

Ética, política e cidadania no contexto latino-americano

Antônio Francisco Lopes Dias, Francisco Pereira de Sousa
& Renato Almeida de Oliveira
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Ética, política e cidadania no contexto latino-americano

Comitê Científico

Prof. Dr. Antônio Francisco Lopes Dias (UESPI)

Prof. Dr. Francisco Pereira de Sousa (UFS)

Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira (UVA)

Prof. Dr. Antônio Glaudenir Brasil Maia (UVA)

Prof. Dr. Neuro José Zambam (ATITUS)

Ética, política e cidadania no contexto latino-americano

Antônio Francisco Lopes Dias

Francisco Pereira de Sousa

Renato Almeida de Oliveira

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E84 Ética, política e cidadania no contexto
latino-americano / organizadores, Antônio
Francisco Lopes Dias, Francisco Pereira de
Souza e Renato Almeida de Oliveira - (ebook) -
Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
178 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-238-3

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.215>

1. Filosofia.

D 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
A vida do Capital contra a natureza e a sociabilidade.....	17
Antonio Francisco Lopes Dias	
A filosofia da libertação de Enrique Dussel e a busca da emancipação baseada na alteridade.....	41
Kananda Vasconcelos Nascimento, David Machado de Oliveira & Renato Almeida de Oliveira	
O antifetichismo religioso em Enrique Dussel.....	57
Antonio Felipe de Sousa & Renato Almeida de Oliveira	
Fetichismo, antifetichismo e religião em Marx e Dussel no contexto de uma sociedade pós-secular.....	67
James Wilson Januário de Oliveira	
Emancipação e libertação nas perspectivas filosóficas de Gianni Vattimo e Enrique Dussel.....	75
Felipe Ferreira de Almeida Cruz & Antônio Glaudenir Brasil Maia	
Marx e o problema do Estado	101
Vinícius Silva de Medeiros	
Necropolítica: reflexões acerca do atual cenário brasileiro	119
Matheus Fidelis Ferreira Ventura & Francisco Pereira de Sousa	
Filosofia Aristotélica: ética e suas contribuições na mediação dos conflitos no ambiente escolar.....	133
Cynara Siqueira Pessoa & José Wilson da Silva	
Racismo estrutural e desigualdade social: a luta pelo direito da comunidade negra à saúde	153
Jorge Luís de Oliveira Gomes	

Apresentação

A presente obra é uma coletânea de textos apresentados no XX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), realizado entre os dias 30 de setembro e 04 de outubro de 2024 na cidade de Recife. O encontro da ANPOF é o mais importante da área de filosofia no Brasil, considerando a inestimável colaboração dos Programas de Pós-graduação afiliados e dos Grupos de Trabalho. Os Encontros Nacionais da ANPOF reúnem parte expressiva da comunidade filosófica brasileira e ainda participantes internacionais na reflexão sobre uma variedade extraordinária de temas.

Os textos que compõem esta obra foram apresentados no GT Ética e Cidadania durante o XX Encontro. O GT tem, desde sua origem, como elemento motivador o desafio de pensar a identidade e as formas culturais da América Latina. Nos debates promovidos pelo GT, seja no Encontro Nacional da ANPOF, seja no seu Encontro bienal, não são feitas restrições de temas e problemas filosóficos, desde que envolvidos com um compromisso ético-político de avanço nas questões sociais, políticas, econômicas e culturais. Ao longo do tempo esse avanço ganhou várias conotações, como libertação, emancipação, inclusão transformadora da democracia, debate sobre as questões de gênero, imaginário, direitos humanos e vítimas, sociedade civil e estado, para nomear os assuntos mais frequentes.

Os autores tratados pelos diferentes membros do GT evidenciam a importância da abertura epistemológica e da pluralidade, como condição própria do diálogo, cuja interlocução presume o debate

regional, continental e mundial acerca de questões filosóficas que permitam fazer justiça à emancipação.

O GT reafirma seu caráter filosófico e o compromisso com princípios éticos que fundamentam a democracia e a cidadania, afirmando a importância da superação da mera formalidade em prol de sua materialidade. Neste sentido, o estudo de temas como a ética e a cidadania buscam construir condições de dignidade humana e justiça social. O ponto de partida é a situação de exclusão múltipla, historicamente presente no continente latino-americano, propondo caminhos teóricos e práticos pautados por correntes diversas do pensamento filosófico, para sua afirmação. Pretende, assim, favorecer o respeito às diversidades éticas comprometidas com o exercício da cidadania.

São 9 textos que compõem a presente obra. No primeiro, intitulado **A vida do Capital contra a natureza e a sociabilidade**, o Prof. Dr. *Antônio Dias*, da Universidade Estadual do Piauí, procura explicar, com Marx, Engels, Mészáros, entre outros pensadores, a conexão entre a lógica do Capital e o modo como ela exerce o máximo poder sobre a produção, a exploração e a distribuição das riquezas naturais e o trabalho, evidenciando que, para isto, o Capital deve criar e/ou converter-se, por meio dos poderes do Estado e suas agências multilaterais, e dos indivíduos capitalistas, em poder estruturador e motor (executor) do conjunto das relações entre os homens que vivem em sociedades, o que habilita o Capital a utilizar-se de sujeitos, ideias e meios para operar interesses capitalistas destrutivos, mas que são apresentados como fundamentos de uma “ética” e de uma práxis que supostamente preservam a Natureza e as condições salutaras da vida social.

O segundo texto, intitulado **A filosofia da libertação de Enrique Dussel e a busca da emancipação baseada na alteridade**, de tripla autoria: *Kananda Vasconcelos*, aluna do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (MAF/UVA); *David Machado*, mestre em Filosofia pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (MAF/UVA); *Renato*

Almeida, doutor em filosofia e Professor do Curso de Filosofia e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (MAF/UVA). Os autores fazem uma leitura da filosofia da libertação de Enrique Dussel a partir da ideia de emancipação fundada por Marx. Para eles, a filosofia da libertação se mostra como uma crítica aos alicerces filosóficos da modernidade, os quais estão vinculados à ideia de dominação, conquista e totalidade, propondo uma alternativa filosófica que tem como objetivo considerar aqueles que são deixados de lado pelas epistemes ocidentais, partindo de uma fundamentação sensível à exterioridade do outro.

Em **O antifetichismo religioso em Enrique Dussel**, os autores *Antônio Felipe* e *Renato Almeida*, ambos do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (MAF/UVA), focando na obra *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana – V: uma Filosofia da Religião antifetichista* expõem de forma concisa a discussão da relação entre fetichismo e antifetichismo religioso, que reflete questões históricas entrelaçando religião, poder e opressão vivenciados no contexto da América Latina.

Na mesma esteira de reflexão dos autores do texto anterior, *James Wilson* traça um paralelo entre o fetichismo e o antifetichismo religioso entre Dussel e Marx, porém ampliando o espectro de reflexão para a chamada sociedade pós-secular. Seu texto intitulado **Fetichismo, antifetichismo e religião em Marx e Dussel no contexto de uma sociedade pós-secular** é o quarto artigo que compõe esta coletânea e traz uma primorosa análise sobre a religião, mostrando que ela pode ensinar, transmitir valores fundamentais, os quais foram perdidos ou enfraquecidos ou mesmo subvertidos pelo sistema vigente, que não aceita certas experiências e discursos que possam questionar sua legitimidade.

O quinto texto da coletânea, que traz como título **Emancipação e libertação nas perspectivas filosóficas de Gianni Vattimo e Enrique Dussel**, foi escrito por *Felipe Ferreira* e *Antônio Glaudenir*. Nele os

autores, ao traçarem um diálogo entre os dois filósofos de referência, levantam a discussão da possibilidade de Emancipação e Libertação, na tentativa de corresponder ao pensamento originário do sujeito periférico no sertão brasileiro do continente latino-americano. Olham para o homem sertanejo que tem um anseio preponderante de libertação. Não pensar como colonizador, mas sim diferente dele, reafirmando em si a identidade e a cultura que nunca saiu da miscigenação forçada.

Em **Marx e o problema do Estado**, *Vinícius Silva*, Mestre em Filosofia, destaca que Karl Marx compreende a crítica à política no antagonismo entre a vida privada e a vida política dos indivíduos. Essa condição de cisão da vida do homem moderno promove o distanciamento desse sujeito dos problemas fundamentais de sua realidade. Com o objetivo de investigar este espaço, o autor elucida as construções teóricas realizadas por Karl Marx acerca do Estado burguês, traçando um percurso que visa se deter sobre suas análises acerca da forma estatal e a partir disso problematizar este lugar como destino da vida social no mundo moderno.

Matheus Fidelis e *Francisco Pereira* apresentam o conceito de necropolítica fundamentado pelo filósofo Achille Mbembe demonstrando as formas de subjugação na modernidade e a relação que elas possuem com o atual cenário político brasileiro que a cada dia se mostra mais tendencioso, corrupto e soberano. Abordando tal temática, o texto dos referidos autores recebeu o título **Necropolítica: reflexões acerca do atual cenário brasileiro**.

O oitavo texto da coletânea tem por título **Filosofia Aristotélica: ética e suas contribuições na mediação dos conflitos no ambiente escolar** e foi escrito por *Cynara Siqueira*, do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e *José Wilson da Silva*, Professor da Universidade Federal do Ceará. Nele é demonstrado como a filosofia ética de Aristóteles, com seus princípios fundamentais, pode contribuir significativamente para a mediação de conflitos no

ambiente escolar, assegurando tanto os direitos quanto a dignidade da pessoa humana.

O último texto, escrito por *Jorge Luís de Oliveira*, traz por título **Racismo estrutural e desigualdade social: a luta pelo direito da comunidade negra à saúde**. O autor mostra que o racismo é estrutural pois a estrutura social possibilita a sua manutenção ao longo da história, sendo preciso que hajam formas alternativas de conscientização das consequências dessa prática. No texto busca-se compreender que o elemento racial torna o acesso de negros e indígenas à saúde bastante difícil. Desse modo, a construção estrutural do racismo é que vai permitir que uma série de violências sejam perpetradas e que a partir delas misérias sejam geradas, o que, em grande medida, impacta na qualidade de vida das pessoas, sobretudo, pessoas negras e indígenas.

