis por amarrar o céu com firmeza. Os Yanomami possuem uma profecia cosmológica a respeito da queda do céu, que perpassa a morte dos xamãs e o fim da humanidade a partir da fumaça da *xawara* (epidemia relacionada ao contato com os não-indígenas). A propagação da *xawara* acontece devido à ação predatória dos *napëpë* (não-indígenas) em relação à floresta e aos rios e aos seres que neles habitam, sendo o garimpo o exemplo de ação predatória mais presente no contexto dos Yanomami. A Terra Indígena Yanomami (TIY) é legalmente demarcada desde 1992, mas conta com cerca de 20 mil garimpeiros ilegais que entram e saem da região sem fiscalização governamental. A população dos Yanomami e Ye'kwana que vivem na TIY é de aproximadamente 20 mil pessoas, ou seja, há quase o mesmo número de indígenas e de garimpeiros ilegais no mesmo território.

O garimpo ilegal na TIY já era um dos principais problemas dos Yanomami antes da chegada da pandemia do novo coronavírus no Brasil. O garimpo expõe a população a uma série de riscos: proximidade com redes de crime organizado;



contaminação das águas e do solo por mercúrio, substância que pode causar danos neurológicos e imunológicos quando ingerida; devastação ambiental em todos os sentidos, desequilibrando a relação entre os humanos, outros animais e plantas no local, além de alterar os padrões de disponibilidade de alimentos no contexto da pesca, caça e coleta; aumento do consumo de alimentos industrializados e consequente prejuízo à saúde, introduzindo doenças como cáries e diabetes; alcoolismo entre indígenas; aumento da propagação de doenças transmitidas por vetores, como a malária; violência contra a mulher, como no caso de estupros das mulheres indígenas pelos garimpeiros; propagação de doenças sexualmente transmissíveis e de transmissão respiratória.

A transmissão de doenças por vias respiratórias merece especial atenção no contexto da pandemia. Os garimpeiros estão entre os principais vetores de propagação do coronavírus na Terra Indígena Yanomami, ao lado dos próprios profissionais do Distrito Especial de Saúde Indígena Yanomami (DSEI-Y), que muitas vezes entram nas aldeias sem receberem a testagem adequada para a doença e sem o suporte para os devidos cuidados para conter a propagação do vírus no caso de contaminação.

O coronavírus, por sua vez, enquadra-se na classificação de epidemia relacionada ao contato com os *napëpë* e, portanto, de *xawara*. Apesar da pandemia do coronavírus ser algo novo e inesperado para os brancos, para os indígenas, ela é apenas outra epidemia de muitas que já enfrentaram no passado, e os Yanomami possuem estratégias nativas para lidar com o problema. A TIY possui um longo histórico de *xawara* trazidas pelos *napë* desde os primeiros contatos da década de 1950, o qual está diretamente relacionado à presença e aumento da mineração na região. A primeira morte de um Yanomami com testagem positiva para o coronavírus foi registrada no dia 9 de abril, em Boa Vista, Roraima. No dia 30 de setembro de 2020, segundo monitoramento realizado pela Rede Pró-Yanomami e Ye'kwana, já haviam sido registrados 8 óbitos confirmados e 10 óbitos suspeitos para coronavírus em toda TIY, além dos 985 casos confirmados e outros 16 casos suspeitos (REDE PRÓ-YY, 30 de setembro de 2020).

Entre as estratégias nativas que os Yanomami usam para lidar com a *xawara*, as práticas do *bekura* e do *wayumi* merecem destaque especial. O *bekura* é uma prática voltada para o xamanismo, considerando que, nesse contexto da *xawara*, os xamãs são de extrema importância para os Yanomami porque são responsáveis por segurar a floresta de pé, pois esta não consegue manter-se

assim sozinha. O *wayumi* é um acampamento na floresta de acordo com o qual a comunidade abandona sua aldeia e suas roças por um período de tempo e vive sobretudo de caça e coleta. O *wayumi* pode ter várias causas, mas no contexto da *xawara* ele é reinventado como uma maneira de fugir da propagação dessa fumaça pelo isolamento.

Segundo a profecia de Kopenawa, a sequência da extração dos minérios do fundo da terra, a proliferação dos seres da epidemia e a morte dos xamãs trará a chegada dos seres do caos:

O céu ficará coberto de nuvens escuras e não haverá mais dia. Choverá sem parar. Um vento de furacão vai começar a soprar sem jamais parar. Não vai mais haver silêncio na mata. A voz furiosa dos trovões ressoará nela sem trégua, enquanto os seres dos raios pousarão seus pés na terra a todo momento. Depois, o solo vai se rasgar aos poucos, e todas as árvores vão cair umas sobre as outras. Nas cidades, os edifícios e os aviões também vão cair (KOPENAWA; ALBERT, 2015: 492-493).

Segundo o centro de pesquisa global Copernicus Climate Change (C3S), o ano de 2020 contou com o mês de setembro mais quente da história. A meteorologista Josélia Pegorim, por sua vez, comentou que a onda de calor que se instalou no Brasil entre setembro e outubro bateu recordes de calor de mais de cem anos<sup>10</sup>. Diante dessa aberrante onda de calor somada ao fato de que algumas regiões do Brasil registraram a temperatura de 5°C acima da média, o Instituto Nacional de Meteorologia (Inmet) alertou para o risco de morte por hipertermia nas regiões Centro-Oeste e Sudeste e no estado do Tocantins<sup>11</sup>.

Até o dia 8 de setembro, não havia nuvens escuras, chuva ou vento intermináveis, mas havia calor. Talvez a queda do céu comece com calor antes da chuva, o que até mesmo é explicado pela ciência dos *napëpë*, considerando que a precipitação da chuva também se dá pelo encontro entre uma massa de ar quente e úmida e uma massa de ar fria e seca. Mas o dia 9 de setembro amanheceu noite. Segundo meteorologistas, isso foi causado pela chegada de uma frente fria acompanhada por chuvas e ventos vindos do mar para o continente. Desse modo, as fumaças dos incêndios agrogenocidas e as fumaças da Covid-19 podem ser consideradas fumaças de *xawara* que remetem à profecia da queda do céu.

<sup>10</sup> URL da matéria: <https://oglobo.globo.com/brasil/mundo-registra-setembro-mais-quente-da-historia-em-2020-diz-centro-europeu-24680219>. Acesso em: 24/08/2021.

<sup>11</sup> URL da matéria: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/10/06/onda-de-calor-continua-e-inmet-alerta-para-risco-de-morte-em-parte-do-brasil.ghtml>. Acesso em 24/08/2021.

Em resumo e correspondência com a discussão acerca das modalidades do fogo, as queimadas das roças de coivara constituem paisagens de “perturbação lenta” que, a partir das cinzas, abrem a possibilidade de novos caminhos e fertilidades ao lado de uma dinâmica de relação com um espaço nômade, móvel e mutável. Já as fumaças dos incêndios imperialistas e mesmo das *xawara*, conceituadas anteriormente como epidemias relacionadas ao contato com os não-indígenas, alertam para o perigo da força “feral” que nasce da ação predatória do capital.

Não desejamos nos perder em pirofobias (medo indistinto do fogo) ou pirofilias (amor indistinto ao fogo), mas sim defender que o pensamento a respeito do uso do fogo não pode ser dissociado da questão da “escalabilidade”. De acordo com Tsing, a “escalabilidade” traz consigo as ruínas do antropoceno - era de perturbação humana marcada pela extinção em massa. A autora defende que é necessário defender uma “teoria da não escalabilidade” na contramão da lógica da expansão, ou seja, da lógica capitalista que gira em torno do lucro: produzir mais pelo menor preço possível, não importando as ruínas que isso custe. No que diz respeito às modalidades do uso do fogo, a “escalabilidade” como forma de expansão está vinculada aos incêndios imperialistas e às *xawara* e, mais do que isso, às suas fumaças-ruínas.

Com efeito, mesmo o fogo de queimada, quando submetido à lógica hiper produtivista, tem sua eficácia terapêutica comprometida, visto que, conforme Zarin *et al.* (2005), um histórico marcado por significativos adensamentos demográficos e acelerado ritmo de queimadas simultâneas e sequenciais torna a floresta mais suscetível ao fogo e reduz a taxa de crescimento florestal secundário. Por outro lado, “quando praticada tradicionalmente em grandes áreas florestadas, com baixa densidade populacional, tecnologia de baixo impacto e longos períodos de pousio”, escrevem Adams *et al.* (2008: 156), “a agricultura de corte e queima pode ser manejada de forma ecologicamente sustentável”, o que pode ser observado no caso dos quilombolas e dos indígenas.

## Devir-onça

“Todos os garimpeiros vão morrer, mordidos por cobras caídas do céu ou devorados por onças, que vão aparecer de todos os lados na floresta” (Kopenawa; Albert, 2015: 493).

A profecia Yanomami a respeito do fim do mundo, em todo o seu detalhamento escatológico, alerta para um aspecto de entendimento acerca do “habitar”, das múltiplas relações que todo e cada ser estabelece com o meio, o que parece ter sido suprimido com o desenvolvimento das cidades e cabeças ocidentais modernas. Isso corresponde ao entendimento de que nós, criaturas, não vivemos “sobre” a superfície do mundo, mas vivemos e somos, consistimos “de” mundo. Não agimos “sobre” as coisas, mas “com” as coisas (Ingold: 2015).

Nessa perspectiva, o “agente” não é ativo e o “meio” não é passivo, mas ambos emergem juntos em uma relação que impacta simultaneamente o contínuo processo de transformação do meio e do ser. Somos, a partir de tal perspectiva, filhos da terra (e também filhos do céu, uma vez que os materiais existentes na terra provieram, como hoje bem se sabe, do espaço). Mesmo os próprios Yanomami dizem que nós caminhamos sobre um antigo céu caído. Realocando os seres e as coisas no processo generativo da vida, quebrando a falsa distinção organismo-meio, o modelo extrusivo fala a língua dos materiais e organismos em contínuos movimentos, encontros, contágios, devires e composições. Adotar tal perspectiva é reconhecer que “o mundo não é um domínio externo de objetos que eu olho “para”, ou faço coisas “para”, mas, ao invés disso, é o que está acontecendo, ou passando por contínuo processo generativo, comigo e ao meu redor”. (Ingold, 2000: 108).

Como criar uma zona de composição com as onças? Como compor os rastros dos pés dos humanos com as pegadas das patas das onças? Qual o território comum em que essas marcas de um passado recente se confundem? Para responder a tais questões, apropriamo-nos da noção de “devir-animal”, elaborada por Deleuze e Guattari (1997). Segundo propõem, o “devir-animal” é algo que atravessa tanto os humanos como os não-humanos, no âmbito das relações multiespécie. Os autores não escrevem de forma direta uma definição do “devir-animal”, mas esboçam justamente o que não é o “devir-animal”.

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda a crítica estruturalista da série parece inevitável. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo devir não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado, como em Jung ou Bachelard. Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir-animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, como tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos (*Ibidem*: 18).

Fazer devires é produzir encontros entre dois reinos para experimentar a multiplicidade e produzir um outro “possível”. Deleuze e Guattari distinguem três tipos de animais: animais individuados, animais de Estado e animais demoníacos. Os animais individuados são considerados aqueles familiares ou sentimentais. Os animais de Estado ou mesmo animais de classificação são os presentes nos mitos divinos. Os animais demoníacos, por fim, correspondem aos animais de matilhas, afetos, multiplicidades, devires, populações e contos. Vale lembrar que a diferenciação dos três tipos de animais não exclui a possibilidade de todos pertencerem a todas as categorias simultaneamente. “Haverá sempre a possibilidade de um animal qualquer, piolho, leopardo ou elefante, ser tratado como um animal familiar, meu bichinho. E, no outro extremo, também todo animal pode ser tratado ao modo da matilha e da proliferação, que convém a nós, feiticeiros” (*Ibidem*: 22).

A noção de “devir-animal” pode ser empregada aqui para pensar sobre a relação multiespécie entre os humanos e, especificamente, as onças: os humanos, como propagadores das fumaças da *xawara* da Covid-19 e das queimadas ou como indígenas, indigenistas e militantes contra tais propagações; as onças como animais que tiveram suas patas queimadas no contexto da Covid-19 e, conseqüentemente, tiveram seus caminhos em cinzas. Assim, surge o pensamento de um “devir-onça”, como meio para pensar nas onças como animais de afetos que se compõem com aqueles humanos que se posicionam contra a queda do céu. Esse movimento gera multiplicidades de composições nos corpos humanos e não humanos, no chão e nas próprias pegadas. O que pode o corpo do humano? O que pode o corpo da onça? O que podem os corpos dos humanos e das onças quando se misturam?

Não sabemos nada de um corpo enquanto não sabemos o que pode ele, isto é, quais são seus afectos, como eles podem ou não comportar-se com outros afectos, com os afectos de um outro corpo, seja para destruí-lo ou ser destruído por ele, seja para trocar com esse outro corpo ações e paixões, seja para compor com ele um corpo mais potente (*Ibidem*: 43).