Os resultados das pesquisas dos autores da presente obra suscitam uma reflexão acerca do sentido ético-político da cidadania a partir do pensar filosófico, de tal modo que, tendo uma função superadora do senso comum, a filosofia pode contribuir com o processo emancipatório, especialmente dos povos do sul global, a fim de conduzi-los a uma real e efetiva libertação. Esperamos que esta obra coletiva seja mais um contributo a inescapável e urgente tarefa de superação do sistema social, político e econômico vigente.

Os Organizadores

A vida do Capital contra a natureza e a sociabilidade

Antonio Francisco Lopes Dias¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.215.01>

1 Introdução

Em sentido ontológico, o Capital é um produto e não a causa-primeira dos mundos da Natureza e da vida dos homens. Entretanto, sua potência e longevidade depende de Ele ser reconhecido como fundamento do mundo da Natureza e do Mundo da vida dos homens. Ou seja: aparecer e ser admitido como gênese-gerente das águas, do solo, das atividades econômicas, políticas, educacionais, enfim, de existir como lógica onímota da Natureza, do trabalho, da economia, da política, da educação, da cultura. O Capital necessita existir como o Deus de tudo e de todos. Por essas razões, ideólogos e agentes da lógica e dos poderes do Capital atuam para garantir que Ele se estabeleça como fonte ontoepistemológica determinante dos rumos da Natureza e do mundo social dos homens. Para se “materializar” como capitalismo enquanto modo de produção dominante, a lógica do Capital necessita cumprir tarefas: 1) exercer o máximo poder sobre a produção, a

¹ Doutor em Educação: Filosofia da Educação (UFPel); Doutorado Sanduiche pela Universidade de Lisboa); Mestre em Filosofia (UFC); Graduado em Filosofia (UFPI). Professor Adjunto na UESPI. Docente Permanente do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO, UFPI). Coordenador Geral do GT Ética e Cidadania, da ANPOF. Líder do Grupo de Pesquisa *O Capital como Lógica da Sociedade* (O-CALS).

Email: antonioidias@cceca.uespi.br

exploração e a distribuição das riquezas naturais e o trabalho; 2) para isto, deve criar e/ou converter-se, por meio dos poderes (executivo, legislativo e judiciário) do Estado e suas agências multilaterais (FMI, BM, grandes grupos de mídia), e dos indivíduos capitalistas, em poder estruturador (legislador e jurídico) e motor (executor) do conjunto das relações entre os homens que vivem em sociedades; 3) a concretude dessas duas tarefas habilita o Capital a utilizar-se de sujeitos, ideias e meios para operar interesses capitalistas destrutivos, mas que são apresentados como fundamentos de uma “ética” e de uma *práxis* que supostamente preservam (sustentam) a Natureza e as condições salutaras da vida social. Considerados estes pressupostos, os objetivos deste texto são: a) explicar, com Marx, Engels, Mészáros e outros, a conexão lógica dessas três tarefas; b) fornecer exemplos da ação destrutiva do Capital sobre a Natureza e as vidas, por meio da arte-poesia e de fatos ocorridos no âmbito do estado do Piauí, um lugar situado na região Nordeste do Brasil.

2 A necessidade do Capital de existir como lógica da Natureza e da vida em sociedade

Os processos históricos de desenvolvimentos do capitalismo são exemplos do espírito alienante, explorador, opressor, acumulador e expansionista do vigente e hegemônico modo de produção determinante das condições das vidas (animal e vegetal) na Terra. Desde a Idade Moderna, notadamente a partir da revolução industrial inglesa e da ascensão da burguesia francesa ao poder, o capitalismo se mostrou como fator destrutivo da Natureza e, por conseguinte, das condições saudáveis das vidas. Esse quadro caótico tem sido denunciado por muitos filósofos. Nesta direção, Rousseau, em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*, assegura:

O primeiro [Homem] que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, quantas misérias e horrores não teria poupado o gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: “evitai ouvir esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra é de ninguém”. (Rousseau, 2002, p. 203).

Rousseau fala dos primórdios de um capitalismo que se desenvolveu por meio da ética do egoísmo e se materializou sob a forma de propriedade privada do tipo burguesa sancionada pelo Estado. A ganância moveu o moderno “espírito” do Capital(ismo) (Weber, 2000). Para além da aliança do Capital com o protestantismo, e antevendo que a burguesia se aliava para se apoderar dos poderes do Estado para validar e legitimar a propriedade privada e o modo de produção capitalista, Engels fez a seguinte denúncia:

Desconheço uma classe tão profundamente imoral, tão incuravelmente corrupta, tão incapaz de avançar para além do seu medular egoísmo como a burguesia inglesa, e penso aqui na burguesia propriamente dita, principalmente a liberal [...]. Para ela, o mundo (inclusive ela mesma) só existe em função do dinheiro; a única felicidade que desfruta é ganhar dinheiro rapidamente e o único sofrimento que pode experimentar é perdê-lo. (Engels, 2010, p. 307).

Aprofundando sua tese de que o Estado tem papel determinante na justificação das mazelas causadas pelos interesses capitalistas, Engels (2019), na obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, argumenta que o modelo de família, e por extensão de sociedade, são estruturados para sustentar o capitalismo como modo de produção fundado na propriedade privada burguesa; e de como este tipo de propriedade e aquele modo de produção buscam aglutinar-se aos poderes institucionais (jurídicos, legislativos, executivos, educacionais, religiosos) visando legitimar as condições de exploração econômica, opressão política, e a alienação intelectual, moral e cultural.

Marx, em parceria com Engels, nos escritos d'*A Ideologia alemã*, assegura que as condições materiais necessárias à vida humana na Terra estão contidas na Natureza.

O primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, é o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material [...] simplesmente para manter os homens vivos. (Marx; Engels, 2007, p. 32-33).

Portanto, para Marx e Engels, a preservação da Natureza é *conditio sine qua non* para que haja vida de seres humanos em sociedade.

Nos escritos da obra *O Capital*, Marx discorre sobre o Capital como modo de produção da vida econômica. Mas para se configurar como tal, a exposição dialética marxiana demonstra que, primeiramente, o Capital necessita se estabelecer como poder determinante (condicionador, organizador e diretor) da Natureza e como lógica da sociabilidade. Para tanto, o Capital atua mediante seus poderes tendo como meta o aumento do “mais-valor” (lucros...) e da produção de mercadorias com custos menores. O Capital objetiva favorecer o processo de acumulação: “transformar mais-valia[valor] em capital (Marx, 1997, p. 660). Nesta direção, precisa cada vez mais explorar indiscriminadamente a Natureza enquanto matéria-prima das mercadorias, e também precarizar as condições das forças de trabalho².

Mas, afinal, em que consiste a lógica Capital? A resposta a essa questão é derivada daquilo que é o Capital. Que é, então, o Capital?

² No Brasil, essa precarização é exemplificada pelos danos decorrentes das reformas das leis trabalhistas e da previdência social nos anos 2000, a saber: extinção de direitos trabalhistas, aumento da atividade de terceirização, regulamentação dos empregos temporários e do trabalho intermitente, baixa remuneração salarial, jornadas de trabalho prolongadas, instabilidade no emprego, aumento da informalidade e outros.

Semanticamente, “o Capital” significa “o principal”, “o primeiro”, “a cabeça”.³ “O desenvolvimento exato do conceito de capital é necessário, porque é o conceito fundamental da Economia moderna, da mesma maneira Que o próprio capital [...] é o fundamento da sociedade burguesa” (MARX, 2011, p. 261). Marx afirma, nos *Grundrisse*⁴, que “o Capital [*Das Kapital*] é a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina. Tem de constituir tanto o ponto de partida quanto o ponto de chegada” (Marx, 2011, p. 60), para se edificar como poder dominante. “O capital é um produto coletivo e só pode ser posto em movimento pelos esforços combinados de muitos membros da sociedade. O capital não é portanto, um poder pessoal: é um poder social (Marx; Engels, 1998, p. 52) porque *derivado* das relações sociais.

Também o *Capital* é uma relação social de produção [gesellschaftliches Produktions verhältnis]. É uma relação burguesa de produção, uma relação de produção da sociedade burguesa. Os meios de subsistência, os instrumentos de trabalho, as matérias-primas de que se compõe o capital — não foram eles produzidos e acumulados em dadas condições sociais, em determinadas relações sociais? [...].

O capital não consiste só de meios de subsistência, instrumentos de trabalho e matérias-primas, não consiste só de produtos materiais; consiste em igual medida de *valores de troca*. Todos os produtos de que consiste são *mercadorias*. O capital não é só, portanto, uma soma de produtos materiais, é uma soma de mercadorias, de valores de troca, de *grandezas sociais* (Marx, 1982, p. 161-162).

Para Marx, ontologicamente, o Capital é um composto de relações e práticas sociais de produção; e, epistemologicamente, é um

³ Etimologicamente, o vocábulo “Capital” nos reporta a dois termos do idioma latim: à palavra “*capitale*”, que significa “o principal, o primeiro”; e ao termo “*caput*”, que quer dizer “a cabeça”.

⁴ Marx assumiu essa tarefa, por exemplo, “nos *Grundrisse*, onde se encontra a lógica pura do capital”. (Flickinger, 1986 p. 132). Nesta obra, “o ponto de interesse de Marx são as categorias da economia burguesa e não os fatos econômicos como tal, quer dizer, o sistema esboçado [nos *Grundrisse*] deveria reconstruir e recompor a *rede lógica da interdependência das categorias da economia* usadas pelos economistas burgueses de seu tempo” (Flickinger, 1986 p. 107).

conceito/categoria promotor da síntese explicativa dos caracteres e funcionamento da realidade social capitalista, cujos fundamentos são a exploração da Natureza, o trabalho assalariado, a propriedade privada do tipo burguesa, a liberdade de comércio, a produção de mercadorias, o dinheiro, os lucros. Para existir com essa configuração o Capital necessita plasmar-se como princípio ordenador da Natureza e da *práxis* social, firmar-se como fundamento ontoepistemológico das relações e práticas sociais, políticas, econômicas entre o Eu e o Outro no Mundo. A busca por essa concretude dialética entre o ontológico e o epistemológico, a esse movimento de realizar-se como determinante dos bens naturais e do mundo da vida dos homens, eis o que aqui denominamos como lógica do Capital.