O contágio – zona de relação entre os humanos e não humanos – tem a ver com um jogo de partes heterogêneas: “... por exemplo, um homem, um animal e uma bactéria, um vírus, uma molécula, um microrganismo” (*Ibidem*: 23). O contágio é uma combinação inter-reinos que apresenta de que maneira a vida procede contra si mesma e apenas contra si mesma. O contágio é uma combinação multiespécie ou mesmo um povoamento animal e propagação desse povoamento animal do humano. Os contágios, podemos dizer, são os modos pelos quais os organismos se entretecem. Nesse sentido, todo encontro é um encontro de contágio mútuo, ou seja, de afecções durante as quais os organismos relacionados “vazam” um no outro: o salmão com o urso pardo, a vespa com a orquídea, o bebê com a amamentadora, a aranha com a mosca.

O que seria de nós sem as bactérias, mais numerosas que as células individuais do corpo humano onde vivem e que atravessam cada um de seus poros e dobras? (Damásio, 2018: 159). Esses tipos de “contágios” ocorrem, portanto, no sentido de manter em movimento o processo generativo da vida: embora o salmão morra ao encontrar, contagiar e ser contagiado pelo urso, sempre há fluxo de energia vital. Por outro lado, no contexto da *xawara*, seja das queimadas ou da Covid-19, o contágio se dá no sentido de devastar as possibilidades de qualquer “habitar”, qualquer composição ou movimento que não seja o do próprio vírus, pairando à deriva sobre hectares e hectares de folhas e caminhos em cinzas.

Fazer composição, por sua vez, é traçar um plano em que dançam elementos e materiais que apenas se distinguem pelas suas velocidades de conexões e relações de movimento. Ela vai além da simples questão da organização e abraça as teias de movimento-reposo e velocidade-lentidão. Assim, o fracasso das conexões se dá apenas aos elementos e materiais que não chegam a tempo na composição, sendo que os próprios fracassos fazem parte do plano (*Ibidem*: 41).

A rua compõe-se com o cavalo, como o rato que agoniza compõe-se com o ar, e o bicho e a lua cheia se compõem juntos. [...] O clima, o vento, a estação, a hora não são de uma natureza diferente das coisas, dos bichos ou das pessoas que os povoam, os seguem, dormem neles ou neles acordam. [...] as relações, as determinações espaço-temporais não são predicadas da coisa, mas dimensões de multiplicidades (*Ibidem*: 50).

O devir-onça não diz respeito a imitar as onças que tiveram suas patas queimadas e seus caminhos em cinzas, nem mesmo sentir piedade por elas. O devir-onça é uma composição de afetos e velocidades que fazem os humanos, sobretudo indigenistas e militantes, misturarem-se com as onças. Seria desnecessário dizer que os indígenas devem realizar um devir-onça porque já vivem em perpétuo devir. Conforme Viveiros de Castro (2011: 261): “um povo indígena é uma multiplicidade viva, em perpétuo devir, em perpétua divisão, recombinação, diferenciação”. Poderíamos objetar que todas as sociedades são multiplicidades vivas em devir, já que todas são costuradas pelos encontros que as atravessam. Em certo sentido, é uma objeção válida. Porém, as composições diferem radicalmente em ambos os casos, assim como as ontologias e as maneiras do “habitar” que as contextualizam.

Da perspectiva do garimpeiro, do ruralista e dos outros corsários do desenvolvimento-lucro a qualquer preço, a terra é vista como um espaço para se ocupar, algo que se dá pronto, exterior ao ocupante, mero substrato material que espera a chegada do colonizador para que se abra ao extrativismo. Nessa perspectiva, organismo e meio são entendidos como fundamentalmente antitéticos, em uma pretensa relação de superestrutura (cultural e técnica) e infraestrutura (natural e bruta). Por outro lado, conforme vimos, a profecia Yanomami a respeito do fim do mundo chama atenção para o fato de que a terra não é apenas um espaço dado *a priori*, mas sim um lugar múltiplice, que se abre de diversas maneiras, em contínua composição e recombinação, dependendo dos encontros a cada instante. Floresta e habitante não formam realidades opostas, ambos (organismo e meio) emergem juntos como fontes vitais mútuas que se dissolvem uma na outra: ao seguir as trilhas e andar atento e repetidamente pela mata, um Yanomami se abre e se dissolve em floresta; ao se revelar aos olhos do pequeno futuro xamã, tomado pela mão pelos *xapiripë* (espíritos), a floresta se abre e se dissolve em Yanomami. Sobre as palavras de *Omama* acerca da floresta, Kopenawa declara:

Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa (Kopenawa; Albert, 2010: 76).

Além do pensamento sobre o devir-onça, pensamos que o homem branco, do qual fala Kopenawa, deve se arriscar num devir-índio. A indianidade, como sugere Viveiros de Castro (2011: 265), não deve ser relegada como memória do passado, mas como projeto de futuro. Isso não significa necessariamente um êxodo urbano ou uma mimese das práticas dos vários povos indígenas. Em vez disso, remete a um refinamento atencional a respeito do que é “habitar” e das linhas que traçamos ao fazê-lo. Chamamos atenção para uma perspectiva verdadeiramente ecológica, em que estão compassados corpo e meio como única e indissociável realidade: patas, terras, pulmões e ares em perpétua união (até que o céu finalmente caia).

## Referências

94

ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; JÚNIOR, Nelson. A Agricultura de Corte e Queima: um sistema em transformação. *Ciências Humanas*, Belém, v. 3, n. 2, p. 153-174, mai. - ago. 2008.

BBC. 23 de setembro de 2020. **Amazônia: agricultores causam maioria das queimadas, e não índios e caboclos, diz cientista Carlos Nobre**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-54259838>. Acesso em: 30 de outubro de 2020. (esse n tem como tirar, visto que é entrevista)

BRASIL DE FATO. 8 de outubro de 2020. **Nem caboclos, nem indígenas: desmatamento e grilagem queimam a Amazônia, diz estudo**. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/10/08/nem-caboclos-nem-indigenas-desmatamento-e-grilagem-queimam-a-amazonia-diz-estudo>. Acesso em: 30 de outubro de 2020. (<https://drive.google.com/drive/folders/1ySvdwMbeUoUoSghd6hGNazIIBUccTbWH>)

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado**. *Prisma Jurídico* v. 10, n. 2, 257-268, jul./dez. 2011. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/271267043\\_A\\_indianidade\\_e\\_um\\_projeto\\_de\\_futuro\\_nao\\_uma\\_memoria\\_do\\_passado\\_Entrevista\\_com\\_Eduardo\\_Viveiros\\_de\\_Castro](https://www.researchgate.net/publication/271267043_A_indianidade_e_um_projeto_de_futuro_nao_uma_memoria_do_passado_Entrevista_com_Eduardo_Viveiros_de_Castro). Acesso em: 30 de outubro de 2020.



Correio Brasiliense. 16 de setembro. **Queimadas destroem 85% de parque que abriga maior refúgio de onças-pintadas no mundo**. Disponível em: <https://www.correiobrasiliense.com.br/forcabrasilia/2020/09/4875792-queimadas-destroem-85-de-parque-que-abriga-maior-refugio-de-oncas-pintadas-no-mundo.html>. Acesso em: 30 de outubro de 2020.

Damásio, António. **A Estranha Ordem das Coisas: As Origens Biológicas da Cultura**. tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Volume 1. São Paulo: Editora 34, 1997.

Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Volume 4. São Paulo: Editora 34, 1997.

FAGUNDES, Guilherme. **Fogos Gerais: Transformações Tecnopolíticas na Conservação do Cerrado**. 2019. 444 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

Gazeta do Povo. 17 de setembro de 2020. **Bolsonaro, sobre preservação ambiental: “Brasil está de parabéns”**. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/republica/breves/brasil-esta-de-parabens-diz-bolsonaro-sobre-preservacao-do-meio-ambiente/>. Acesso em: 30 de outubro de 2020. (n tem como tirar, visto que é sobre a fala do Bolsonaro)

GOV/BR. 18 de setembro de 2020. **Discurso do Presidente da República, Jair Bolsonaro, durante a Cerimônia de Ato de homenagem do Agronegócio ao Presidente da República -Sinop/MT**. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2020/discurso200c-200cdo200c-200cpresidente200c-200cda200c-200crepublica-200c-200cjair200c-200cbolsonaro-200c-200cdurante200c-200ca200c-200c200ccerimonia200c-200cde200c-200c-ato200c-200cde200c-200chomenagem200c-200cdo200c-200cagronegocio200c-200cao200c>. Acesso em: 30 de outubro de 2020.

GOV/BR. 22 de setembro de 2020. **Discurso do Presidente da República, Jair Bolsonaro, na abertura da 75ª Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU)**. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2020/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-na-abertura-da-75a-assembleia-geral-da-organizacao-das-nacoes-unidas-onu>. Acesso em: 30 de outubro de 2020.

G1/Globo. 18 de setembro de 2020. **Nuvem de fumaça provocada por queimadas no Pantanal chega ao céu de São Paulo**. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2020/09/18/nuvem-de-fumaca-provocada-por-queimadas-no-pantanal-chega-ao-ceu-de-sao-paulo.ghtml>. Acesso em: 30 de outubro de 2020. (A única fonte que tem é imanejável. Ideia: usar a imagem/fonte da imagem da matéria).

G1/Globo. 6 de outubro de 2020. **Onda de calor continua e Inmet alerta para risco de morte em parte do Brasil**. Disponível em: <https://g1.globo.com>

com/natureza/noticia/2020/10/06/onda-de-calor-continua-e-inmet-alerta-para-risco-de-morte-em-parte-do-brasil.ghtml. Acesso em: 30 de outubro de 2020. (Dados inacessíveis; o Inmet só disponibiliza as imagens de satélite do mês atual)

Ingold, Timothy. **The Life of Lines: A World Without Objects**. Nova Iorque: Taylor and Francis Books, 2015.

Ingold, Timothy. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. Londres/Nova Iorque: *Taylor and Francis Books*, 2000.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Leonel, Mauro. **O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura**. *Estud. av.*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 231-250, Dec. 2000. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142000000300019](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142000000300019). Acesso em: 30 de outubro de 2020.

O Globo. 7 de outubro de 2020. **Mundo registra o setembro mais quente da História em 2020, diz centro europeu**. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/mundo-registra-setembro-mais-quente-da-historia-em-2020-diz-centro-europeu-24680219>. Acesso em: 30 de outubro de 2020.

Rede Pró-YY. **Covid-19 na Terra Indígena Yanomami**. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CFwzfpxlz6Y/?igshid=4us5iyqbcid2>. Acesso em: 30 de outubro de 2020.

TSING, Anna. **Viver nas Ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

Varela, Francisco; Thompson, Evan; Rosch, Eleanor. **The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience**. Estados Unidos: Massachusetts Institute of Technology Press, 1993 [1991].

ZARIN, Daniel; DAVIDSON, Eric; BRONDIZIO, Eduardo; VIEIRA, Ima; TatianaSÁ; FELDPAUSCH, Ted; SCHUUR, Edward; MESQUITA, Rita; MORAN, Emilio; DELAMONICA, Patricia; DUCEY, Mark; HURTT, George; SALIMON, Cleber; DENICH, Manfred. Legacy of fire slows carbon accumulation in Amazonian forest regrowth. **Frontiers in Ecology and Environment**, v. 3, p. 365-369, 2005.

## Dizer não ao poder: Foucault, an-arqueologia, neoliberalismo

Nildo Avelino<sup>1</sup>

ORCID - 0000-0002-7004-6595

**Resumo:** O artigo aborda a crítica de Michel Foucault ao neoliberalismo, situando-a no projeto mais amplo da sua “ontologia histórica do presente” para enfatizar a importância que a dimensão ontológica da reflexão neoliberal assume na análise. A partir de algumas formas da resistência descritas pelo filósofo, busca mostrar, em seguida, como a prática an-arqueológica desenha um movimento subjetivo contrário à subjetividade neoliberal. O artigo conclui apresentando a an-arqueologia como resistência possível e necessária ao neoliberalismo.

97

**Palavras-chave:** Foucault. neoliberalismo. an-arqueologia. resistências.

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Sociais (Política) pela PUC-SP, professor no Departamento de Ciências Sociais da UFPB, coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas Anarquistas (GEPAn/CNPQ), pesquisador no Centre Max Weber (CNRS/França).

## To say no to the power: Foucault, an-anarchaeology, neoliberalism

**Abstract:** The paper investigates Michel Foucault's critique of neoliberalism, placing it in the broader project of his "historical ontology of the present" to emphasize the importance that the ontological dimension of neoliberal reflection assumes in the analysis. From some forms of resistance described by the philosopher, it seeks to show, then, how an-archaeological practice draws a subjective movement contrary to neoliberal subjectivity. The article concludes by presenting an-archaeology as a possible and necessary resistance to neoliberalism.

98

---

**Keywords:** Foucault. neoliberalism. an-archaeology. resistances.

## Decir no al poder: Foucault, an-arqueología, neoliberalismo

**Resumen:** El artículo aborda la crítica del neoliberalismo de Michel Foucault, poniéndola en el proyecto más amplio de su “ontología histórica del presente” para enfatizar la importancia que la dimensión ontológica de la reflexión neoliberal asume en el análisis. A partir de algunas formas de resistencia descritas por el filósofo, busca mostrar, en seguida, cómo la práctica anarqueológica diseña un movimiento subjetivo contrario a la subjetividad neoliberal. El artículo concluye presentando la an-arqueología como una posible y necesaria resistencia al neoliberalismo.

99

---

**Palabras clave:** Foucault. neoliberalismo. an-arqueología. resistencias.

## Introdução

Foi durante o curso proferido no Collège de France, em 1980, *Do governo dos vivos*, que Michel Foucault mencionou pela primeira o neologismo an-arqueologia: um jogo de palavras entre anarquia, arqueologia e genealogia, elaborado com o intuito de aproximar sua *démarche* filosófica da crítica anarquista ao poder. Não foi a primeira vez que Foucault se referiu ao anarquismo; já o havia feito em outras ocasiões (cf. VACCARO, 1995), porém, sempre se esquivando e evitando ser rotulado<sup>2</sup>. Contudo, com a anarqueologia, Foucault parece, finalmente, admitir certa proximidade entre o anarquismo e seu projeto investigativo. Significativamente, fez isso em curso destinado a pensar o governo dos indivíduos pela verdade por meio da subjetividade, isto é, o governo exercido por meio das verdades que o indivíduo estabelece sobre si mesmo. Por que Foucault teria realizado essa aproximação deliberada com o anarquismo, por meio dessa que é considerada a inovação metodológica mais importante, introduzida no curso de 1980: a an-arqueologia? (cf. AVELINO, 2010; HOLLIN, 2016).

Não é fácil encontrar uma resposta. Os estudos foucaultianos pouco ou nada disseram sobre a an-arqueologia, e os comentadores de Foucault frequentemente se limitaram a associá-la ao “anarquismo epistemológico” de Feyerabend para dissociá-la do “anarquismo político”<sup>3</sup>. O propósito deste artigo não é responder essa questão. Gostaria de propor, entretanto, que seria possível pensar a an-arqueologia, e o efeito que ela produz sobre o sujeito, como uma forma de resistência ao neoliberalismo.

<sup>2</sup> Por exemplo, durante entrevista em 1981, ao ser questionado sobre sua filiação ao anarquismo, Foucault (2001, p. 1486) responde: “Não, eu não me identifico com os anarquistas libertários porque existe certa filosofia libertária que acredita nas necessidades fundamentais do homem. Não sinto vontade, eu me recuso, sobretudo, de ser identificado, de ser localizado pelo poder...”.

<sup>3</sup> É o que parece ter feito Michel Senellart na nota de rodapé destinada a explicar a referência de Foucault a Feyerabend, citando uma entrevista na qual o filósofo austríaco dizia: “Não creio ser anarquista, mesmo tendo escrito um livro anarquista. De modo semelhante, mesmo que eu tenha defendido a epistemologia anarquista, entretanto, não é evidente que goste dela.” (*apud* SENELLART, 2012, p. 88) Mais recentemente, Lorenzini (2020, p. 64) reafirmou que a anarqueologia não está relacionada ao “postulado anárquico”, mas com “o anarquismo epistemológico de Feyerabend”. Contudo, o que os especialistas foucaultianos parecem ignorar é que a postura anárquica de Feyerabend frente à ciência já havia sido sustentada por Bakunin contra a rigidez científica de Marx (BAKUNIN, 1988; COLSON, 2001). De qualquer modo, supor uma prática epistemológica dissociada da política seria dificilmente defensável, especialmente para um autor que, como Foucault (1969, p. 67), não compreende o discurso como um conjunto de signos, “mas como práticas que formam sistematicamente os objetos dos quais eles falam.”

Existe na prática an-arqueológica um tipo de injunção subjetiva completamente oposta daquela que havia sido encontrada por Foucault no neoliberalismo. Após analisar como a economia política teria sido transformada em regime de verdade pelo liberalismo e neoliberalismo nos cursos de 1978-1979, em seguida, no curso de 1980, Foucault procurou mostrar que são as verdades do poder que, ao assumirem a forma da subjetividade dos indivíduos, tornam o poder poderoso; na verdade do poder se encontra a força do poder. Assim, toda vez que se pensa contra o poder, sem antes recusar suas verdades, arrisca-se sempre a pensar com o poder. Por isso, a an-arqueologia foi definida como atitude teórico-prática de não aceitação das verdades do poder.

Uma breve comparação entre a an-arqueologia e a conferência proferida por Foucault, em 1978, na Sociedade Francesa de Filosofia, intitulada *O que é a crítica?*, permitirá justapor a atitude an-arqueológica com a atitude crítica, evidenciando sua relevância. Ambas, an-arqueologia e crítica, foram definidas como práticas não epistemológicas. Para Foucault, a crítica não é feita dos famosos prolegômenos que definem a crítica kantiana. Ao contrário, é uma decisão ética de não ser governado de tal modo [*l'art de n'être pas tellement gouverné*]. Consequentemente, crítica e governo não podem ser dissociados. A crítica teria para o governo a mesma função que a resistência tem para o poder: a crítica é o interlocutor irreduzível do governo. Então, segundo a famosa expressão de Foucault, “há poder sem resistência”, logo, não haveria governo sem crítica. Ao longo da história, diz Foucault, a crítica se colocou face ao governo, como parceiro e adversário, simultaneamente, buscando recusá-lo, limitá-lo, escapar dele ou simplesmente transformá-lo. De tal modo que, se o governo é uma prática social que busca assujeitar os indivíduos por meio de poderes que vão controlá-lo na sua própria subjetividade, então, a crítica será a atitude que vai questionar a verdade com seus efeitos de poder, e questionar o poder com seus discursos de verdade. E nesse momento Foucault inverte a famosa expressão de Etienne de La Boétie, para afirmar que a crítica é “a arte da inservidão voluntária e da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 1978, p. 39).

Esse movimento da crítica, descrito na conferência de 1978, é muito próximo da anarqueologia esboçada por Foucault em 1980. Na anarqueologia, a posição do sujeito foi revertida de um ato voluntário para um ato involuntário, isto é, de um ato de aceitação do poder para um ato de não aceitação do poder (cf.

FOUCAULT, 2012). Do mesmo modo, na definição da crítica em 1978, a posição do sujeito foi também revertida da servidão para inservidão, da docilidade para indocilidade. Existe, portanto, certa semelhança entre as duas atitudes, afinal, se está diante da mesma posição ética, não epistemológica, não teórica, contra o poder. Mas há algo que as diferencia: a crítica está relacionada com o nexos “poder-saber”; já o nexos da anarqueologia é o “governo-subjetividade”.

Significa, portanto, que existe no intervalo, que vai de 1978 a 1980, um deslocamento da análise que leva do tema poder-saber para o tema governo-subjetividade. Mas, além disso, há também nesse intervalo, precisamente, a análise do neoliberalismo, ou seja, entre a definição da crítica como inservidão voluntária e indocilidade refletida, em 1978, e a definição da anarqueologia como atitude de não aceitação do poder, em 1980, encontra-se, no ano de 1979, a definição do sujeito neoliberal como sujeito eminentemente governável, cujo comportamento se encontra na exata contramão do tipo de prática descrita tanto na crítica, quanto na anarqueologia.

Tudo acontece como se Foucault, após ter se deparado com o tipo de subjetividade do neoliberalismo, tenha se esforçado por formular uma posição ética contrária. Por isso, minha proposição é que, para fazer frente ao tipo de poder neoliberal, poder cuja especificidade está em governar os indivíduos pela verdade sob a forma da subjetividade, Foucault pensou a anarqueologia como uma atitude ética de não aceitação do poder. Assim, seria possível, a meu ver, apresentar a anarqueologia como uma forma específica de resistência ao neoliberalismo.

Neste artigo, abordo inicialmente a crítica de Foucault ao neoliberalismo, procurando enfatizar a dimensão ontológica na reflexão neoliberal, para, em seguida, tentar mostrar como a prática anarqueológica descreve um movimento subjetivo totalmente contrário ao do sujeito neoliberal. O artigo concluí apresentando a anarqueologia como resistência possível e necessária ao neoliberalismo.

## **Ontologia neoliberal**

Foucault está entre os grandes pensadores do século XX que foram pioneiros ao buscar conceituar e compreender a ascensão do neoliberalismo na Europa e EUA. Cerca de uma década antes da análise de Foucault, Raymond Aron, liberal e proeminente figura da intelectualidade francesa, ele também professor no



Collège de France, criticava, talvez pela primeira vez, a concepção de liberdade excessivamente individualista do seu colega da Mont Pelèrin Society, Hayek (ARON, 1961; GANE, 2016), bem como o fatalismo contido na ideia de que há um “caminho para a servidão” em toda forma de intervencionismo, seja socialista, fascista ou welfarista. Para Aron, essa ideia era uma espécie de “marxismo invertido”:

Descartemos imediatamente a filosofia da História [de Hayek] que, à maneira da filosofia marxista, anuncia a fatalidade da rota da servidão, porém, fundando essa fatalidade não sobre as contradições irreduzíveis de um regime de propriedade privada e de concorrência, mas sobre as ideias falsas e o desprezo dos valores liberais disseminados pelos pensadores socialistas. (ARON, [1965]1998, p. 119)

Outro intelectual proeminente da época foi Pierre Rosanvallon que, diferente de Aron, fazia parte da chamada *deuxième gauche* francesa, movimento que reunia intelectuais, jornalistas e sindicalistas contrários a *première gauche* ligada ao Partido Comunista francês. Rosanvallon publica seu livro intitulado *Capitalismo utópico* (depois reeditado com o título *O liberalismo econômico*) em 1979, mesmo ano em que Foucault leciona seu curso *Nascimento da biopolítica*, abordando o neoliberalismo. Embora Foucault mencione o livro de Rosanvallon de forma elogiosa, as diferenças de perspectivas entre os dois são bem claras. Para Rosanvallon, o liberalismo econômico produz uma despolitização da sociedade quando subtrai do liberalismo político, com sua ideia de contrato social, a tarefa de regular a sociedade, transferindo essa regulação para a economia de mercado. Rosanvallon percebe nessa transferência “uma recusa global da política”: não é mais a política, não é mais o direito que governa a sociedade, mas é o mercado que serve de “modelo político” para o social. Daí a expressão “sociedade de mercado” que, na perspectiva de Rosanvallon, é uma sociedade esvaziada da política. Com isso, o liberalismo econômico se torna uma espécie de “projeto utópico” para a superação do liberalismo político (ROSANVALLON, [1979]1989).

Foucault foi bastante próximo de Rosanvallon e também da *deuxième gauche*. Contudo, os resultados de sua análise são bastante diferentes, para não dizer opostos. Para Foucault, ao contrário de despolitizar a sociedade, o liberalismo e o neoliberalismo constituem por si mesmos uma outra forma de politização. Foucault não percebe o neoliberalismo como uma teoria econômica, mas como

uma maneira de governar os indivíduos, uma arte de governar dotada de certa racionalidade política específica que se consolidou no imediato pós-Segunda Guerra Mundial. Segundo Stephen Sawyer e Daniel Steinmetz-Jenkins (2019, p. xii, nota 20), o desacordo entre eles a respeito do neoliberalismo teria feito Foucault declarar, durante um seminário, que “se Rosanvallon estava certo, então ele estaria necessariamente errado.”

Porém, aquilo que marca a diferença e a singularidade da análise foucaultiana é sua ênfase na dimensão ontológica do neoliberalismo. Foi uma análise que surpreendeu parte da intelectualidade francesa e confundiu até mesmo os comentadores mais fiéis de Foucault. Por exemplo, durante um debate com Elisabeth Roudinesco, publicado no *Le Monde* em 2015, o historiador Marcel Gauchet declarava que “mesmo os discípulos mais zelosos de Foucault tiveram que reconhecer, não sem embaraço, que ele sentiu afinidade com o *tournant* neoliberal que estava se produzindo.” (GAUCHET; ROUDINESCO, 2015). E, poucos anos antes, um grupo de especialistas na obra de Foucault publicava um dossiê na prestigiosa revista da Sciences Po, dedicado a discutir a análise do filósofo sobre o neoliberalismo, afirmando na apresentação: “Foucault, embora atribuindo muito às virtudes críticas do liberalismo, mantém uma interrogação que aparece pelo menos duas vezes no curso sobre suas virtudes propriamente ‘liberadoras’. [...] Mas, para além dessa ambiguidade, que deixa em aberto o sentido do liberalismo, o fato é que sua determinação mais recorrente no curso é aquela de um questionamento crítico” (GROS; LORENZINI; REVEL; SFORZINI, 2013: 8-9).

O equívoco dessa análise está em não ter percebido que o tema do neoliberalismo integra o projeto foucaultiano de “uma ontologia histórica de nós mesmos” e que consiste em “fazer a análise de nós mesmos como seres historicamente determinados” (FOUCAULT, 1994, p. 572) Como se sabe, o projeto assume uma divisão meramente cronológica, por meio da qual Foucault (2008, pp. 5-7) explicou seu trabalho de conjunto, dividindo-o em três eixos por meio dos quais o filósofo buscou estudar: as matrizes do conhecimento com seus regimes de verdade; as normas de comportamento com suas técnicas de poder; os modos de ser com suas técnicas de si – portanto, a arqueologia, a genealogia e a ética. Na experiência da loucura, por exemplo, Foucault buscou descrever as formas do saber médico e psiquiátrico; as normas de comportamento com suas técnicas de poder sobre o louco; e os modos de ser em relação à loucura. A mesma

perspectiva foi utilizada para a experiência da criminalidade, da sexualidade e, esse é meu argumento, para a experiência liberal e neoliberal.