A lógica do Capital é o conjunto de teorias, valores e práticas que se pretendem como bases legítimas e verdadeiras das condições genéticas dos modos históricos de existência da vida humana, o que pressupõe o domínio da Natureza. A lógica do Capital, pois, almeja se firmar como princípio universal e necessário dos *modi vivendi* e *operandi* dos homens em sociedade. A longevidade do Capital requer que Ele seja admitido não como um produto, mas, sim, como legítima causa (lógica) das relações/práticas sociais, como fundamento inexorável da sociabilidade. Sendo assim admitido, o Capital está legitimado para explorar economicamente, por exemplo, a Natureza, mesmo que isso implique na destruição das condições da vida no plano terrestre. Por essa razão, converter-se em lógica social é um dos propósitos da lógica do Capital. Para se efetivar como lógica da vida social, o Capital se metamorfoseia para moldar a realidade. Foi exercendo essa capacidade que o modo de produção capitalista construiu seu curso histórico no qual subsistiu, e existe, em diversas formas⁵.

⁵ “O ‘Capital’ é uma categoria histórica dinâmica e a força social a ela correspondente aparece — na forma de capital ‘monetário’, ‘mercantil’ etc. — vários séculos antes de a formação social do *Capitalismo* enquanto tal emergir e se consolidar. De fato, Marx estava interessado em apreender as especificidades históricas das várias formas do capital e suas transições de uma a outra, até que finalmente o *Capital Industrial* se torne a

Na direção de cumprir a missão de se estabelecer como autêntico poder diretor e explorador dos bens naturais e da vida social, o Capital se apropria dos poderes do Estado. Eis porque Marx e Engels (1998, p. 42) afirmam que “o Estado moderno [burguês] é um comitê para gerir os negócios comuns da classe burguesa”. O principal “negócio” da burguesia é ficar mais rica; e os requisitos dessa condição são: 1) precarizar as condições de trabalho; 2) explorar intensamente a Natureza. Essas ações estão intrinsecamente conectadas porque, afinal, “o trabalho dos homens sobre a Natureza” (Marx; Engels, 2007, p. 39) é uma das principais atividades constituintes da sociabilidade.

O trabalho medeia, desde sempre, as relações dos homens entre si e com a Natureza. Neste sentido, trabalho e Natureza são elementos historicamente constituintes da condição humano-social. Para dirigir o caráter ontológico do trabalho e da Natureza, o Capital necessita subsistir como início, meio e fim da socialidade. Deve, então, subjugar a atividade laboral que incide sobre a Natureza, de modo que o trabalho e os bens naturais existam como instrumentos de concretização dos “negócios” capitalistas. Para auxiliar o Capital nessa tarefa, os aparelhos estatais formulam leis e projetos que “flexibilizam” (facilitam) a exploração (e opressão) das forças de trabalho, e (até mesmo) financiam, com dinheiro público, o empresariado disposto a fazer a espoliação colossal das águas, dos minérios, das terras para agricultura, do petróleo, dos gases, etc.

Os ideólogos e agentes da lógica do Capital utilizam os poderes do Estado, bem como da necessidade que os homens têm de trabalhar, e o efeito disso é uma sociabilidade doentia cuja regra é a prática da *exclusão*⁶. E o processo de “exclusão” se inicia pela admissão do Capital

força dominante do metabolismo socioeconômico e objetivamente defina a fase clássica da formação capitalista” (Mészáros, 2011, p. 1064), sobre a qual Marx discorre.

⁶ Sobre o Capital como agente da exclusão, conforme pensa Marx, sugiro a leitura de Oliveira (2004).

como “a cabeça” do poder hierarquicamente decisor. “O Capital [...] não tolera absolutamente nada acima de si. (Mészáros, p. 2011, 124).

A ordem social [decorrente da lógica] do capital é estruturada de um modo profundamente iníquo e não poderia em absoluto funcionar de outra forma. Por sua própria natureza, o capital deve sempre reter para si todo o poder significativo de decisão, partindo [desde] as menores células constitutivas do sistema até os mais altos níveis de controle societário geral (Mészáros, 2007, p 232).

Enfim, concluímos dizendo que a vida longa e a expansão do capitalismo como modo de produção requer que a lógica do Capital se firme, antes, como determinante e gerenciador dos bens naturais, das vidas em geral e, portanto, também das condições da vida em sociedade. A lógica do Capital, sobretudo quando aliada aos poderes estatais, não tolera ser regida pelo *critério preservação da natureza e da vida humana*. Atestam isso a poesia crítica de Lenine e fatos ocorridos no estado do Piauí.

3 Exemplos de ações destrutivas do Capital contra a Natureza e a sociabilidade

Neste momento do texto apresentaremos sobre ideias e acontecimentos que revelam como o sistema capitalista funciona como aniquilador da Natureza e, por extensão, das condições das vidas na Terra. Faremos isso, por um lado, poeticamente, por meio da arte-poesia crítica de Lenine; e, por outro lado, citando fatos exemplares ocorridos no Piauí, um estado situado da região Nordeste, no Brasil.

Um diagnóstico da ação destrutiva do capitalismo é dado por Nancy Fraser ao afirmar que a atual forma de existir do capital, o capitalismo, está

canibalizando áreas inteiras e formas de riqueza que são condições prévias essenciais para o desenvolvimento e funcionamento do

capitalismo — como riquezas expropriadas da natureza (ar respirável, terras aráveis e água potável) e dos povos subjugados; [...]; bens e poderes públicos que fornecem infra-estruturas materiais e jurídicas de que o capital necessita para funcionar — nosso sistema devora a democracia, o cuidado e o planeta constituindo uma série de conflitos que até agora pareciam estar isolados. (Fraser, 2024, p. 37).

Diante dessa situação nefasta, o que faz o Estado capitalista? Em geral, quando se trata de proteger o meio ambiente, as vidas, omite-se — o que está em consonância com os interesses do Capital. Omite-se quando não age para evitar ou minimizar as queimadas que devastam florestas e cerrados, ou quando não providencia meios preventivos de inundações, como as que ocorreram em 2024 em cidades do Rio Grande do Sul, sul do Brasil. É também descuidado ao não criar uma “autoridade climática” com o efetivo poder de defender as condições da vida quando estas são opostas aos interesses do agronegócio.

Uma contundente crítica às ações humanas executoras do egoísmo capitalista pode ser vislumbrada na arte-poesia musicada pelo cantor pernambucano Lenine, na letra da canção intitulada “*quede água?*”, mas que bem poderia ser “*quede a vida?*”.

Quede Água?

A seca avança em Minas, Rio, São Paulo
O Nordeste é aqui, agora
No tráfego parado onde me enjaulo
Vejo o tempo que evapora
Meu automóvel novo mal se move
Enquanto no duro barro
No chão rachado da represa onde não chove
Surgem carcaças de carro
Os rios voadores da Iléia
Mal desaguam por aqui
E seca pouco a pouco em cada veia
O Aquífero Guarani
Assim do São Francisco a San Francisco
Um quadro aterra a Terra
Por água, por um córrego, um chovisco

Nações entrarão em guerra
Quede água?
Quede água?
Quede água?
Quede água?

Agora o clima muda tão depressa
Que cada ação é tardia
Que dá paralisia na cabeça
Que é mais do que se previa
Algo que parecia tão distante
Periga, agora tá perto
Flora que verdejava radiante
Desata a virar deserto
O lucro a curto prazo, o corte raso
O agrotóxico, o negócio
A grana a qualquer preço, petro-gaso
Carbo-combustível fóssil
O esgoto de carbono a céu aberto
Na atmosfera, no alto
O rio enterrado e encoberto
Por cimento e por asfalto
Quede água?
Quede água?
Quede água?
Quede água?

Quando em razão de toda a ação humana
E de tanta desrazão
A selva não for salva, e se tornar savana
E o mangue, um lixão
Quando minguar o Pantanal e entrar em pane
A Mata Atlântica tão rara
E o mar tomar toda cidade litorânea
E o sertão virar Saara
E todo grande rio virar areia
Sem verão, virar outono
E a água for commoditie alheia
Com seu ônus e seu dono
E a tragédia da seca, da escassez
Cair sobre todos nós

Mas sobretudo sobre os pobres outra vez
Sem terra, teto, nem voz
Quede água?
Quede água?
Quede água?
Quede água?

Agora é encararmos o destino
E salvarmos o que resta
É aprendermos com o nordestino
Que pra seca se adestra
E termos como guias os indígenas
E determos o desmate
E não agirmos que nem alienígenas
No nosso próprio habitat
Que bem maior que o homem é a Terra
A Terra e seu arredor
Que encerra a vida aqui na Terra, não se encerra
A vida, coisa maior
Que não existe onde não existe água
E que há onde há arte
Que nos alaga e nos alegra quando a mágoa
A alma nos parte
Para criarmos alegria pra viver
O que houver para vivermos
Sem esperanças, mas sem desespero
O futuro que tivermos
Quede água?
Quede água?
Quede água?
Quede água?
Quede água?
(Lenine; Rennó, 2015, faixa 6).

Nos centros urbanos, leitos e margens de “rios enterrados e encobertos”, cimentados e cercados por asfaltos, são depósitos de “esgotos”, de “carcaças de carros e outros detritos”. “Os rios voadores da Ileia” agora transportam em suas nuvens apenas a fumaça e fuligens das queimadas; os rios que correm pelo chão, uns carregam mercúrio e outros mais parecem estradas de areia no deserto. Sem água, sem

Natureza, sem vidas: as “nações entrarão em guerra”. E pouco importa se a “selva” se tornará “savana”, se “o mangue” virará “um lixão”, se o “sertão” será um “Saara”, ou ainda se “a Mata Atlântica” será capaz de impedir que “o mar” invada as “cidades litorâneas”. Não interessa se a “desrazão” prevalece na “ação humana”, em nome do “lucro a curto prazo”, “do negócio, da grana a qualquer preço”. E interessa menos ainda se todas essas mazelas (re)caem “sobre os pobres”, sobre os “sem-terra, [sem] teto, nem voz”.

A instigante letra da canção “Quede água”, de Lenine e Rennó, é um grito de socorro que nos impele a indagar pelas condições de vida no planeta Terra, visto que a água é o alimento fundamental produtor da vida animal e vegetal. Os compositores perguntam pela água, mas a sua indagação e indignação sugere que também devemos questionar: “quede” a mata atlântica, o cerrado, a amazônia, o pantanal?

Respondemos essas questões afirmando que as águas, as florestas, os cerrados, o pantanal, a amazônia, assim como o conjunto das condições das vidas, quando geridas pela lógica e poderes do Capital, são matéria prima de mercadorias produzidas sob a ótica da obsolescência programada: de uma programação que inclui a destruição da Natureza e da vida animal e vegetal na Terra. A conversão de tudo e todos em mercadorias é fundamento imprescindível para o desenvolvimento do modo de produção capitalista que, para ser expandido, não hesita em tomar a Natureza como um bem particular, privado, explorável até sua exaustão. Movidos por essa lógica suicida e egoísta, os capitalistas são sujeitos determinantes, direta ou indiretamente, da escassez hídrica, das queimadas dos desmatamentos, da contaminação de solos e fontes de água doce.

Passamos agora aos fatos ocorridos em cidades do Piauí, um estado governado conforme a lógica do Capital. No Piauí, como em qualquer lugar que domina a lógica e os poderes do Capital, o modo de produção capitalista, a Natureza e as condições das vidas valem menos que o dinheiro e o lucros.

No Piauí, grande parte do poder público estatal, que supostamente deveria agir para promover o bem de todos, é ativo para executar a exploração aniquilante da Natureza e das condições das vidas. Quando se trata de favorecer a lógica do Capital, o Estado rapidamente mobiliza seus poderes para aprovar leis regulatórias, caso da Lei federal 14.948/2024. Na região litorânea do Piauí, onde há o dDelta do rio Parnaíba, essa lei foi posta em pratica de modo célere para viabilizar a instalação de indústrias produtoras do chamado “hidrogênio verde”.

A referida Lei criou a *Política Nacional do Hidrogênio de Baixa Emissão de Carbono*, além de instituir incentivos para a indústria do setor o que, na prática, estabelece os “marcos legais” para a produção do hidrogênio “verde”. Este é um composto obtido por meio da eletrólise⁷ da água, que separa os átomos de hidrogênio e oxigênio da molécula de água (H₂O). O hidrogênio verde (H₂V) é considerado um combustível emissor de baixos níveis de carbono. Seu processo de produção utiliza água potável e não emite gases de efeito estufa (GEE), que são poluentes e aumentam a temperatura da Terra. Ademais, o hidrogênio verde pode ser armazenado como gás comprimido ou líquido, o que facilita sua comercialização e transporte para a Europa, por exemplo, destino final do hidrogênio a ser gerado no Piauí.

Toda a regulamentação legal prescrita pela Lei 14.948/24 tem o explícito objetivo de favorecer os interesses do Capital, e isso em detrimento das condições da vida animal e vegetal. Dizemos isso porque a produção de hidrogênio verde requer a água em abundância como matéria prima essencial. E é importante enfatizar: não pode ser qualquer água, mas água potável: limpa e pura. Calcula-se que para a geração de um *megawatt* de energia produzida por uma unidade de eletrólise, é preciso 4.921 litros de água potável.

⁷ Eletrólise é um processo físico-químico que utiliza a energia elétrica de uma fonte qualquer (como pilha ou bateria) para forçar a ocorrência de uma reação química de produção de substâncias simples ou compostas que não podem ser encontradas na natureza ou que não são encontradas em grande quantidade.

No dizer de Lenine e Rennó (2015), “não existe onde não existe água”. Sabemos que a água é o mais imprescindível elemento constituinte da vida animal e vegetal. A ciência provou que cerca de 65% do corpo humano é composto por água. Na contramão dessas teses, que exigem que a água seja um bem comum, porque necessária às vidas, em 2024 o governo do Piauí decidiu que água deve ser uma mercadoria de propriedade privada. E então privatizou — os ideólogos do Capital usam o termo “concedeu” — a empresa Águas e Esgotos do Piauí S/A (AGESPISA), responsável pela produção e distribuição da água e tratamento de esgotos no estado para uma empresa privada.

Em Agosto de 2024, a pedido do governo do Estado, deputados do Piauí aprovação uma premiação para a pobre empresa Equatorial, que atua no ramo de distribuição de energia elétrica no estado, com uma “subvenção” de míseros 80 milhões de reais (Cidade Verde, 2024). A Equatorial é a mesma empresa pobre que, antes de receber esse presente, em Julho, comprou, por módicos 6,8 bilhões de reais, 15% da Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo (SABESP). Importante dizer que a empresa Equatorial foi alvo, em 2023, de uma CPI na Assembleia Legislativa do Estado do Piauí (ALEPI) por prestar péssimos serviços e deixar de prestar outros. O que pode explicar essa lógica de premiar uma expressa que oferece um serviço ruim à população senão o interesse em favorecer o privado em detrimento do interesse público, princípio esse que fundamenta criação do Estado?

Em outro exemplo, o Ministério Público do Piauí (MPPI) (2024), por meio da promotora Gianni Vieira de Carvalho, está processando a empresa multinacional italiana Enel Green Power e suas subsidiárias no Brasil, responsáveis pela construção e manutenção do Parque Solar São Gonçalo. Esse “Parque”, que apesar do nome não tem nenhuma beleza, está situado na cidade São Gonçalo do Gurguéia, sul do Piauí, e foi construído para gerar energia solar. O tal Parque teve sua licença ambiental concedida pelo poder público estadual, e ocupa uma área de “12 milhões de metros quadrados, o equivalente a 1.680 campos de

futebol no padrão da FIFA” (UOL, 2024). Todavia, “moradores da região relatam que o projeto [do Parque] se distanciou da sustentabilidade — na prática, tem danificado o solo da região e assoreado brejos e nascentes de rios, gerando prejuízos socioeconômicos [...]”. (UOL, 2024).

A ocorrência de danos socioambientais, notadamente de processos erosivos em áreas íngremes, assoreamentos fluviais e comprometimento de vegetação nativa que circunda brejos, riachos e cursos d’água que desembocam no Rio Gurguéia. Os danos seriam causados pelo escoamento de águas acumuladas em área integrante de parque de energia solar (Ministério Público do Piauí, 2024).

A única “beleza” que se pode ver no tal “Parque” são os lucros para seus longínquos proprietários europeus. Para seus vizinhos, ele proporciona a degradação dos solos das áreas em seu entorno. Isso ocorre porque grande parte das placas solares foram instaladas em cima de um grande morro que foi desmatado. Sem a proteção das árvores e com a ação das chuvas, a terra desce dos morros causando destruição em terrenos dos moradores da região. Esse é um dos problemas relatados na ação contra o empreendimento da Green. Por isso o MPPI pede a indenização pelos danos sociais, econômicos e ambientais.

Na obra intitulada *Vivendo em territórios contaminados*: um dossiê sobre agrotóxicos nas águas de Cerrado, suas autoras denunciam “o avanço do agronegócio no Cerrado e [uso d]os agrotóxicos como armas químicas” no estado do Piauí. (Lopes *et al.*, 2023). A denúncia afirma que as “armas”, na forma de “agrotóxicos” favorecedores das imensas plantações de soja naquela região, são lançadas do alto por aviões. O veneno despejado cai no solo e contamina fontes de água doce, plantios de terrenos de pequenos proprietários rurais que vivem ao redor da fazenda; e, sobretudo, cai sobre as cabeças dos moradores. E qual seria o intuito desse banho de venenos? Tudo sugere ser uma ação deliberada, que em geral o poder público finge não enxergar, em prol dos

interesses financeiros egoístas dos proprietários capitalistas para expulsar os trabalhadores do campo e então se apossar das terras deles.

O avanço desenfreado do agronegócio sobre comunidades rurais, indígenas, quilombolas e ribeirinhas, despejando litros de agrotóxicos por esses territórios em cima de crianças, idosos e mulheres grávidas, anuncia: uma guerra química que acontece nos interiores do Brasil.

Em primeiro no ranking como o país mais perigoso para defensores do meio ambiente, o Brasil somou, somente em 2022, cerca de 2.018 conflitos no campo, envolvendo 909.450 pessoas, segundo levantamento da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Naquele ano, 8.033 famílias foram atingidas por essa guerra química, que fez 193 vítimas. Já em 2023, esse tipo de violência foi o que mais vitimou comunidades, somando quase o dobro de pessoas do ano anterior: 336.

O uso de agrotóxicos como arma química em conflitos agrários é uma das práticas mais cruéis para expulsar comunidades de seus territórios e vem se consagrando como a estratégia mais usada para a apropriação ilegal de terras nos últimos anos, como apontou o último Atlas dos Agrotóxicos. Segundo o mapeamento, a utilização de agrotóxicos em conflitos foi registrada em todas as regiões e biomas brasileiros, especialmente em disputas que envolvem territórios indígenas e quilombolas.

As comunidades vítimas dos agrotóxicos se localizam, geralmente, perto de fazendas de monocultura, que não respeitam os limites mínimos de distância. A contaminação acontece, principalmente, por meio da pulverização aérea sobre as comunidades, técnica alvo de debates e críticas não só no meio de movimentos sociais, mas também na política, pelo alto risco à saúde das comunidades. (Pensar Piauí, 2024).

E os poderes estatais diante dessas mazelas, quase sempre silêncio; e com essa omissão colabora com as práticas destrutivas da Natureza e das condições das vidas. Reforçando essa tese, o *site MapBiomas* afirma que:

O Piauí é um dos estados que mais desmata o cerrado, sobretudo no extremo sul do estado, na fronteira com a Bahia, Maranhão e Tocantins. O Instituto aponta os municípios de Ribeirão Gonçalves, Baixa

Grande do Ribeiro e Santa Filomena como campeões de desmatamento na área do MATOPIBA⁸ no último ano. (Ocorre Diário, 2024a).

O poder público atua muitas vezes para beneficiar a atividade econômica que degrada o meio ambiente. O site *Ocorre Diário*, uma plataforma de comunicação popular e colaborativa, publicou que, “como gestor da SEMARH, [o secretário do meio ambiente, senhor] Daniel Oliveira, tem feito uma política perversa para todos os biomas presentes no Piauí”. (Ocorre Diário, 2024a).