Foi dessa maneira que, *grosso modo*, Foucault estudou os mecanismos de poder dos dispositivos de segurança e o desenvolvimento das técnicas de poder da pastoral cristã e da razão de Estado, no curso de 1978. No ano seguinte, o foco foi dado, sobretudo, aos regimes de verdade e aos modos de ser do neoliberalismo, isto é, suas figuras subjetivas. Existe, portanto, entre um curso e outro, mudança no foco da análise: da abordagem da realidade técnica do exercício do poder a uma abordagem sobre as racionalidades do poder. O propósito desse deslocamento foi, a meu ver, perceber no liberalismo e neoliberalismo os tipos de racionalidade governamentais utilizados para a conduzir a conduta dos indivíduos, ou seja, perceber os efeitos do poder neoliberal não sobre as instituições, não sobre o Estado, não sobre a sociedade (como era o propósito de Rosanvallon), mas na própria subjetividade dos indivíduos. Portanto, as artes de governar, a racionalidade política, ou aquilo que Foucault chama de instância reflexiva das práticas governamentais, permitem perceber de que maneira o poder neoliberal produz seus efeitos sobre a subjetividade.

Inserida no projeto mais amplo de uma “ontologia histórica de nós mesmos”, a análise do neoliberalismo assume o propósito de perceber não a maneira como o poder neoliberal reprime e diz ‘não’, mas, ao contrário, perceber as maneiras pelas quais os indivíduos são conduzidos a dizer ‘sim’ ao poder; perceber os modos como os indivíduos aceitam as formas do exercício daquele e fazem de si mesmos o suporte da sua política. Portanto, em vez de denunciar a dominação política ou a exploração econômica neoliberal, como era costume na época de Foucault, melhor seria tentar assimilar sua configuração em termos de racionalidade para, precisamente, revelar de que modo os princípios do neoliberalismo, que são sempre positivos e valorativos, organizam a percepção dos sujeitos, sua visão de mundo e o seu modo de ser no mundo.

Assim, Foucault teria utilizado para analisar o liberalismo e o neoliberalismo o mesmo tipo de abordagem empregado na análise da sexualidade: ambos foram tratados como “acontecimentos discursivos”, como realidades discursivas que só ganham existência a partir do sujeito de suas práticas. Então, em vez de pensar o neoliberalismo como uma realidade já dada, Foucault o percebeu como uma formação discursiva por meio de regimes de verdade para mostrar

que, sendo o neoliberalismo, como a sexualidade, parte indissociável daquilo que somos, fazemos e pensamos, a tarefa mais importante seria investigar como seus discursos determinam nossa subjetividade para, só então, ser possível lutar contra seus controles.

Em vez de denunciar a maldade oculta ou elogiar a suavidade da política neoliberal, perceber quais foram às condições de possibilidade que permitiram as verdades do neoliberalismo exercer uma força de determinação sobre a subjetividade dos indivíduos. Aqui está a importância em estudar as formas da sua racionalidade governamental, porque só elas tornam possível revelar a dimensão ontológica do poder neoliberal. Foi o que Foucault buscou fazer, e um dos grandes momentos da sua abordagem diz respeito à análise da figura subjetiva mais importante do neoliberalismo, o chamado *homo oeconomicus*.

*Homo oeconomicus* é um paradigma conceitual da economia que serviu para representar o indivíduo que realiza unicamente comportamentos econômicos; o indivíduo que age buscando sempre os melhores meios para conseguir as maiores vantagens (cf. DEMEULENAERE, 2003). Para os economistas clássicos e neoclássicos, como Adam Smith, David Hume, Stuart Mill, o *homo oeconomicus* dividia o mesmo espaço com outras figuras tais como o *homo politicus*, o *homo juridicus* e o *homo penalis*. Pareto (1996, p. 41), a quem se atribui a paternidade do termo, dizia que “O mesmo homem que considero como *homo oeconomicus* para um estudo econômico, posso considerá-lo como *homo ethicus* para um estudo moral, como *homo religiosus* para um estudo religioso etc. [...]; o homem real compreende o *homo oeconomicus*, o *homo ethicus*, o *homo religiosus* etc.”

Contudo, a partir do neoliberalismo, o comportamento do *homo oeconomicus* será sobreposto ao de todos esses tipos conceituais. Walter Eucken, por exemplo, afirma que todo indivíduo sempre age subjetivamente segundo os princípios da economia. Consequentemente, é o próprio *homo sapiens* que age sempre e em todo lugar como *homo oeconomicus*. Existe constância e diversidade do comportamento econômico em relação ao comportamento humano em geral. Do camponês da Roma Imperial às tribos da Nova Guiné, todo indivíduo se conforma ao princípio da economia:

Podem facilmente multiplicar-se os exemplos. Do santo, que vive no deserto e se abastece de gafanhotos e mel selvagem de acordo com o princípio de economia, até à criança que – obedecendo em larga medida ao pensamento mágico – age de acordo com o mesmo

princípio. O qual não se deve confundir com a aspiração ao ganho máximo ou com os “princípios capitalistas”. O planejar e o agir com base no princípio de economia também não se limita a ser uma característica do “agente econômico”, ainda menos do agente econômico da idade moderna euro-americana. “É uma máxima do comportamento racional, em geral.” (EUCKEN, 1998, p. 338)

Mas caberá a Mises a transformação radical do *homo oeconomicus* em *homo agens*, conferindo ao comportamento do agente econômico um nível de generalização ainda maior. Para Mises, os economistas clássicos não lidaram com homens reais, mas com um tipo ideal, um ser fictício e hipotético, pois não perceberam que o homem real não é exclusivamente motivado pelo desejo de lucro e que a distinção entre comportamento econômico e não-econômico na ação humana é insustentável. Assim, em vez de limitar a ação do agente econômico ao “homúnculo” da economia clássica, Mises afirmará que toda ação do agente homem é uma ação econômica. Sendo a ação sempre “motivada pelo desejo de suprimir um determinado desconforto”, então, diz Mises, seria:

O conselho de um médico, o ensinamento de um professor, o recital de um artista e outros muitos serviços pessoais são objeto de estudo econômico tanto quanto o desenho de um arquiteto para construir um edifício, a fórmula de um cientista usada na produção de um composto químico ou a contribuição de um autor para a publicação de um livro. (MISES, 2010, pp. 287, 288)

Porém, a contribuição fundamental de Mises para a generalização da ação econômica para todo comportamento humano está no fato dele ter assimilado ação e especulação: todo agente humano se defronta sempre com incertezas sobre as quais é levado a ajustar suas ações, o que faz dele um especulador, logo: “Toda ação é uma especulação.” (*Idem*, p. 147) Contudo, a natureza especuladora de toda ação humana ganha intensidade no modelo da empresa: se o “especulador individual age com o propósito de diminuir ao máximo possível o seu desconforto” (*Idem*, p. 307), então, diz Mises, “Numa economia real, todo ator é sempre um empresário e um especulador” (*Idem*, p. 309): “O empresário, como todo agente homem, é sempre um especulador. Lida com situações futuras e incertas. Seu sucesso ou fracasso dependem da acuidade com que antecipa a ocorrência de eventos incertos. Se falhar no seu julgamento do que deverá ocorrer, está condenado ao fracasso.” (*Idem*, p. 350)

Daí a razão de os neoliberais buscarem sobrepor o modelo da empresa capitalista a toda sociedade: uma vez que não há comportamento humano que não seja um comportamento econômico, logo, toda a sociedade se assemelhará a uma grande empresa, e os indivíduos a empresários. O modelo da empresa será, portanto, utilizado para regular todas as relações sociais. A esse modelo o neoliberalismo americano dará um desenvolvimento importante com a teoria do capital humano. *Grosso modo*, o raciocínio é o seguinte: se cada indivíduo é empresário nessa enorme empresa chamada sociedade, então, cada um dos seus gestos deverá ser visto como investimento em capital. “Escolaridade, um curso de computação, despesas com cuidados médicos, aulas sobre as virtudes da pontualidade e da honestidade, são também um capital na medida em que melhora a saúde, aumenta os ganhos ou agrega conhecimento à apreciação pessoal [...]. Contudo, não é capital físico ou financeiro, mas humano, porque não é possível separar uma pessoa dos seus conhecimentos, habilidades, saúde ou valores” (BECKER, 1993, p. 16).

Foi essa ideia de um comportamento econômico empresarial generalizado, e de um ininterrupto investimento de capital sobre si mesmo, o que permitiu ao neoliberalismo tornar o cálculo econômico uma panaceia e fazer dele a bússola exclusiva de toda ação humana: o cálculo econômico foi promovido à forma de pensar por excelência. Von Mises (2010, p. 283) chegou a dizer que a civilização é tão inseparável do cálculo econômico que “Pereceria se tivesse que renunciar a essa preciosa ferramenta intelectual da ação”. Gary Becker (1996) chegou a propor uma “tabela contábil das preferências” para estudar o comportamento humano de maneira mais exata. Ao fim, tem-se a imagem da sociedade como uma grande empresa onde cada membro é o empresário-acionista a procura de novos investimentos para aumentar seu capital humano. O agente humano do neoliberalismo é como a personagem de Kafka: criaturas arrancadas de uma existência plenamente humana para se tornarem realizações de cálculos econômicos, tal como o porteiro da lei da novela kafkiana.

Em todo caso, um dos méritos da análise sobre a dimensão ontológica do neoliberalismo é que ela permite mensurar seus efeitos sobre a subjetividade dos indivíduos. Ao reduzir todo pensamento e todas as formas do pensar ao cálculo econômico, o neoliberalismo fez a razão e o pensamento assumirem um valor unicamente operacional. Com isso, os conceitos, que desde os gregos sempre foram ferramentas para a criação, tornam-se mecanismos otimizados, engrenagens

racionalizadoras do trabalho intelectual. Ao assimilar o próprio pensamento aos níveis dos processos da economia de mercado, o neoliberalismo subtrai do pensamento sua capacidade de compreensão dos objetivos, tornando-o apenas um meio para alcançar objetivos que se tornarão obscuros e que escaparão à compreensão do sujeito. Quanto mais o pensamento se automatiza, mais é instrumentalizado pelo cálculo econômico e mais é esvaziado dos afetos, das emoções, das paixões. Esse processo, que foi descrito por Horkheimer (2015) como “eclipse da razão”, o neoliberalismo o promoveu à enésima potência.

### **As maneiras de ser da resistência**

Entre as preciosas lições de Michel Foucault, encontra-se a que nos ensina a desconfiar do discurso que deixa de fora da sua crítica o exercício do poder. Não porque o poder seja o mal a ser combatido, mas porque as relações de poder atravessam e circulam pelos corpos dos indivíduos. O poder transita pelo discurso, pelo desejo, pelo comportamento, pelos gestos que não são mais do que seus efeitos (FOUCAULT, 2001, p. 228).

*Anatomopoder* altera a materialidade dos corpos em seus mínimos detalhes, atribuindo-lhe ritmos, capacidades, habilidades. *Biopoder* regula as forças vitais de um conjunto vivo, uma população, para majorar suas funções e otimizar seus processos. *Poder pastoral* instaura um processo de subjetivação no qual o indivíduo se constituirá como sujeito da verdade de si mesmo. *Poder governamental* estrutura o campo de ação e de possibilidades dos indivíduos.

Por ter ignorado esses amplos e complexos jogos de poder é que se viu, no Ocidente, filosofias da liberdade darem lugar a grandes formas de dominação: de Rousseau, passando por Hegel e Marx, até Nietzsche, encontram-se filosofias que se autoproclamaram em “oposição essencial ao poder e a seu exercício ilimitado mas que, no entanto, o destino do seu pensamento fez com que, quanto mais ouvidas, mais o poder, mais as instituições foram penetradas por seu pensamento, mais elas serviram para autorizar formas excessivas de poder” (FOUCAULT, 2001, p. 539). Quando convocada para a luta política, a filosofia não percebeu que, embora se declarando pensar contra o poder, pensou com ele; embora dizendo-lhe não, ocupou seu lugar e constituiu a si mesma como “a lei da lei”, como *arché*: o fundamento capaz de conferir *poder* ao poder.



Aqui está uma das razões de Foucault ter se recusado a dar às suas pesquisas o estatuto de um trabalho teórico. Não se trata, diz Foucault (1999, pp. 18-19), de “dar um solo teórico contínuo e sólido a todas as genealogias dispersas – não quero de modo algum lhes dar, lhes sobrepor um tipo de coroamento teórico que as unificaria”. Pelo contrário, Foucault assume a posição do “positivista feliz” (1996, p. 70), do “empirista cego” (2001, p. 404) e do “teórico negativo” (2012, p. 75), e insiste em distinguir claramente sua *démarche* da maneira pela qual a filosofia tem tradicionalmente colocado a questão do poder. Em vez de partir da aceitação tácita dos fundamentos, dos instrumentos e das justificativas dados previamente pela teoria que limitam a afirmação de um discurso crítico, seria partir, invertendo a *démarche* da filosofia política, do enfrentamento sistemático, voluntário, prático e teórico contra o poder (FOUCAULT, 2012, p. 75-76).