Um exemplo abusivo [da ação] do secretário Daniel Oliveira, foi escancarado no [Projeto de Lei nº 76/2023](#) encaminhado pelo Governo [do estado do Piauí] à Assembléia Legislativa em que, nitidamente, privilegia empresários do agronegócio e empresas transnacionais que estão de olho nos recursos naturais disponíveis no Piauí. O texto também deixa claro que atingidos, coletivos e representatividades da sociedade civil organizada foram excluídos do processo de licenciamento. E ainda, para contribuir mais com os predadores, permite o auto licenciamento, além de autorizar o secretário a licenciar quando o licenciamento estiver demorando a sair. (Ocorre Diário, 2024a).

O *Ocorre Diário* também denunciou, noutra reportagem, que o “Governo [do Piauí] dificulta preservação da Serra Vermelha e Justiça Federal marca audiência”.

Salvar a Serra Vermelha, e seus mais de 90 mil hectares ao Sul do Piauí, nunca foi tão importante, ainda mais nesse momento que estamos assistindo os efeitos do desmatamento que tem levado as mudanças climáticas e eventos extremos. Para isso, a Rede Ambiental do Piauí-RE-API, a Rede de Ongs da Mata Atlântica-RMA e o Ministério Público Federal, solicitaram ao Centro de Conciliação em Políticas Públicas, da Justiça Federal, a realização de uma audiência entre as partes envolvidas no processo em que estão o Estado do Piauí, Ministério do Meio Ambiente (através do Instituto de Conservação da Biodiver-

⁸ Sigla constituída pelas letras iniciais de cada estado componentes dos cerrados daquela: Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia.

sidade-ICMBio) e a empresa JB Carbon (acusada de ocupar a área irregularmente).

A juíza Marina Rocha Cavalcante, marcou para 18 de junho [de 2024] a nova audiência. Essa será mais uma tentativa de salvar a Serra Vermelha, uma área pública que foi grilada pela empresa JB Carbon. Em 2006 a empresa obteve autorização para derrubar a floresta e transformá-la em carvão para alimentar as indústrias siderúrgicas do Brasil. O projeto, denominado Energia Verde [sic], previa transformar em carvão cerca de 80 mil hectares de mata nativa.

Ativistas ambientais denunciaram ao Ministério Público Federal, que judicializou o caso para evitar a destruição da Serra Vermelha em 2011. Desde então, uma corrente solidária formada por defensores locais, ambientalistas e pesquisadores lutam para proteger a área. Em 2022, a juíza Marina Cavalcante determinou que o ICMBio realizasse uma consulta pública, no município Morro Cabeça no Tempo. Na oportunidade, os prefeitos do entorno da área (Redenção do Guruguéia, Curimatá, Bom Jesus e Morro Cabeça no Tempo) se manifestaram contrários à anexação da área ao Parque Nacional Serra das Confusões [o que favorece a empresa JB-Carbon] e solicitaram suas participações no processo judicial.

Em 2023, o Ministério do Meio Ambiente tentou cumprir a determinação judicial, anexando a área ao Parque Nacional Serra das Confusões, entretanto, o governador do Piauí, Rafael Fonteles, ao ser ouvido sobre a assinatura do decreto do presidente Lula se manifestou contra a ampliação do parque, impedindo a conservação da floresta. Ele não justificou, mas deixou subentendido que seja para destinar seu uso para a exploração dos recursos naturais por parte de empresas privadas. (Ocorre Diário, 2024b).

Os proclamados discursos de que nossa “energia é limpa”, a ideologia de que o “agro é pop”, que as empresas privadas atuam de “modo sustentável” são, na verdade, discursos falaciosos que escondem a realidade de que o agro e as grandes empresas produzem somente tendo em vista os lucros com exportações. Governos e a grande mídia — o quarto poder do Estado — ignoram que a agricultura familiar é que mais produz alimentos básicos saudáveis; que a lógica do capital defende uma insustentável “ética da sustentabilidade”, considerando que a vida do Capital impõem a morte da Natureza. Tudo isso

tem sido denunciado pelo MST, a CPT e outros movimentos de trabalhadores rurais e ambientalistas. No Piauí, vozes e críticas, como a de Nêgo Bispo⁹, na obra *A terra dá, a terra quer*, não ecoam em espaços acadêmicos e tampouco nas mentes dos gestores dos poderes estatais e da grande mídia burguesa. Poucos são os espaços para quem ousa dizer que a efetividade da lógica egoísta do Capital tem culpa pela devastação da Natureza e das condições materiais das vidas na Terra.

Esses exemplos são ilustrativos do fato de que, no estado do Piauí, a lógica do Capital é um fator imperativo que ataca a vida da Natureza, o que por sua vez inviabiliza o trabalho dos homens e a sociabilidade sadia. A longevidade da vida do Capital exige a exploração predatória das riquezas naturais para produzir lucros. Isto, por um lado, causa acumulação e concentração de riquezas nas mãos dos detentores dos meios privados de produção; e, por outro lado, de modo contraditório, gera a miséria de muitos, queimadas e destruição de biomas, o fim de fontes de águas doces, a geração de gás carbônico que destrói a camada de ozônio da Terra. Em suma: a exploração desenfreada causada pela lógica do Capital destrói as condições necessárias às vidas no planeta.

4 Considerações finais

Partimos da tese de que os homens e demais formas de vidas na Terra são partes da totalidade que é o meio ambiente natural. Sendo assim, a (sobre)vivência dessas vidas exige que os seres humanos — que se autodenominam “racionais” — se relacionem com a Natureza harmonicamente, preservando-a. Conquanto, as ações dos homens têm

⁹ Nêgo Bispo (Antônio Bispo dos Santos) nasceu em 1959, no vale do rio Berlengas, Piauí. Lavrador, formou-se com os saberes de mestras e mestres do Quilombo Saco Curtume, no município de São João do Piauí. O pensamento de Nêgo Bispo foi construído a partir das suas experiência e concepções das comunidades quilombolas e dos movimentos sociais de luta pela terra pelos quais atuou.

sido movidas pela lógica do modo de produção capitalista e, nesse sentido, são aniquiladoras da Natureza, portanto causas da extinção geral das condições das vidas no planeta Terra.

As condições básicas (água, oxigênio, alimento etc.) da existência de vidas no orbe terrestre estão cada vez mais ameaçadas. Esse problema decorre do uso indiscriminado, abusivo, de bens naturais como as florestas, as fontes de água doce; soma-se a isso fatores ainda mais cruéis, tais como: a exploração de minerais apenas para o acúmulo de riquezas; o desmatamento e queimadas de imensas áreas de matas, como a floresta amazônica e os cerrados no nordeste brasileiro, para a produção de madeira e transformação dessas áreas em campos de plantios e pastos para o agronegócio; nas zonas urbanas, a impermeabilização e extinção de matas nas margens dos rios causam o seu assoreamento e morte; o aumento da temperatura do clima no planeta causa o degelo de regiões glaciais, e isto tudo proporciona o avanço dos oceanos sobre as terras; o aumento exponencial da poluição ambiental: a) que destrói a camada de ozônio, permitindo o aumento da incidência de raios solares sobre os corpos, fazendo crescer os casos de câncer de pele; b) que enfraquece o sistema imunológico dos homens, aumentando o número de pessoas com câncer de bexiga e problemas respiratórios; as enchentes (as que ocorreram no Rio Grande do Sul, em 2024) e a desertificação de solos (como na cidade de Gilbués, Piauí), que expulsam pessoas dos lugares em que moram.

Na origem dessas mazelas está a ganância, importante virtude dentro da lógica do Capital. A busca egoísta pelo lucro, eis o valor ético guia dos ímpetus e das atividades dos que buscam incessantemente gerar e acumular riquezas explorando exaustivamente os bens naturais. Na gênese, organização e potencialização desses males supracitados está a lógica do Capital, que atua por meio de seus aparelhos ideológicos, e sobretudo com o amparo dos poderes estatais.

A lógica do Capital é a conjunção harmônica de diversas tarefas que visam a preservação do sistema capitalista como modelo de

produção universal e necessário. Neste sentido, destacamos três tarefas dessa lógica: 1) controlar a produção, exploração e distribuição das riquezas naturais; 2) elaborar e utilizar meios ideológicos, os poderes constituídos pelo Estado e demais organismos acessórios (FMI, BM, grandes grupos de mídia), em forças inexoráveis e gerentes das relações entre os homens que vivem em sociedades; 3) a efetividade dessas duas ações é o que possibilita ao Capital a tornar-se senhor da exploração da Natureza tendo em vista fortalecer o capitalismo como modo de produção determinante do Eu, do Outro e da Natureza em geral. Para demonstrar essa lógica, ao longo do nosso texto: 1) recorreremos às ideias de Rousseau, Engels, Marx, Mészáros para explicar como essas tarefas são conectadas, e sobre como o resultado dessa conexão são ações destrutivas da Natureza e, portanto, das condições salutaras de vidas no planeta. 2) ilustramos, com alguns exemplos, as ações destrutivas do Capital, dialogando com a arte-poesia crítica do compositor e cantor Lenine, bem como citando fatos ocorridos no âmbito do estado do Piauí, na região Nordeste do Brasil.

Demonstramos, com uma argumentação crítica poética-filosófica, que a longevidade da lógica do Capital tem como consequência direta o aniquilamento das condições das vidas no mundo que habitamos. Para existir como modo de produção dominante, o Capital, e sua forma atual de existir — o capitalismo —, por meio de seus agentes, sobretudo os poderes do Estado, atua para tomar para si o controle absoluto dos meios de produção: a Natureza e as forças de trabalho. Por esse caminho, tudo e todos são dispostos na situação de meios e agentes subjugados da lógica e dos poderes do Capital(ismo). Considerando essas teses, tomamos alguns fatos como exemplos para ilustrar o poder destrutivo do Capital. Focamos em situações ocorridas no estado do Piauí para evidenciar como os ataques à Natureza se desenvolvem como ação impositiva para a existência e potencialização do Capital e de seus objetivos: gerar mais valor, acumular e concentrar riquezas para poucos; e misérias para muitos.

Por fim, é certo que toda sociedade necessita de um modo de produção, e que este determina uma forma de existir social e um modo de relação com a Natureza. O que colocamos em destaque em nosso texto é o fato, lastimável, de que vivemos sob a égide do modo de produção capitalista, e que este tem como efeito direto a destruição das condições da Natureza e, portanto, da vida em geral no mundo terrestre.