Portanto, não são as representações teóricas do poder que servirão de ponto de partida de uma análise, mas o movimento real e empírico para dele se separar, uma atitude teórico-prática que Foucault chamou, deliberadamente, pelo termo *anarqueologia*, procurando amalgamar seu próprio método arqueológico com a atitude anárquica em face do poder. Como se o momento de oposição ao poder, a tomada de decisão da sua não aceitabilidade, permitisse uma análise crítica acerca do sujeito e do conhecimento. Como se sem esse salto inicial para fora das verdades do poder, dos seus princípios e fundamentos, da sua arque, não fosse possível desvincular o sujeito das suas objetivações e representações, da preponderância das estruturas árquicas do pensamento verdadeiro.

A anarqueologia é uma atitude anárquica que arranca o sujeito do solo teórico e dos fundamentos por meio de um agir resolutivo, que produz, por efeito de retorno, uma transmutação concreta do sujeito. Nesse gesto, como sublinhou Schürmann (2013, p. 341), “o pensamento – que é o agir em sentido amplo do termo – aparece flanqueado do agir em sentido estreito como sua condição e sua consequência”. Para Schürmann (2013, p. 344), existe, na inversão da relação entre pensar e agir, um tipo de *imperativo prático*, a partir do qual “um modo de pensar se torna sempre dependente de uma maneira de agir”. É como se, para compreender a pobreza, fosse preciso ser pobre, recusar as imagens que a riqueza fez dela. Compreender o desprendimento requer ser desprendido, recusar os valores que prendem e aprisionam. Do mesmo modo, para compreender o poder é preciso colocar-se do lado da resistência, recusar as representações que o poder faz dele mesmo.



Inspirado em Foucault, Schürmann estabeleceu o comportamento, e o tipo de injunção que ele mantém com o pensamento, como prioridade metódica. “Modificação prática da existência, primeiro, inteligência ‘filosófica’ depois. Apropriação das possibilidades existenciais, primeiro, ontologia existencial depois” (SCHÜRSMANN, 2013, p. 345). É sempre questão de comportamento, diz Schürmann, de um “ou isso ou aquilo” e da sua decisão essencial, que sempre precede, como condição de possibilidade, todas as decisões racionais.

Foucault perseguiu e descreveu com obstinação e admiração a irredutibilidade desses gestos inexplicáveis, que arrancam o indivíduo de si mesmo. Ele os encontrou na vivacidade mortífera da loucura; no ilegalismo popular da plebe sediciosa; no parricídio de Pierre Rivière; no suicídio de Herculine Barbin; na série quase infinita de anormais inscritos sob o signo do onanismo, da histeria, da possessão, da feitiçaria, do monstro moral e político. Mas também entre os prisioneiros escrutinados; os ascetas empedernidos dos primeiros séculos; entre os infames dos arquivos da Bastilha e das *lettres de cachet*; na espiritualidade revolucionária etc.

O que Foucault viu em todas essas figuras sombrias? Certamente, na opacidade de suas existências, percebeu o ponto luminoso do exercício do poder. Mas encontrou também algo de mais precioso: uma “intensidade que as atravessa”, uma impressão que abala todas as fibras, os “excessos”; uma “mistura de obstinação sombria e perfídia”, de “derrota e fúria”; “existências-relâmpagos”, “poemas-vidas”. Foucault buscou mostrar que, embora houvesse, nessas figuras, “em suas desgraças, em suas paixões, em seus amores e ódios, alguma coisa de cinza e de comum” que as destinava “a passar sem deixar rastro”, elas também foram “atravessadas por um certo ardor, animadas por uma violência, uma energia, um excesso na malvadeza, na vilania, na baixeza, na obstinação ou no azar que lhes dava [...] uma espécie de grandeza assustadora ou digna de pena. [...] espécies de partículas dotadas de uma energia tanto maior quanto menores elas são e difíceis de discernir” (FOUCAULT, 2001, p. 240). Do que provém essa energia arrebatadora do sujeito que atravessa existências tão ínfimas? Do seu encontro com o poder:

[...] Sem esse choque, nenhuma palavra estaria lá para nos lembrar do seu trajeto fugidivo. O poder que espiava essas vidas, que as perseguiu, que prestou atenção, ainda que por um instante, às suas queixas e aos seus tumultos, e que as marcou com suas garras, foi ele

que suscitou essas poucas palavras que nos restaram; que se tenha querido se dirigir a ele para denunciar, queixar-se, solicitar, suplicar; ou que ele tenha querido intervir e que tenha, em poucas palavras, julgado e decidido. Todas essas vidas que estavam destinadas a passar por baixo de qualquer discurso e a desaparecer sem jamais terem sido ditas, só puderam deixar seus traços – breves, incisivos, frequentemente enigmáticos – no ponto do seu contato instantâneo com o poder. (FOUCAULT, 2001d, p. 240-241).

Como se o encontro com o poder fosse também o momento fulgurante e o instante mais vívido da existência dos indivíduos. Com efeito, é ali que reside, segundo Foucault, o “ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia; é lá onde elas se chocam contra o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar às suas armadilhas” (FOUCAULT, 2001d, p. 241). Foi o que levou Deleuze (1988, p. 99) a reconhecer a culminância de certo vitalismo no pensamento foucaultiano: a vida, em toda sua intensidade, energia, vigor e vivacidade, estaria nessa capacidade de resistir ao poder. Assim como o *elã vital* de Bergson (2005, p. 107) procede da resistência que a vida experimenta contra a matéria e da força explosiva que ela carrega em si, para Foucault, é na resistência ao poder que se encontra o pouco de ruído e de brilho que a vida mais supérflua é ainda capaz de provocar.

“Varsóvia terá sempre seu gueto sublevado e seus esgotos povoados de insurgentes” (FOUCAULT, 2001, p. 791). Inversão de Hannah Arendt (1998) para quem o ápice do terror do Estado, sua intensidade totalitária, produz a superfluidade do indivíduo. Mas, como mostra Elsa Dorlin no seu trabalho vibrante, os insurretos do Gueto de Varsóvia foram ainda capazes de lutar, senão por suas vidas, ao menos por uma forma digna de morrer. Em vez de se deixarem asfixiar nas câmaras de gás ou permitirem ser executados nos campos de extermínio, escolheram morrer com armas em punho, combatendo. “Poder-se-ia falar de uma *thanatoética*, oposta à biopolítica nazi, [...] um conjunto de práticas que investem a morte como instância restauradora dos valores da vida. [...] Em um jornal clandestino, difundido em abril de 1943, em Varsóvia, pode-se ler: ‘Os judeus combatem. Não por sua vida, pois sua guerra contra os alemães é sem esperança; sua guerra é pelo valor da vida. Não no sentido de salvarem a si mesmos da morte, mas na própria maneira de morrer – morrer como homens e não como vermes.’” (DORLIN, 2017, p. 69)

Inversão também de Camus (1999), que viu na sublevação uma tomada de consciência. Para Foucault (2001d, p. 241), trata-se de um gesto sem explicação, um tipo de “dilaceramento que interrompe o fio da história e suas longas cadeias de razões”, que, escapando às revoluções e sua história “racional e controlável”, habita o “enigma das insurreições”. Foi esse inominável que Foucault (2001, p. 701) assistiu no desenrolar da revolução iraniana: “[...] paradoxo [...]: a população se opõe a um dos regimes mais militarizados do mundo e a mais temível polícia. E isso de mãos nuas, sem recorrer à luta armada e com uma obstinação e coragem que imobilizam o exército nas ruas: pouco a pouco ele se paralisa e hesita disparar”.

Sem explicação e sem porquê, tudo o que se sabe é que as insurreições são “possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder” (FOUCAULT, 1993, p. 91). Em meio a mecanismos de poder infinitos, as resistências são intermináveis. Em uma entrevista surpreendente, concedida em 1978, a Farès Sassine, Foucault (2013) sublinhou a dimensão que torna o poder o campo de imanência das insurreições: trata-se do fato de que, nas sociedades modernas, com seus “aparelhos de Estados, mas também com toda uma série de técnicas para governar as pessoas, com a proliferação dos mecanismos de poder que produzem sua estabilização, sua multiplicação, seu refinamento, encontra-se sempre a tendência de se governar abusivamente. Existe algo nessas sociedades como uma lei de excesso que é interior ao desenvolvimento do poder”.

Mas se é verdade que as sociedades modernas sonham com um poder inescapável, também a luta contra ele ocorre por uma multiplicidade interminável de pontos de resistência pulverizados, móveis e transitórios, que não têm um lugar fixo nem adquirem as formas da grande recusa ou da ruptura radical, mas se disseminam “com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento” (FOUCAULT, 1993, p. 92). Não é questão, portanto, de um face a face entre poder e resistência, e da consequente exclusão de um deles; tampouco trata-se de uma resistência pacífica e não violenta. É algo bem mais complexo, em que, diz Foucault, a resistência figura como condição de existência do poder, mas também,

e simultaneamente, aquilo que se opõe ao seu exercício. De modo que “a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem ser separadas [...]: no coração da relação de poder, provocando-o sem cessar, existe a renitência do querer e a intransitividade da liberdade” (FOUCAULT, 2001, p. 1.057).

E, se acontece de os poderes não serem “absolutamente absolutos”, não é devido às virtudes da democracia, mas a essa posicionalidade recíproca irreduzível. Deve-se ao fato de que “existe, posterior a todas as aceitações e coerções, além das ameaças, das violências e das persuasões, a possibilidade desse momento em que a vida não mais se negocia, em que os poderes nada mais podem, em que, diante dos patíbulos e das metralhadoras, os homens se sublevam” (FOUCAULT, 2001e, p. 791). Daí a necessidade de se espreitar por trás da política para apreender nela esse “movimento irreduzível”, “profundamente ameaçador para qualquer despotismo” e que se manifesta como “aquilo que deve incondicionalmente limitá-la”, isto é, a decisão que consiste em dizer: “‘não obedeco mais’, e que joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco da sua vida” (FOUCAULT, 2001e, p. 793-794).

Foucault percebeu nessa decisão uma “dramaturgia do vivido revolucionário”:

Decidir que se vai morrer quando se faz a revolução não quer dizer simplesmente colocar-se frente a uma metralhadora e esperar que ela dispare. Decidir que se vai morrer, ou que se prefere morrer a continuar, assume certo número de formas. Pode assumir a forma da luta armada ou da guerrilha, do atentado individual, do movimento de massa, de uma manifestação religiosa, da marcha fúnebre etc. Então, se o senhor quiser, é o que eu chamaria de dramaturgia do vivido revolucionário, e é indispensável a se estudar. Ela é absolutamente a expressão dessa espécie de decisão que produz a ruptura das continuidades históricas e que é coração da revolução. (FOUCAULT, 2013).

Uma thanatoética, como dirá Dorlin, que desenha uma espécie de heroísmo negativo, mas que “revela a vontade ardente que um ‘nós’ sobreviva ao horror e à aniquilação, bem como à indiferença obscena do mundo.” (DORLIN, 2017, p. 69) Conhece-se a importância que o tema da dramaturgia revolucionária vai adquirir no final da vida de Foucault. Na abertura do curso de 1983, ele será retomado, com a reflexão kantiana sobre a Revolução Francesa, para deslocar a análise do “drama da Revolução” ao “entusiasmo revolucionário”. A partir disso,

foi possível mostrar que “o importante na Revolução não é, portanto, a própria Revolução, [...] mas o que se passa na cabeça dos que não fazem a Revolução ou que não são, em todo caso, seus atores principais. [...] O significativo é o entusiasmo pela Revolução”. (FOUCAULT, 2008, p. 19).

É o entusiasmo dos espectadores e coadjuvantes o relevante nas revoluções. Ele se manifesta não nos grandes atos revolucionários fundadores e solenes, mas no ímpeto e na energia da vida revolucionária, isto é, nessas diversas maneiras de viver a revolução que constituirão a sua dramaturgia e que não se confundem simplesmente com uma *mise-en-scène*, mas adquirem o valor de uma *alèthurgie*, de um “ato pelo qual o sujeito [...] se manifesta, [...] representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros [...], se constitui e é constituído pelos outros”, como alguém que faz da própria vida o palco visível de uma revolução (FOUCAULT, 2009, p. 4).

O importante na an-arqueologia é que resulta da sua prática uma potencialização ética do sujeito. Se é verdade que dizer não ao poder envolve frequentemente esse gesto dramático profundamente transformador da subjetividade, então, a atitude anarquológica produzirá sobre o indivíduo, como efeito de retorno, uma intensificação ética.

### Algumas considerações finais

Durante muito tempo no Ocidente a liberdade foi percebida como o *télos* da política. Foi a inspiração da Revolução Francesa instilada pelo começo memorável de *O contrato social*: “O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles. Como se deu essa mudança? Ignoro-o. O que pode legitimá-la? Creio poder resolver esta questão.” (ROUSSEAU, 1996, p. 9) “A questão de Jean-Jacques Rousseau”, isto é, “o caminho da liberdade” (CASSIRER, 2003, p. 461), é a questão da política.

Contudo, o advento do neoliberalismo fez da economia de mercado o novo *locus* da liberdade. Somos livres graças a essa liberdade que temos de escolher onde, como e para quem trabalhar; somos livres porque na economia de mercado nenhum indivíduo está preso a nada, nem a ninguém, e porque tudo aquilo que os indivíduos vierem a fazer será medido de acordo com seus méritos e competências, jamais por considerações pessoais. Somos livres, enfim, porque na “[...] fria

racionalidade das relações capitalistas, o sistema valoriza de maneira automática cada indivíduo conforme os serviços que ele presta” (MISES, 2007, p. 32).