Referências

- CIDADE VERDE.COM. *Auxílio de R\$ 80 milhões do governo para Equatorial será utilizado em duas cidades; entenda o projeto*. Disponível em: https://cidade-verde.com/noticias/419493/auxilio-de-r-80-milhoes-do-governo-para-que-atorial-sera-utilizado-em-duas-cidades-entenda-o-projeto?utm_source=copypaste&utm_medium=referral. Acesso em 18 set. 2024.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Tradução: B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FLICKINGER, Hans-George. *Marx e Hegel: o porão de uma filosofia social*. Porto Alegre: L&PM: CNPQ, 1986.
- FRASER, Nancy. *Canibal Capitalism: how our system is devouring democracy, care, and the Planet and what we can do about*. New York: Verso Books, 2022.
- LENINE; RENNÓ, Carlos. *Quede água*. In: LENINE. *Carbono* (CD). Rio de Janeiro: Gege Edições Musicais; Mameluco Produções e Edições Musicais, 2015.
- LOPES, Helena Rodrigues; GURGEL, Aline do Monte; MELO, Luiza Carla de et. al. (Orgs.). *Vivendo em territórios contaminado: um dossiê sobre agrotóxicos nas águas de Cerrado*. Santos: Palmas: APATO, 2023.
- MINISTÉRIO PÚBLICO DO PIAUÍ (MPPI). *MPPI ingressa com Ação Civil Pública para reparação de danos ambientais causados por construção de Parque Solar em São Gonçalo do Gurgueia*. Disponível em: <https://www.mppi.mp.br/>

internet/2024/09/mppi-ingressa-com-acao-civil-publica-para-reparacao-de-danos-ambientais-causados-por-construcao-de-parque-solar-em-sao-goncalo-do-gurgueia/. Acesso em 18 set. 2024.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política* (Livro Primeiro, tomo III). Tradução: José Barata-Moura. Lisboa: Avante, 1997.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857: esboço da crítica da economia política*. Tradução Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. Trabalho assalariado e Capital. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas: em três tomos* (v. 1). Tradução: José Barata-Moura e Álvaro Pina. Lisboa: Edições Avante; Moscou: Edições Progresso, 1982.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: COGGIOLA, Osvaldo (Org). *Manifesto Comunista*. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. *O Desafio e fardo do tempo histórico*. Tradução Ana Cotrim e Vera Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS, István. *Para além do Capital: rumo a uma teoria da transição*. Tradução Paulo C. Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2011.

PENSAR PIAUÍ. *A guerra química que acontece no Brasil*. Disponível em: <https://pensarpiaui.com/noticias/a-guerra-quimica-que-acontece-no-brasil/27938>. Acesso em: 18 set. 2024.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades entre os Homens*. Tradução: Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

OCORRE DIÁRIO. *Secretaria de Meio Ambiente e uso de cargos nas eleições: entre desmatamento e nepotismo*. Disponível em: <https://ocorrediariorio.org/secretaria-de-meio-ambiente-e-uso-de-cargos-nas-eleicoes-entre-desmatamento-e-nepotismo/>. Acesso em 22 set. 2024a.

OCORRE DIÁRIO. *Governo dificulta preservação da Serra Vermelha e Justiça Federal marca audiência*. Disponível em: <https://ocorrediariorio.org/secretaria-de->

meio-ambiente-e-uso-de-cargos-nas-eleicoes-entre-desmatamento-e-nepotismo/. Acesso em 22 set. 2024b.

OLIVEIRA, Avelino da R. *Marx e a exclusão*. Pelotas: Seiva, 2004.

UOL. *Moradores denunciam impactos de parque solar no Piauí: “Nossa água acabou”*. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2024/07/18/impactos-parque-solar-piaui.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 18 set. 2024.

WEBER, Max. *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*. 15 ed. Tradução: M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 2000.

A filosofia da libertação de Enrique Dussel e a busca da emancipação baseada na alteridade

Kananda Vasconcelos Nascimento¹, David Machado de Oliveira² & Renato Almeida de Oliveira³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.215.02>

1 Introdução

A filosofia de libertação instigada por Enrique Dussel se mostra como uma crítica aos alicerces filosóficos da modernidade, os quais estão vinculados à ideia de dominação, conquista e totalidade. Propondo uma alternativa filosófica que tem como objetivo considerar aqueles que são deixados de lado pelas epistemes ocidentais, partindo de uma fundamentação sensível à exterioridade do outro. Sua filosofia não se encontra como proposta ideológica dominante, mas como arma da crítica buscando alcançar todos aqueles que estão às margens do centro do capitalismo e que clamam por justiça e liberdade. Enrique Dussel estabelece as bases de um novo paradigma de racionalidade, fundamentalmente decolonial, ético e voltado para a alteridade.

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA.

E-mail: kanandavn1@gmail.com

² Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA.

E-mail: david.machado199@gmail.com

³ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

E-mail: renato_oliveira@uvanet.br

2 Ontologia em Enrique Dussel, o encontro ao *Outro*.

Enrique Dussel elabora uma crítica contundente à ontologia tradicional ocidental, segundo o autor, ao longo da história da filosofia, os pensadores utilizaram-se de discursos totalizadores e que não investigava todas as contradições que o mundo desigual da humanidade reproduzia. A metafísica produzida pelos filósofos é caracterizada como excessivamente centrada no ser e na identidade, negligenciando, assim, a alteridade e a diferença. Dussel argumenta que essa ontologia, no decorrer da história, tem sido cúmplice de sistemas de opressão e dominação.

Considerando o contexto do colonialismo, essa situação piora. Não só a epistemologia europeia se tornara dominante no processo de colonização, como também os seus padrões de comportamento e cultura, considerando as demais culturas e civilizações como inferiores. Segundo nosso autor, as abordagens ontológicas da história da filosofia ocidental não apenas marginalizavam e ainda marginalizam as vozes e experiências dos subalternos, como também legitima as estruturas de poder que perpetuam a exclusão e a exploração.

É na contradição dialética que podemos notar as primeiras tentativas de encontrar o *Outro* na lógica filosófica. A alegoria do senhor e escravo, elaborada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel na "*Fenomenologia do Espírito*", é uma das oportunidades centrais para observarmos que no desenvolvimento de sua filosofia dialética, podemos identificar o conceito de Outro ainda que de forma embrionária, ou pelo menos não levando em conta o real potencial e especificidades desse Outro.

Hegel elabora a dinâmica entre senhor e escravo como uma luta pela autoconsciência e reconhecimento mútuo. Na descrição⁴, dois

⁴ O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale

indivíduos se confrontam, cada um buscando ser reconhecido pelo outro. O senhor emerge vitorioso e domina o escravo, que, por sua vez, é reduzido a uma condição de servidão. Observamos nesse momento, que dentro dessa parábola, existem múltiplas relações sociais por trás desses dois indivíduos se levarmos em conta o mundo real. As circunstâncias que leva cada um a se tornar senhor ou escravo, não são levados em consideração. Os fatores históricos, políticos, econômicos e sociais não são abordados pelo filósofo alemão.

No entanto, Hegel argumenta que, paradoxalmente, o senhor se torna dependente do escravo para sua própria identidade, enquanto o escravo, através do trabalho, ganha uma consciência mais profunda de si mesmo e do mundo ao seu redor. Vemos aqui o Outro na história, tendo a potencialidade de se emancipar, apesar das contradições do mundo real.

O mundo real e material, possui inúmeras determinações práticas, que aprisiona, explora e manipula os indivíduos. A proposta ontológica de Dussel, busca observar que na alegoria do senhor e escravo há uma metáfora potente para as relações de dominação e resistência

para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação]. O senhor também se relaciona mediatamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através o seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-aser como a pura negação da coisa, ou como gozo — o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha. (...) Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual. (Hegel, 1992, p. 130-31)

no contexto colonial e pós-colonial. Ele propõe uma leitura que enfatiza a alteridade e a ética da libertação. Nesse sentido

A “realidade do outro” se mostra dentro de um mundo concreto, prático, histórico, variável, dialético e não como uma essência não-histórica ou eterna. Trata-se de uma “subjetividade imediata”, de uma corporeidade sofredora, sem recursos, sem alimento, sem capacidade para reproduzir sua vida, isto é, alguém pobre, explorado, silenciado. Nesse sentido, o outro, o tu, o próximo para Dussel é encarado como “exterioridade da razão, é existência real” (Scoralick, 2021, p. 96)

Para transformar o mundo em uma realidade em que o sujeito emancipador se torne o centro da práxis política, ética e social, Dussel constrói sua ontologia da libertação baseada na ética como sua filosofia primeira. Nosso filósofo indica para o fato de que, ao longo da história da tradição filosófica, a ontologia, e também, o pensamento dialético, encontra-se associada à própria ideia de totalidade, o que ele chama de ideologia das ideologias dos impérios (Dussel, 1977, p. 11).

De que forma o discurso dominador e colonizador também atinge a esfera da religião? Como essas epistemologias podem afetar a visão do Outro em relação ao entendimento da crença divina e como fica sujeitos às potencialidades da alienação?

3 Desmascaramento do *Fetichismo Religioso* e a proposta de emancipação com a religião

Karl Marx fez críticas incisivas à alienação religiosa, sobretudo em seus textos de juventude. Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1844) se faz presente a célebre frase “A religião é o ópio do povo”, crítica que o autor alemão sustenta argumentando que a condição do indivíduo para com a religião se torna dependente por causa de um ópio espiritual. Para Marx, toda e qualquer sociedade baseada em desigualdades sociais está fadada à condição de alienação, o caráter

fetichista pode ser reproduzido pelas superestruturas dessa sociedade. Entende-se aqui por superestrutura, o Estado, o Direito e a Religião, ou seja, todo o aparelho ideológico produzido, de forma inversa, por sua infraestrutura, isto é, os meios e modos de produção, assim como também as relações de produção as envolvendo.

Essa condição de ópio do povo, no contexto da sociedade capitalista não só justifica tais determinações sociais como também acalma os trabalhadores e os consola dessa miséria real que o cercam. Dentro do modo de produção burguês, é notável que, também por causa da divisão do trabalho, algo que contribui para a alienação e estranhamento do ser humano, o indivíduo perde a sua significação ou sentido de vida (quando já não se está inteiramente moldado pela ideologia cristã). E quando não busca pela espiritualização de sua vida, a religião vai atrás dele em todos os espaços que o proletariado, dentro da atualidade moderna, ocupa. Seja nos meios de transporte, nas praças públicas, nas vias públicas, dentro de instituições públicas ou privadas, e até dentro de sua própria casa, a religião busca o ser humano para dá ânimo ao um mundo sem coração.