O mercado se tornou a matriz da verdadeira liberdade. Seria possível apontar nessa inversão, pelo menos, duas consequências importantes. A primeira é *objetiva*: se a economia de mercado é matriz da verdadeira liberdade, logo, as tradicionais incompatibilidades políticas da liberdade perdem sentido e se torna perfeitamente possível haver liberdade econômica sem liberdade política. Hayek afirmou que se o oposto da democracia é o governo autoritário, aquilo que se opõe ao liberalismo é o governo totalitário. De modo que, diz ele, “Nenhum dos dois sistemas exclui o oposto do outro: a democracia pode exercer poderes totalitários e um governo autoritário pode agir com base em princípios liberais.” (HAYEK, 1983, p. 111)

Foi imbuído dessa lógica que, no começo dos anos 1980, por ocasião de sua estada no Chile de Pinochet para ver de perto seu experimento neoliberal, Hayek respondeu o seguinte ao ser questionado pelo jornal chileno *El Mercurio* sobre a ditadura:

Uma ditadura pode ser um sistema necessário por um período de transição. É possível para um ditador governar em um meio liberal. Como também é possível para uma democracia governar na ausência total de liberalismo. Pessoalmente, eu *prefiro um ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo*. Minha impressão – e isso é válido para toda América do Sul – é que no Chile, por exemplo, estamos testemunhando uma transição de um governo ditatorial para um governo liberal. Mas durante essa transição pode ser necessário o exercício de certos poderes ditatoriais (HAYEK, 1981, grifos meus).

Declaração extraordinária: é preferível uma ditadura que respeite o mercado do que uma democracia que interfira no mercado. Com isso, o neoliberalismo uniu o que toda a história política ocidental sempre separou (liberdade e ditadura) e produziu essa bizarra imagem de um regime híbrido que é ao mesmo tempo ditatorial na política e liberal na economia. Talvez poderíamos dizer, hoje, que essa declaração não teria sido apenas a expressão de uma preferência pessoal, mas sim um programa de governo, uma racionalidade política colocada em prática nos últimos 40 anos e que, em nossos dias, estaria em curso no Brasil e em países como EUA, Turquia, Hungria, Índia, Bolívia, Peru, Chile etc., cujo resultado seria a atual onda mundial de des-democratização. Segundo um estudo recém-divulgado no site Democracy Matrix (<https://www.democracymatrix.com>): existe

atualmente uma ascensão de “regimes híbridos”, combinando as características da democracia e da autocracia ou ditadura.

Depois das ondas democráticas que se espalharam pelo mundo, e que foram descritas pelo cientista político americano Samuel Huntington nos anos 1990, assiste-se agora a um movimento inverso, de refluxo das democracias. Essa ascensão de formas híbridas tem permitido a governos ditatoriais governarem em um contexto de Estado de Direito, de liberalismo, conferindo à preferência pessoal de Hayek uma sombria realidade. Em todo caso, essa bizarrice só foi possível pela inversão neoliberal: se o *locus* da liberdade é o mercado, o indivíduo poderá gozar da sua liberdade econômica mesmo em contexto de ditadura política.

A segunda consequência que gostaria de destacar nessa inversão neoliberal da tradição política possui uma dimensão *subjetiva*: se a economia de mercado é matriz da liberdade, então, para exercê-la, o sujeito deverá unicamente se ajustar às realidades do livre mercado. E a maneira como o neoliberalismo promove esse ajustamento é sobrepondo o princípio do cálculo econômico às emoções e paixões individuais. Uma sobreposição que fará o sujeito agir como uma espécie de “átomo de racionalidade”, respondendo automaticamente às leis e às flutuações do mercado. Será, portanto, um sujeito incapaz de qualquer experiência transformadora de si mesmo.

É um processo que produz a elisão da ética. Com isso, a liberdade, que Hannah Arendt (1997, p. 192) chamou de “*raison d’être* da política”, perde toda sua finalidade política, cultural e, portanto, humana, para se tornar a mera “posição de indivíduos autônomos autogovernados [...] esforçando-se para melhorarem suas vidas por meio das trocas de mercado.” (MIROWSKI, 2009, p. 437). Foi por essa razão que Foucault descreveu o agente do neoliberalismo como sujeito eminentemente governável: sendo incapaz de querer, sendo esvaziado de vontade, torna-se eminentemente sujeito ao governo. O sujeito do neoliberalismo não possui vontade, apenas interesses que operam na ordem da pura racionalidade do cálculo econômico. Logo, suas ações não resultam de uma decisão voluntária, mas do cálculo realizado a partir de uma realidade previamente estruturada pelo ambiente do mercado. Assim, confrontado com essa realidade, o sujeito neoliberal a aceita, conforma-se, ajusta-se. Ser razoável no neoliberalismo é se ajustar à realidade. Então, incapaz de nada querer fora da realidade do mercado, o sujeito neoliberal aceitará tudo, tornando-se altamente governável.



Foi esse modo de ser, de um sujeito em alto grau governável, o que constituiu a condição ontológica para o desenvolvimento do neoliberalismo nas sociedades contemporâneas. Contra ele penso ser possível contrapor a atitude an-arqueológica da não aceitação de todo poder. Contra uma racionalidade que faz o indivíduo tudo aceitar, talvez se possa opor uma atitude ética que torna inaceitável todo e qualquer poder. E a análise foucaultiana nos mostra que, especialmente contra o neoliberalismo, não pode haver resistência possível sem uma intensificação ética do sujeito, sem esse tipo de relação de si consigo proposto pela an-arqueologia.

## Referências

- ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- ARON, Raymond. “La définition libérale de la liberté”. **European Journal of Sociology**, 2(2): 199-218, 1961.
- ARON, Raymond. **Essai sur les libertés**. Paris: Hachette, ([1965]1998).
- AVELINO, Nildo. “Governamentalidade e anarqueologia em Michel Foucault”. **Rev. Bras. Ciências Sociais**, 25(74): 139-195, 2010.
- BAKUNIN, Mikhail. **Deus e o Estado**. São Paulo: Cortez, 1988.
- BECKER, Gary. **Human Capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- BECKER, Gary. **Accounting for Tastes**. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- CASSIRER, Ernst. “A questão de Jean-Jacques Rousseau”. In: QUIRINO, Célia G.; SADEK, Maria T. (Org.). **O pensamento político clássico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- COLSON, Daniel. **Petit lexique philosophique de l’anarchisme. De Proudhon à Deleuze**. Paris: Librairie Générale Française, 2001.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. Claudia S. Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.



DEMEULENAERE, Pierre. **Homo oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme.** Paris: PUF, 2003.

DORLIN, Elsa. **Se défendre. Une philosophie de la violence.** Paris: La Découverte, 2017.

EUCKEN, Walter. **Os Fundamentos da Economia Política.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

FOUCAULT, Michel. **L'Archéologie du savoir.** Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]". **Bulletin de la Société française de philosophie**, 82(2): 35-63, 1978.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, v. 1: A vontade de saber.** 11. ed., trad. Maria Th. da C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, tome II: 1976-1988.** Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983.** Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984.** Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980.** Paris: Gallimard/Seuil, 2012.

FOUCAULT, Michel. Entretien inédit avec Michel Foucault (1979). **Rodéo**, n. 2, 2013. Disponível em: <http://fares-sassine.blogspot.com.br>. Acesso em: nov. 2015.

GANE, Nicholas. "In and out of neoliberalism: Reconsidering the sociology of Raymond Aron". **Journal of Classical Sociology**, (16) 3, pp. 1-19, 2016.

GAUCHET, Marcel; ROUDINESCO, Elisabeth. (2015), "La pensée de 68 est-elle épuisée?". **Le Monde**, 28/07/2015. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/09/02/la-pensee-de-68-est-elle-epuisee\\_4702049\\_3232.html#38dUTKWICKbmZ1Mz.99](https://www.lemonde.fr/idees/article/2015/09/02/la-pensee-de-68-est-elle-epuisee_4702049_3232.html#38dUTKWICKbmZ1Mz.99). Consultado em: maio 2021.

GROS, Frédéric; LORENZINI, Daniele; REVEL, Ariane; SFORZINI, Arianna. "Introduction". **Raisons Politiques**, n. 52, pp. 5-11, 2013.

HAYEK, Friedrich von. "Interview with Friedrich von Hayek. **El Mercurio**, 12/04/1981. Disponível em: <https://puntevistaeconomico.com/2016/12/21/>

extracts-from-an-interview-with-friedrich-von-hayek-el-mercurio-chile-1981. Consultado em: Ago. 2020.

HAYEK, Friedrich von. **Os fundamentos da liberdade**. São Paulo: Visão, 1983.

HOLLIN, Greg. “To obey and to tell” (Book review). **History of the Human Sciences**, 29(1): 123-127, 2016.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Unesp, 2015.

LORENZINI, Daniele. “Anarcheology and the Emergence of the Alethurgic Subject in Foucault’s *On the Government of the Living*”. **Foucault Studies**, III(1): 53-7, 2020.

MIROWSKI, Philip. “Postface”. In: MIROWSKI, Philip; PLEHWE, Dieter (Ed.). **The road from Mont Pèlerin: the making of the neoliberal thought collective**. Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

MISES, Ludwig von. **Bureaucracy**. Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

MISES, Ludwig von. **Ação humana. Um tratado de economia**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

PARETO, Vilfredo. **Manual de Economia Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ROSANVALLON, Pierre. ([1979]1989), **Le libéralisme économique. Histoire de l’idée de marché**. Paris: Éditions du Seuil.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social. Princípios do direito político**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SAWYER, Stephen; STEINMETZ-JENKINS, Daniel. “Introduction”. In: \_\_\_\_\_. **Foucault, Neoliberalism, and Beyond**. Londres: Rowman & Littlefield, 2019.

SCHÜRMAN, Reiner. **Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir**. Bienna/Paris: Diaphanes, 2013.

SENEILLART, Michel. “Situations du Cours”. In: FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980**. Paris: Gallimard/Seuil, 2012.

VACCARO, Salvo. “Foucault e l’anarchismo”. **Rivista anarchica**, 25(219), pp.20-30, 1995.

## A (IN)EXISTÊNCIA DO SER: MATERNAGEM, GÊNERO E TRABALHO DOMÉSTICO EM “ROMA”

Guélmer Junior Almeida Faria<sup>1</sup>

ORCID - 0000-0003-2089-3064

**Resumo:** A análise fílmica, cujas interpretações são apresentadas neste trabalho, foi realizada baseada no filme “Roma” de Alfonso Cuarón, cineasta mexicano. As questões apontadas no filme trazem importantes debates a serem feitos e, aqui, elenco três momentos para discussão: a maternagem (cuidado); as relações de gênero; o trabalho doméstico. Aspectos indissociáveis quando pensamos a situação de muitas mulheres ao redor do mundo que trabalham como domésticas e são, em sua grande maioria, migrantes de zonas rurais, de aldeias indígenas ou periféricas. Para atingir o objetivo do artigo, que é compreender as imbricadas relações de afeto e desigualdades oriundas do trabalho de cuidado, fundamento a metodologia nos argumentos apresentados à luz da análise fílmica de Vanoye e Goliot-Lété (1994). Constatou-se que “Roma” traz uma importante contribuição para pensar o papel das mulheres; as imbricadas relações de gênero; o afeto; as emoções como características de uma atividade que opera na (in)existência do ser.

121

**Palavras-chave:** Cuidado. Cinema. Trabalho Feminino. Desigualdades. Mulheres.

---

<sup>1</sup> guelmerjrf@yahoo.com.br / Pós-doutorando na Universidade Federal de Viçosa. Bolsista PNPd/CAPES. Doutor e Mestre em Desenvolvimento Social pela Universidade Estadual de Montes Claros-MG – UNIMONTES.

**Abstract:** Alfonso Cuarón, a Mexican filmmaker, based the film analysis, whose interpretations are presented in this work, on the film “Roma”. The issues pointed out in the film bring important debates to be made and here, cast, three moments for discussion that are: motherhood (care), gender relations and domestic work. Inseparable aspects when we think about the situation of many women around the world who work as domestic workers and are mostly migrants from rural areas, from indigenous or peripheral villages. To achieve the objective of the article, which is to understand the interwoven relationships of affection and inequalities arising from care work, I base the methodology on the arguments presented in the light of the film analysis of Vanoye and Goliot-Lété (1994). It appears that “Roma” makes an important contribution to thinking about the role of women, the interwoven gender relations and affection and emotions as characteristics of an activity that operates in the (in) existence of being.

**Keywords:** Care. Movie theater. Female Work. Inequalities. Women.

**Resumen:** El análisis cinematográfico, cuyas interpretaciones se presentan en este trabajo, se basó en la película “Roma” de Alfonso Cuarón, cineasta mexicano. Los temas planteados en la película traen consigo importantes debates y aquí enumero tres momentos para la discusión que son: la maternidad (cuidados), las relaciones de género y el trabajo doméstico. Estos son aspectos inseparables si consideramos la situación de muchas mujeres en el mundo que trabajan como empleadas domésticas y que son, en su mayoría, migrantes de zonas rurales, indígenas o de pueblos periféricos. Para lograr el objetivo de este artículo, que es comprender las relaciones de afecto y desigualdad entrelazadas que surgen del trabajo de cuidados, baso mi metodología en los argumentos presentados a la luz del análisis cinematográfico de Vanoye y Goliot-Lété (1994). La película muestra que “Roma” hace una importante contribución a la reflexión sobre el papel de la mujer, las relaciones de género entrelazadas y los afectos y emociones como características de una actividad que opera en la (in)existencia del ser.