Como os meios e modos de produção de uma sociedade determina o seu modo de funcionamento, Marx trabalha com a ideia de que seja essencial construir uma nova baseada sociedade na igualdade entre os seres humanos, com relações sociais transparentes e com formas de alienação totalmente superadas, tal como ele afirma em *O Capital* (1869)

Por fim, imaginemos uma associação de homens livres, que trabalhem com meios de produção coletivos e que conscientemente despendam suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho. Todas as determinações do trabalho de Robinson reaparecem aqui, mas agora como determinações sociais, e não mais individuais. Todos os produtos de Robinson eram seus produtos pessoais exclusivos e, por isso, imediatamente objetos de uso para ele. O produto total da associação é um produto social, e parte desse produto serve, por sua vez, como meio de produção. Ela permanece social, mas

outra parte é consumida como meios de subsistência pelos membros da associação, o que faz com que tenha de ser distribuída entre eles. O modo dessa distribuição será diferente de acordo com o tipo peculiar do próprio organismo social de produção e o correspondente grau histórico de desenvolvimento dos produtores (Marx, 2017, p. 153).

Observamos aqui o processo transparente da produção em uma sociedade emancipada: todos os meios de produção são coletivos, e todos dos seres humanos, de forma consciente, empregam suas forças de trabalho, transformando em uma única força social de trabalho. Não há objetos estranhados, todo o processo de produção deve ser entendido em todas as esferas, seja no antes, durante e depois. O produto total da produção será social, e parte desse produto servirá para a manutenção dos meios de produção. Sempre permanecerá social, tanto para a subsistência dos membros da associação como da autoregulação das forças produtivas.

Dussel percebe então, que Marx não identificou o próprio fetichismo da economia como estrutura dominante, ou seja, as relações econômicas mesmo que pressupõem uma autonomia e emancipação, por si só, não conseguem efetivar tal feito. Marx revela o fetichismo das mercadorias, mostrando como as relações sociais são mascaradas pelas relações econômicas. No entanto, não avança suficientemente para desmascarar o fetichismo da própria economia como uma estrutura dominante que permeia todas as esferas da vida, subordinando-as à lógica do capital (Dussel, 2010, p. 512).

Deve-se levar em consideração que a religião, pode se tornar libertadora quando os símbolos, rituais e dogmas não são idolatrados, obtendo seu significado original e ético. Esse fetichismo distorce a religião, afastando-a de sua missão de promover a justiça e a libertação dos oprimidos, diferente do que Marx entendia sobre a superação da religião está entrelaçada com a superação do sistema capitalista

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os

próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A configuração do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado (Marx, 2017, p. 154).

Para Dussel, a religião deve estar enraizada em uma ética de libertação, que prioriza os pobres e marginalizados. Ele critica as instituições religiosas que se aliam ao poder dominante e se afastam dos princípios de solidariedade e justiça. Essa ética de libertação deve ser fundamentada de anticolonialismo e outras formas de dominação, o sujeito que buscar sua emancipação, no caso *O Outro*, precisa educar a sua consciencia de forma ético-crítica”. As vítimas, os oprimidos, os condenados da terra, agindo e se organizando em comunidade. Tal como Freire buscava, segundo o próprio Dussel (2000, p. 427). De acordo com Dussel, “o *Outro*, para nós, é a América Latina em relação à totalidade européia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes” (Dussel, 1986, p. 196).

Outro ponto crucial na filosofia é que o filósofo atribui grande importância à dialética marxista, reconhecendo-a como uma ferramenta crítica poderosa para a compreensão e transformação da sociedade. No entanto, Dussel propõe uma abordagem que ele denomina “dialética positiva”, a qual transcende a mera negação das condições existentes. Para Dussel, a dialética positiva não se restringe à crítica e ao desmantelamento das estruturas de opressão e exploração; ela também se compromete ativamente com a afirmação da alteridade e da dignidade dos oprimidos.

Existem dois pontos fundamentais na dialética positiva de Dussel: a negação, onde a crítica das condições existentes, desvelando as injustiças e as formas de opressão perpetuadas pelas estruturas dominantes, especialmente o capitalismo. Este é o aspecto que se alinha mais

diretamente com a crítica marxista tradicional. E o segundo pornto, a afirmação da alteridade, que implica o reconhecimento da diversidade e da dignidade dos oprimidos. Isso envolve a construção de novas relações sociais baseadas na justiça, na solidariedade e no respeito pela dignidade humana.

Dussel, se propõe ir mais além do próprio termo dialética. Ele utiliza-se do termo *analético*. Segundo o filósofo, a analética rompe com os limites do método dialético, pois, este último alcança sua totalidade nele mesmo, se realiza em sua própria condição. A analética, por outro lado, consegue romper as barreiras da dialética, por conseguinte, não parte apenas dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Trata-se de um método que se fundamenta no Outro enquanto livre, indo além dessa sistemática totalizante, considerando as particularidades do sujeito que foi colonizado, que não compreende na prática as abstrações fora da realidade da filosofia eurocêntrica, pois sua realidade é difente daquela que lhe foi imposta pelo colonizador.

O método dialético é a expansão dominadora da totalidade desde si; a passagem da potência para o ato de “o mesmo”. O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade desde o outro e para “servi-lo’ criativamente. [...] A verdadeira dialética tem um ponto de apoio analético (é um movimento ana-dia-lético); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: dia-lético (Dussel, 1986, p. 196 e 197).

A filosofia colonizadora tem por suas características não considerar o Outro, não consideram aqueles que estão na periferia do capitalismo, simplesmente totalizam sua ontologia, buscando incluir, a força, povos nem ao menos citados em seus escritos. São nessas categorias que Dussel pretende fundamentar a sua filosofia. Possuindo essa característica libertadora, sua filosofia apresenta um método buscando centralizar todos os oprimidos, marginais, sofredores e humilhados.

Nem Schelling, nem Feuerbach, nem Marx, nem Kierkegaard, nem Levinas puderam transcender a Europa. Nós nascemos fora, e a temos

sofrido. Abruptamente a miséria se transforma em riqueza! Esta é a autêntica filosofia da miséria que Proudhon teria querido escrever. “É toda uma crítica de Deus e do gênero humano”. É uma filosofia da libertação da miséria do homem latino-americano, mas e ao mesmo tempo. É ateísmo do deus burguês e possibilidade de pensar um Deus criador, fonte da própria libertação (Dussel, 1986, p. 197).

É nesses pontos que Dussel reafirma a construção e reconstrução ética da religião. Os povos nas margens do capitalismo, que sofrera com o colonialismo brutal e perdeu muito de sua cultura, deve buscar também em suas raízes históricas, a valorização de sua subjetividade. A partir desses pressupostos, o povo que busca a sua emancipação decolonial, não pode suprimir a sua dor e a violência da colonização, e sim, construir uma ética na altivez de suas realizações. Esse compromisso ético vai além de qualquer forma econômica e é fundamentado nos preceitos religiosos mais cristalinos que sempre buscaram a realização plena do ser humano, respeitando a si mesmo, o outro e a natureza.

Nota-se a possibilidade de pensar um Deus que se difere do deus burguês, que não seja contraditoriamente fundamentado de alienação e estranhamento. Um Deus que seja dos oprimidos, totalmente diferente do deus eurocêntrico católico-cristão burguês capitalista. Que se identifica com aqueles que sofrem e que estão marginalizados. E que não esteja limitado aos muros de ouro do Vaticano, ou do acúmulo de capital das igrejas neo-pentecostais, que tem como sua mais-valia, a fé dos desafortunados e atormentados.

4 Filosofia da Libertação e Emancipação.

Partindo da crítica ao capitalismo e ao colonialismo, Dussel compreende que essas formas de organizações sociais não se baseiam em igualdade e, tampouco, possuem a capacidade de libertação dos oprimidos. E como seria, portanto, uma nova sociedade e corpus

político que não fosse pressuposta das explorações e desigualdades, segundo o autor?

Para se pensar em uma nova sociedade, deve-se pensar também na construção de uma *Ética da Alteridade*. Para Dussel, ressalta-se que esta ética da alteridade emerge da interpelação do “pobre” em sua intenção emancipadora. Constituindo-se como um ato de exigência da condição ética de sujeito ativo, ao invés de um mero receptor das adversidades arquitetadas pelo sistema injusto.

O Outro, sempre já pressuposto pela “comunidade comunicacional”, e também sempre já excluído da “real” comunidade, o silenciado, aquele que não fala nem discute” factualmente”, em exterioridade da “comunidade da vida real” — no Terceiro Mundo também devido às estruturas do capitalismo periférico —, é o explorado, o dominado, o “pobre” (como categoria que nos é proposta por Lévinas e pelo próprio Marx). (Dussel, 2005, p. 117).⁵

O clamor dos oprimidos pode-se transformar em organização política e ética, mas levando sempre em consideração as raízes que os deixaram nessa condição. Nessa interpelação factual do cotidiano urbano, pode-se implicar a produção de possibilidades de reflexão e ação no discurso argumentativo, representando a invalidação do consenso hegemônico eurocêntrico e totalizadores em relação às periferias, e transformando-se em um marco histórico de alternatividade.

Outra característica da política da libertação dusseliana, assim como a ética da alteridade, o Outro como protagonista do fazer político, a crítica ao capitalismo e ao imperialismo, seria sua *práxis transformadora*. A diferença entre essa práxis transformadora dusseliana e da marxista, refere-se que: a práxis marxista tem como fundamento o método

⁵ El Otro <<ya-siempre>> presupuesto por la <<comunidad de comunicación>> y excluido también ya sicmpra de la comunidad <<real>>, el silenciado, el que no habla ni argumenta <<facticamente>>, en la exterioridad de la <<comunidad de vida real>> — en el Tercer Mundo también por las estructuras del capitalismo periférico —, es el explotado, dominado, el <<pobre>> (como categoría que nos proponen Lévinas y el mismo Marx). Tradução nossa.

materialista e dialético. Ela se refere à atividade humana que transforma o mundo material e, simultaneamente, os próprios indivíduos que atuam nesse processo. Ademais, a dialética marxista observa a história como uma série de conflitos entre forças opostas, especialmente entre as classes sociais (burguesia e proletariado).