**Palabras clave:** Cuidado. El cine. Trabajo femenino. Desigualdades. Mujeres.

## Introdução

"Roma", lançado em agosto de 2018, é um filme que evidencia uma complexidade de fenômenos sociais, culminando em um ponto comum: o das desigualdades de gênero, classe social e raça/etnia. Essas categorias intersectam e impactam sobremaneira a vida de muitas mulheres pobres, migrantes, indígenas, negras etc. O filme de Alfonso Cuarón retrata sua infância passada em contexto de classe média mexicana, durante os anos de 1970, e, nesse sentido, é tido como autobiográfico. Sua iluminação e luz é em preto e branco, com ares intimistas e poéticos.

A obra narra a história de Cleo (Yalitza Aparicio), empregada doméstica de uma típica família de classe média mexicana. As questões apontadas no filme trazem importantes debates a serem feitos. Aqui, elenco três momentos para discussão: a maternagem (cuidado); as relações de gênero; o trabalho doméstico. Aspectos indissociáveis quando pensamos a situação de muitas mulheres ao redor do mundo que trabalham como empregadas domésticas e são, em grande maioria, migrantes de zonas rurais ou periféricas.

Pretende-se, neste artigo, clarificar a obra de Cuarón, traçando um debate contemporâneo sobre a transferência da maternidade, com destaque para a sociologia das emoções e dos afetos, inspirados no conceito de cuidado (HOCHSCHILD, 2000), aqui delimitado ao trabalho doméstico. Para isto, será necessário um diálogo sobre as relações desiguais simétricas de gênero, que são uma mulher de classe média explorando uma mulher de classe social mais baixa.

No filme, conta-se a história de Cleo uma empregada/babá silenciosa que permeia o ambiente da casa e é responsável por todas as tarefas domésticas. No trabalho, Cleo circula por entre os ambientes da casa, transmitindo e recebendo extremo afeto, especialmente por parte das crianças, embora por vezes seja humilhada devido à sua condição de empregada. O nome do filme "Roma" remete ao bairro Colonia Roma, onde Cuarón viveu durante a infância. A casa é o espaço privilegiado para toda a trama. Uma das tentativas do diretor foi mostrar o cotidiano e as tênues relações sociais ocorridas nesse espaço. Desde o tratamento dos moradores com Cleo (empregada) até as brigas entre os irmãos. "Roma" também é a marca de um produto de limpeza muito utilizado no México. A primeira cena do filme é a água com sabão com os quais, todo dia, Cleo limpava a

varanda suja de fezes do cachorro, como se com essa atitude pudesse ter sua vida e alma lavadas.

Para atingir o objetivo do artigo, que é analisar o filme “Roma” como estratégia para compreender as imbricadas relações de afeto e desigualdades oriundas do trabalho de cuidado (trabalho doméstico), fundamento os argumentos apresentados à luz da análise fílmica de Vanoye e Goliot-Lété (1994). Para eles, essa técnica permite esboçar um quadro situacional, a partir do momento em que se parte de um objeto-filme para analisá-lo, isto é, para desmontá-lo e reconstruí-lo de acordo com uma realidade atual e contemporânea. “[...] Parte-se, portanto, do texto fílmico para “desconstruí-lo” e obter um conjunto de elementos distintos do próprio filme” (VANOYE; GOLIOT-LÉTÉ, 1994, p.15).

Essa inserção propicia estudar as relações de gênero e cinema que, de acordo com Kamita (2017, p. 1393), “[...] implica reconhecer o impacto social desse meio de comunicação e procurar conhecer as nuances da linguagem cinematográfica e sua capacidade de evidenciar ou mesmo criar padrões de conduta que marcam limites sociais ou estimulam transgressões ao *status quo*”.

Ao explorar as diferentes possibilidades da análise fílmica, esta se faz para além da sua intensidade política. Nessa perspectiva, Miguel Chaia (2019, p. 27) afirma que se trata de “[...] listar as diferentes situações que envolvem obras e linguagens quando elas carregam ou apontam os questionamentos e conflitos sociais que estão em debate no espaço público”. A partir dessa discussão teórica, debato a condição de subalternidade em diferentes níveis sociais por meio da perspectiva de raça/etnia, classe e gênero.

Em seguida, apresento a partir das questões políticas do filme, as prescritas marcas da colonialidade, do racismo, do patriarcalismo que têm produzido práticas e relações sociais extremamente desiguais entre as empregadas domésticas migrantes que sofrem com a precarização de suas vidas. Portanto, como defende Chaia (2019, p. 27), “a dimensão política da arte ganha potência quando ela gera espaços para amplificar a arena de debates – afetando consciências e fortalecendo correntes de opiniões”.

Dessa forma, o que se apresenta a seguir ao problematizar o filme “Roma” pela lente da luta do feminismo interseccional é poder incitar uma série de novos aportes analíticos às investigações que articulam gênero, raça/etnia, sexualidade, afeto/emoções, maternidade, migração e trabalho doméstico.

## **Contexto do filme: Maternagem, gênero e trabalho doméstico como marcas da divisão social**

Em uma fotografia em preto e branco, observamos Cleo cantar para as crianças da casa dormirem. A primeira a levantar e a última a se deitar. Esse trecho é simbólico para pensarmos o papel das normas de gênero e o código moral que define o que é ser uma “boa mãe”, uma “boa cuidadora” e uma “boa babá”. Portanto, Cleo é parte de uma cadeia de cuidados (Hochschild, 2002), uma série de ligações pessoais, protagonizadas pela família, que tem como base o trabalho do cuidar. A transferência da maternidade se faz entre as assimétricas relações de gênero.

Segundo Kondratiuk e Neira (2018), é na intimidade de casas de outras pessoas, do outro lado do oceano ou do outro lado da cidade (periferia), que essas mulheres se ocupam em cuidar dos filhos de outra família de outra mulher, falantes de outra língua, com raízes em outra terra, como no caso de Cleo vinda de uma aldeia indígena periférica mexicana. As intrínsecas relações fazem da personagem um ser inexistente, como quando ao atender o telefone as crianças queriam ouvir o que ela conversava; Cleo não tem privacidade. Esse cuidado com os filhos das patroas das casas onde se exerce o trabalho doméstico é um desafio inerente à empregada, seja no próprio país ou em terras distantes. No Brasil, é muito comum o recrutamento de meninas e jovens das zonas rurais para “tomarem conta de uma outra criança”; “para brincarem juntas”, o que gera uma relação hierarquizada das relações de gênero.

Assim, percebe-se a compreensão do trabalho doméstico e a migração interna de mulheres rurais, pobres, com os pressupostos, segundo Monticelli (2017, p. 5), de “servilistas, que muitas vezes se conectam com práticas discriminatórias e desiguais. São justamente esses discursos, práticas, lógicas, símbolos e representações que fazem parte da ‘cultura doméstica’”.

A “cultura doméstica” é intrinsecamente formada nas relações de poder familiares, na divisão sexual do trabalho, nos espaços, constituindo importantes posicionalidades que diferenciam e mantêm hierarquias. A interpretação dessa origem comum das domésticas pode ser vista como prática cultural aliada à “cultura doméstica” e à “cultura migratória” dessas famílias pobres, configurando-se como tática de sobrevivência articulada às construções de gênero dos grupos familiares, acirrando as desigualdades de gênero.



Brites (2000) verificou que há certas características da relação patroa-doméstica que se manifestam nas atividades voltadas à limpeza da casa e aos cuidados de crianças. O apelo materno é visto pela patroa como reforço das relações desiguais de poder. Sem esse poder, a doméstica não consegue dizer não. Trata-se de mistura particular de afeto e antagonismo que operam nas relações assimétricas de gênero. Além disso, quando citam situações de exploração, estão associadas à ingenuidade e ao apelo. Em geral, elas são observadas como desvios por parte da patroa.

Hochschild (2002) chama atenção para a “globalização da migração” e para o fato de, atualmente, as mulheres serem metade de todos os migrantes do mundo. Muitas mulheres migrantes, como Cleo (que deixou a periferia mexicana para ir trabalhar na casa de uma família mexicana no bairro Roma, de classe média), não têm filhos. Hochschild (2002) alerta que a idade média das mulheres migrantes para os Estados Unidos é de 29 anos, e a maioria vem de países como o México, onde a identidade feminina é centrada na maternidade e onde a taxa de natalidade é alta.

Essas mulheres estão inseridas em um eterno refúgio da privacidade das relações de trabalho, dificultando uma clara definição de suas funções, já que as atividades englobam um ciclo extenuante de fazer, desfazer e refazer, no interior das unidades domésticas. Há uma linha tênue de transferência de uma função para outra. A babá que tiver seu tempo “livre” pode se ocupar de passar uma roupa e, assim, gera expectativa na patroa de que não se está contratando uma função, mas uma pessoa que poderá realizar várias funções. E como o trabalho doméstico não é considerado uma atividade produtiva, que requer formação técnica específica, contribui para a naturalização dessas atividades relacionadas às mulheres.

Uma cena que nos chama a atenção é aquela em que Cleo assiste TV com a família. Segundo Silva (2013), é recorrente o discurso de que a empregada é como “se fosse da família”; “ela é tratada como um membro da família”, como retrata o filme. No entanto, quando essa relação é colocada no centro da observação e da análise, percebe-se que a “amizade” e o parecer ser da família pode maquiagem uma relação de dominação e submissão. Exemplo disso é o momento em que Cleo anuncia estar grávida para a patroa, Sofia (Marina de Tavira), que a leva na médica da família. Entretanto, mesmo grávida, a personagem continua a realizar todas as tarefas da casa, inclusive ao carregar as malas pesadas de toda a família.

A questão da maternidade relatada no filme é vista como algo negativo no exercício da função de doméstica. Antigamente, as patroas não viam com bons olhos a doméstica engravidar, pois isso impediria a dedicação total ao lar da patroa, além do incômodo da família da patroa de ter que conviver com uma nova criança. Soratto (2006) exemplifica que as patroas tentam modelar a doméstica para atender às suas necessidades no espaço privado. Abnegação, cuidado e desistência de uma vida própria são as condições para o trabalho doméstico.

Um ponto que chama a atenção no filme é o abandono dos homens. O pai do filho de Cleo não quis saber da gravidez, e não só a humilha como a ameaça. Para Fermín (Jorge Antonio Guerrero) seu projeto de vida não cabe ter que cuidar e prover um bebê, ele tem sonho de ingressar na carreira de artes marciais. Ao mesmo tempo, a patroa Sofia também vive o abandono do marido, que foi estudar doutorado no Canadá e não voltou mais. Ao final, Sofia e Cleo abraçadas partilham de um mesmo sentimento – o abandono e a solidão, e Sofia solta a seguinte constatação: “*no final, nós mulheres estamos sempre sozinhas*”. Nesse ponto, atentamos para a solidariedade feminina, às redes pessoais que as mulheres desenvolvem para suportar a tensão em termos de gestão de tempos, espaços e recursos, e que se baseiam, ademais, em uma transferência de trabalho de cuidados entre as próprias mulheres.

É preciso contextualizar que naquele ano, 1971, o México vivia um período intenso de manifestações sociais, chamado de massacre de Corpus Christi (também conhecido como *El Halconazo*), acontecido no dia 10 de junho de 1971. O conflito levou à morte de 120 estudantes, segundo o registro oficial (informalmente, acredita-se que o número de vítimas tenha sido maior). O protesto era inicialmente composto por estudantes que pediam a liberdade de presos políticos e mais investimento na educação. Com a forte reação do governo, a marcha, a princípio pacífica, transformou-se rapidamente num banho de sangue. (FUKS, 2019). Cleo, para dar à luz, teve que enfrentar as ruas tomadas por protestos até chegar ao hospital, culminando na morte de seu bebê, apesar das inúmeras tentativas de ressuscitamento. Os médicos entregam o bebê a Cleo por alguns minutos antes de levá-lo embora.

Esse momento expressa a (in)existência da personagem, por anos cuidando dos filhos da patroa, mas sem a possibilidade de ter seu próprio filho. Se entendermos que o filho é a expressão máxima da capacidade de amar o outro,

então, para Cleo, o amor está corporificado na gravidez, manifestado como expressão corporal da tangibilidade do sentir (TOSSIN; SANTÍN, 2007).

Em uma viagem para a praia com a família para a qual trabalha, Cleo procura distrair-se da sua perda. Mas uma quase fatalidade faz ressurgir o sentimento de mãe, cuidadora e protetora em Cleo: ela salva os dois filhos da patroa de uma correnteza no oceano, embora não sabia nadar. A patroa Sofia e as crianças demonstram total devoção e carinho por Cleo, e ela justifica que não queria o bebê. Nesse momento, Cleo se anula. O filho que morreu e as crianças da patroa passam a ocupar, na vida real e no imaginário, uma centralidade, sustentando, assim, as ações, emoções e afetos ainda que vivesse em profundo conflito entre a racionalidade do mundo concreto e o sonho da nova possibilidade (TOSSIN; SANTÍN, 2007).

É nesse contexto que o filme “Roma” contribui para pensar as relações entre domésticas/babás/cuidadoras e patroa/empregadores nas imbricadas relações de trabalho, gênero, raça/etnia, classe social que são marcas da divisão social e do acirramento do contrato de desigualdades de gênero.

### **Análise fílmica: dos contrastes sociais à (in)existência do ser**

Nessa aventura de analisar o filme “Roma”, percebe-se que, em parte, uma das consequências do trabalho doméstico é a dimensão emocional: Cleo enfrenta as dilacerantes rupturas na sua relação com a própria família e consigo mesma. Essa face oculta dessa trabalhadora emocional reflete os enormes custos da vida em um mercado totalmente livre (HOSCHSCHILD, 2012).

É a partir dos contrastes sociais que os empregadores descrevem o recrutamento de domésticas/babás/cuidadoras, através do amor, do afeto e das emoções, como produto natural da cultura mais amorosa da periferia, com seus laços de família calorosos, vida comunitária forte e longa tradição de um amor materno e paciente pelas crianças. Muito comum, a contratação de uma “cultura nativa” e de “valores familiares” procura abastecer o déficit de cuidados dos empregadores (HOCHSCHILD, 2002).

No Brasil, essa transferência da maternidade é feita com a migração rural-urbana de jovens solteiras sob o véu do apadrinhamento e da “ajuda” para estudar. Nessas práticas de longa duração histórica de “maternidade transferida”, as

mulheres atribuem mútuas responsabilidades com o cuidado infantil, legitimada nas lutas feministas. Essa transferência atualiza desigualdades seculares e estrutura as relações da infância feminina, comportando-se de modo geracional. Meninas de 12, 13 anos, começam trabalhando na sua própria cidade do interior ou em cidades vizinhas para, depois, chegarem até as capitais. Mesmo jovens, quase sempre passam por diversas residências, comprovando a alta rotatividade da ocupação. Na maioria dos casos, a iniciação na atividade se dá por contatos primários: uma amiga que já está na cidade grande ou um empregador originário da mesma cidade da jovem que visita sempre esse lugar; ex-patroas acabam sendo uma espécie de intermediárias, criando redes de contatos (MOTTA, 1977).

Logo, quando se analisa do ponto de vista da sujeição a que estão submetidas essas mulheres, elas estão muito sós e, por essa razão, encontram-se numa situação extremamente vulnerável. Desde o desemprego, a falta de oportunidades, a pobreza, violências familiares, necessidade de sustentar a família, melhores condições de educação para os filhos, existência de redes sociais e familiares, dentre outras situações, estão nas motivações que levam as mulheres a migrar, buscando dar respostas às necessidades básicas do cotidiano, colocando-as sempre entre *dois mundos*, aquele onde estão agora e aquele onde estão os que ficaram.

Uma outra consequência é a situação das domésticas, como aponta Le Guillant (2006, p. 243), “com efeito constitui uma ilustração, excepcionalmente demonstrativa, de mecanismos psicológicos ou psicopatológicos muito mais gerais. Na verdade, ela situa-se em uma das dimensões fundamentais da condição humana: dominação versus servidão”.

Tais conflitos podem ser traduzidos pela (in)existência do ser nos enfrentamentos e resistências, decodificados nos modos e maneiras que realizam as atividades do trabalho doméstico sucumbidas pelas relações e referências as patroas/empregadores. Para Silva (2018, p. 12), “todo ser humano é, mas deve se tornar pessoa, a fim de realizar sua mais alta possibilidade. Pessoa, portanto, é uma ideia de ser humano. Mais que isso, pessoa é um modo de ser, o modo mais especificamente humano de ser”.

Assim, o ressentimento e a humilhação, segundo Silva et al. (2017), constituem o dado primeiro da existência concreta das domésticas/babás/cuidadoras. Elas são também marcadas por sentimentos ambíguos (admiração,

inveja, ciúmes, ódio, amor) em relação às patroas/empregadores, à afeição que sentem pelas crianças da família, a um relacionamento de proximidade, mas marcado pela dependência e pelo isolamento.

Para a condição de ser e existência, Mounier apud Silva (2018, p. 64) diz que:

É preciso que os poderes definam e projetam os direitos fundamentais que garantam a existência pessoal: integridade da pessoa física e moral contra as violências sistemáticas, os tratamentos degradantes, as mutilações físicas e mentais, as sugestões e propagandas coletivas; liberdade de movimentos, de palavra, de imprensa, de associação e de educação [...] proteção ao trabalho, à saúde, à raça, ao sexo, à fraqueza e ao isolamento.

As condições muitas vezes desfavoráveis do exercício do trabalho doméstico remunerado exercido pelas domésticas/babás/cuidadoras em casas de terceiros; os preconceitos aturados por essas trabalhadoras; as violações de seus direitos trabalhistas, entre outros elementos, cruzam o processo de subjetivação dessas mulheres e comprometem, não raras vezes, a saúde, a existência e os projetos de vida.

Assim, essas contradições geram uma desigualdade estruturante e baseada na dicotomia entre mundo público e privado, ordenada pela diferenciação sexual, tomando por base a divisão social do trabalho nas sociedades industrializadas, nas quais se instalou a separação entre produção e consumo. Portanto, a desigualdade e subordinação feminina se devem ao seu atrelamento ao trabalho doméstico, identificado com o mundo da casa, da família, da domesticidade e das emoções.

Algumas desconstruções são provocadas ao longo da narrativa fílmica em torno de ideais historicamente associados a uma feminilidade hegemônica, tais como: a maternidade como glorificação e realização de toda mulher; o casamento como destino indiscutível; e a submissão como estratégia ou incapacidade feminina (BALESTRIN, 2010). Além disso, o filme mostra a complexa relação da mulher com o casamento, muito frequentemente associado ao abandono. No filme, a protagonista experimenta a dor, o sofrimento e a perda. O papel das mulheres é enaltecido tanto pela empregada quanto pela patroa, ambas, na diversidade, buscam mudar os cursos de suas vidas. A patroa na procura por um trabalho *full time*, para dar sentido a nova vida, e a empregada Cleo prepara mais um fardo de roupas para ser lavado. Em diálogo com a outra empregada da casa, esta afirma ter muito a dizer, “*que tem voz!*”.

A vida árdua de Cleo é permeada por dificuldades e, ao mesmo tempo, por muita coragem para enfrentar o cotidiano, deixando para trás suas memórias de mulher do interior, da periferia, da aldeia indígena. O imaginário e a subjetividade fizeram com que ela recriasse as esperanças continuamente, refletindo: “*de qualquer jeito tudo aqui é melhor*” (TOSSIN; SANTÍN, 2007). Assim, as domésticas migrantes se colocam em movimento e enfrentam pesadas discriminações, abusos, explorações e até violências inerentes à condição de pobreza e vulnerabilidade, e reconstruem seus sentidos de vida e de ser.

### Considerações Finais

Diante de um panorama geral das mudanças nas relações de trabalho com o desenvolvimento de uma economia globalizada, a *feminização* da migração se destaca na atual fase em que o capitalismo neoliberal assume para si o contingente de mulheres para garantir a reprodução da sua força de trabalho. Revelam-se, no plano material e no simbólico, a reprodução das desigualdades e a exploração do trabalho da mulher.

O conjunto do filme e suas imagens em preto e branco me permitiu compreender que elas apontam para a reiteração de um funcionamento social que nomeei de (in)existência do ser e que considero importante no modo como materializa a contradição do social expressas nas imagens, ações e relações ao longo do filme. Para existir, Cleo precisa inexistir: o trabalho doméstico é invisível, porém visível, o amor ausente, entretanto, presente. Relações utilitárias que se fazem visíveis nas cenas entre as crianças, a patroa e com o grupo social. Em suma, Cleo só existe em função do trabalho doméstico. Paradoxalmente, há, a cada dia, menos espaço para garantir sua existência, condicionada à vida dos que ela serve.

O filme “Roma” transmite ressonâncias do imaginário social de uma profissão que frequenta as produções das telenovelas e do cinema nacional contemporâneo. Nesse imaginário, percebemos que o trabalho doméstico é visto em um conjunto complexo das relações dadas no afeto, no cuidado, na ausência, na angústia e na privação da liberdade. Leva-nos a pensar sensivelmente a relação do sofrimento das domésticas, a compreender as frustrações, submissões e a desvalorização como atos inerentes a essa ocupação ao redor do mundo. Contudo, o que está obscurecido nessa obra, e no imaginário, é justamente a visão de

determinações políticas e legais. Hoje em dia, mesmo com toda a precarização e informalidade nas condições de trabalho das domésticas, estas podem contar com a legislação e se associarem em sindicatos que minimamente garantem condições dignas de trabalho.

As discussões empreendidas neste artigo indicam que a personagem Cleo desvela as várias faces de uma atividade calcada no amor como ouro (HOCHSCHILD, 2002), no cuidado, na transferência da maternagem e nas desiguais relações de gênero. O anagrama da palavra “Roma” é “Amor” e, talvez por isso, o cineasta Alfonso Cuarón tenha deixado subentendida a existência e a estima por essa categoria de profissionais.

## Referências

BALESTRIN, Patrícia Abel. Gênero, desejo e prazer: um ensaio de análise fílmica. In: FAZENDO GÊNERO, 9., 2010, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis, Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Disponível em: [http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278297701\\_ARQUIVO\\_TRABALHOFINALENVIADO.pdf](http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278297701_ARQUIVO_TRABALHOFINALENVIADO.pdf). Acesso em: 27 de nov. de 2019.

BRITES, Jurema. **Afeto, Desigualdade e Rebeldia: bastidores do serviço doméstico**. 239 f. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

CHAIA, Miguel. Intensidades políticas na arte: apontamentos. **Revista Aurora: revista de arte, mídia e política**, São Paulo, v.12, n. 34, p. 25-36, fev./mai. 2019.

FUKS, Rebeca. **Filme Roma, de Alfonso Cuarón**. Disponível em: <https://www.culturagenial.com/filme-roma/>. Acesso em: 29 de nov. 2019.

HOCHSCHILD, Arlie. Love and god. In: HOCHSCHILD, Arlie; EHRENREICH, Barbara (orgs). **Global woman: nannies, maids and sex workers in the new economy**, Nova York: Metropolitan Press, 2002, p. 15-30.

\_\_\_\_\_. Global Care Chains and Emotional Surplus Value. In: Hutton, W. and Giddens, A. (Eds.). **On The Edge: Living with Global Capitalism**. London: Jonathan Cape, 2000.

\_\_\_\_\_. Nos bastidores do livre mercado local: babás e mães de aluguel. In: In: HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nádía Araújo. (orgs.). **Cuidado e Cuidadoras. As várias faces do trabalho do care**. São Paulo, Atlas, 2012, pp.185-200.

KAMITA, Rosana Cássia. Relações de gênero no cinema: contestação e resistência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1393-1404, set./dez. 2017.



KONDRATIUK, Carolina Chagas; NEIRA, Marcos Garcia. Ser babá do outro lado do oceano: cuidar dos filhos de outra família, outra língua, outra terra. *Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica*, Salvador, v. 3, n. 8, p. 686-710, maio/ago. 2018.

LE GUILLANT, Louis. Incidências psicopatológicas da condição de empregada doméstica. In: LIMA, M. E. A. (org.). *Escritos de Louis Le Guillant: da ergoterapia à psicopatologia do trabalho*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 242-286.

MONTICELLI, Thays Almeida. “Administrando o lar”: a percepção de uma “cultura doméstica” e os desafios do trabalho doméstico remunerado. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11, Florianópolis. *Anais ...* Florianópolis, 2017.

MOTTA, Alda Britto da. *Visão de mundo da empregada doméstica: um estudo de caso*. 1977. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Pós-graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1977.

ROMA. Direção de Alfonso Cuarón. México, Estados Unidos: Netflix, 2018. 135 min.

SILVA, Christiane Leolina; ARAÚJO, José Newton Garcia; MOREIRA, Maria Ignez Costa; BARROS, Vanessa Andrade. O trabalho de empregada doméstica e seus impactos na subjetividade. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 23, n. 1, p. 454-470, jan. 2017.

SILVA, Marisa Bocafoli da. *Patroas e empregadas em campos dos Goytacazes: uma relação delicada*. 158 f. 2013. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Estadual no Norte Fluminense, Niterói, 2013.

SILVA, Weider Ferreira da. *Personalização e despersonalização em Emmanuel Mounier*. 102 f. 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

SORATTO, Lúcia Helena. *Quando o trabalho é na casa do outro: um estudo sobre empregadas domésticas*. 328 f. 2006. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

TOSSIN, Laísa Fernandes; SANTÍN, Terezinha Lúcia. Projeto migratório feminino: motivações e sofrimentos entre sonho e realidade. *Imaginario*, São Paulo, v. 13, n. 14, p. 417-438, jun. 2007.

VANOYE, Francis; GOLIOT-LÉTÉ, Anne. *Ensaio sobre a análise fílmica*. 5 ed. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1994.



[www.pucsp.br/revistaaurora](http://www.pucsp.br/revistaaurora)

ISSN 1982-6672