Observamos a diferença entre a fundamentação dialética marxista e de Dussel. O filósofo latino entende que as categorias marxianas buscam sempre a efetivação nela mesma, e não considera as particularidades das sociedades latinas, africanas, asiáticas, ou seja, as sociedades que estão na periferia do capitalismo, que foram colonizadas. A práxis transformadora de Dussel é profundamente enraizada na ética da alteridade. Ela enfatiza a responsabilidade e o reconhecimento do Outro, especialmente dos oprimidos e marginalizados.

A práxis de Dussel transcende ao conceito de luta de classes, incorporando a descolonização das estruturas de poder e conhecimento, assim como também, abordando as múltiplas formas de opressão, incluindo aquelas de natureza colonial, racial, de gênero, entre outras. A libertação é concebida como um processo que vai além da transformação econômica, englobando a revalorização das epistemologias e práticas culturais dos povos oprimidos.

Para a descolonização do poder se faz necessário

Agiremos sempre de tal maneira que toda regra ou máxima de qualquer ação, de qualquer organização ou das estruturas de uma instituição (micro ou macro), no nível material ou no sistema formal de lei (como a edição de uma lei) ou na sua aplicação judicial, ou seja, de o exercício do poder comunicativo, é o resultado de um processo de acordo entre consenso em que as pessoas afetadas (que estão conscientes) possam participar tão plenamente quanto possível; Esse entendimento deve ser realizado a partir de razões (sem violência) com o

mais alto grau de simetria possível, publicamente e de acordo com as instituições previamente acordadas (Dussel, 2009, p. 405).⁶

Dussel defende uma forma de democracia que vá além da democracia representativa tradicional eurocêntrica e burguesa. Ele propõe uma democracia participativa, onde os cidadãos, especialmente os marginalizados, tenham um papel ativo na tomada de decisões políticas. Essas características políticas são baseadas na criação de espaços e mecanismos que permitam a participação direta e significativa de todos os cidadãos. Ao referir-se ao princípio de igualdade, o autor propõe:

Devemos agir estrategicamente levando em conta que as ações e instituições políticas devem ser sempre consideradas como possibilidades estratégicas viáveis, além da mera possibilidade conservadora e além da possibilidade-impossível do anarquista extremo (direita ou esquerda). Ou seja, os meios e fins bem-sucedidos da ação e das instituições devem ser alcançados dentro de estruturas estritas: a) cujos conteúdos sejam delimitados e motivados desde dentro pelo princípio material político (a vida imediata da comunidade), e b) cuja legitimidade tenha sido determinada pelo princípio da democracia. O mesmo se aplica aos meios, às táticas, às estratégias para atingir os fins no âmbito do projeto político específico que está sendo tentado. (Dussel, 2009, p. 480).⁷

⁶ Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en del sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetria posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. Tradução nossa.

⁷ Debemos operar estratégicamente teniendo en cuenta que las acciones y las instituciones políticas deben siempre ser consideradas como posibilidades factibles, estratégicas, más allá de la mera posibilidad conservadora y más acá de la posibilidad-imposible del anarquista extremo (de derecha o izquierda). Es decir, los medios y los fines exitosos de la acción y de las instituciones deben lograrse dentro de los estrictos marcos: a) cuyos contenidos están delimitados y motivados desde dentro por el principio

Outra característica fundamental na composição de sua política de libertação é a *Solidariedade Internacional*. Dussel enfatiza a importância da solidariedade internacional na luta contra a opressão. Ele vê as lutas locais dos povos oprimidos como parte de um movimento global pela justiça e pela libertação, e defende a colaboração e o apoio mútuo entre diferentes movimentos e comunidades ao redor do mundo. A sua política de libertação, sua ética da alteridade, não inclui somente a ação de um político profissional da política, diferente da própria democracia representativa, onde se elege um indivíduo para “representar” todos aqueles que votaram ou não nesse candidato. Inclui toda ação humana social prática que não seja erótica, pedagógica ou antifetichista rigorosamente. É todo o governante, assim como também todo governado. Seja em nível internacional ou nacional, de grupos ou classes sociais, de formações sociais e seus respectivos modos de produção. Em suma, é a relação prática na produção (Dussel, 1977, p. 74).

5 Considerações finais

Podemos concluir que a filosofia de Dussel apresenta uma crítica exposta à metafísica tradicional do ocidente, categorizando-a como um artifício histórico de opressão e dominação, principalmente quando levado em conta o contexto do colonialismo. Nosso filósofo argumenta que a metafísica elaborada pelos filósofos ocidentais foi excessivamente focada no Ser e na Identidade, agindo com indiferença em relação a alteridade e aqueles que são tidos como subalternos, o que resultou na marginalização das vozes e experiências dos povos colonizados e na legitimação das estruturas de poder opressivas.

material político (la vida inmediata de la comunidad), y b) cuya legitimidade haya quedado determinada por el principio de democracia. Lo mismo vale para los medios, las tácticas, las estrategias para cumplir los fines dentro del proyecto político concreto que se intenta. Tradução nossa.

Partindo de uma análise da dialética hegeliana sobre a relação entre senhor e escravo, podemos verificar que a filosofia de Dussel serve para demonstrar como a alteridade é tratada de forma embrionária e insuficiente na filosofia ocidental. O conjunto de relações sociais por trás tanto do senhor e do servo não são mostrados a priori por Hegel, assim como também as próprias especificidades dessa relação de dominação. Portanto, Dussel propõe uma interpretação que enfatiza a alteridade e a ética da libertação, apontando para a metáfora potente que essa relação oferece para compreender as dinâmicas de dominação e resistência no contexto colonial e pós-colonial.

Na esfera religiosa, Dussel critica a alienação e o fetichismo religioso, ecoando as críticas de Karl Marx, mas vai além ao propor que a religião, quando enraizada em uma ética de libertação, pode ser uma força emancipadora. Ele sublinha a necessidade de desmascarar o fetichismo não apenas das mercadorias, mas da própria economia e da religião quando estas são utilizadas para justificar e perpetuar a opressão.

Dussel propõe uma filosofia da libertação que coloca o sujeito da periferia como o agente ativo para construir sua emancipação através da práxis política, ética e social. Ele defende uma ética da alteridade que aflora com base nas exigências dos oprimidos e fragilizados, sublinhando a importância de uma práxis filosófica transformadora enraizada no reconhecimento e na valorização das particularidades dos povos colonizados e marginalizados.

Ao propor o seu método analético, com base em uma dialética de caráter “positiva”, nosso filósofo transcende as limitações do materialismo histórico-dialético marxista tradicional, e da dialética tradicional colonizadora, tendo como ênfase a própria necessidade de ir além da crítica das condições materiais existentes e de afirmar ativamente a dignidade e a alteridade dos oprimidos. Sua abordagem não deixa de prover uma crítica ao capitalismo e ao imperialismo, mas também, se estende à descolonização das estruturas de poder e epistemologias,

promovendo uma democracia realmente participativa e ativa, assim como também a solidariedade internacional dos povos.

Dessa forma, o método filosófico de Dussel oferece uma visão robusta e multifacetada para a construção de uma epistemologia centrada no resgate empírico e factual dos conhecimentos e potencialidades intelectuais dos povos marginalizados. Assim como também resalta a importância da construção de uma sociedade mais justa e igualitária, onde a ética da alteridade e a práxis transformadora desempenham papéis centrais na luta pela libertação dos oprimidos e pela superação das estruturas de dominação.

A nível de Brasil, pensar em uma proposta emancipadora e revolucionária se torna sempre um desafio. As particularidades políticas e sociais da nossa nação propõe uma série de demandas que não serão solucionadas pela boa vontade. As organizações políticas devem sempre acompanhar o movimento real e as múltiplas necessidades dos povos e comunidades que aqui habitam. Trabalhar a consciência crítica da humanidade é a grande tarefa de toda filosofia que busca a desconstrução das ideologias dominadoras presentes no nosso cotidiano e na nossa subjetividade. Pensar formas de emancipação e considerar todas as adversidades desse processo é a prova de que a corrida não será de 100 metros, e sim, a própria maratona da história.

Referências

- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique. *Ética del discurso y ética de la liberación: debate 1989-1997*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1977.
- DUSSEL, Enrique. *La Producción Teórica de Marx: Un Comentario a los Grundrisse*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2010.

- DUSSEL, Enrique. *Método para uma Filosofia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación*. Arquitectónica. Madrid: Trotta, 2009.
- HEGEL, Georg. *Fenomenologia do Espírito*. 2 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- MARX, Karl. *O Capital*. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2017
- SCORALICK, K. Enrique Dussel e a filosofia da libertação. *Ekstasis: Revista De Hermenêutica e Fenomenologia*, 10(2), 87–100, 2021.

O antifetichismo religioso em Enrique Dussel

Antonio Felipe de Sousa¹ & Renato Almeida de Oliveira²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.215.03>

1 Introdução

Ante a vasta produção teórica de Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934–2023), a presente pesquisa se concentrará na análise detalhada da obra *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana – V: Uma Filosofia da Religião Antifetichista* (1980), parte integrante da “Coleção Reflexão Latino-Americana – 2”. Esta coleção é composta por cinco livros, dos quais quatro são anteriores à obra principal desta pesquisa. Em outro momento, faremos considerações sucintas sobre esses livros para melhor compreensão do contexto fundamental e basilar da problemática da obra em foco. Buscaremos expor de forma concisa a discussão dessa temática, que reflete questões históricas e contemporâneas, entrelaçando religião, poder e opressão vivenciados em nossa América Latina. Dussel (1980) propõe uma Filosofia da Religião

¹ Aluno do Mestrado Acadêmico em Filosofia – MAF/UVA. Professor colaborador da Faculdade Malta e Instituto Advance. Especialista em Neuropsicopedagogia (FASOUZA), Pedagogo (UVA) e Acadêmico do Curso de Direito da Faculdade Luciano Feijão (FLF). E-mail: professorantoniofelipe@hotmail.com

² Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC/2017). Professor Adjunto do Curso de Filosofia e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Professor Permanente do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), núcleo UFC.

E-mail: renato_oliveira@uvanet.br

Antifetichista³ que promova a libertação dos oprimidos e rejeite a sacralização de estruturas opressoras, ou seja, a transformação dessas estruturas em algo sagrado. Para tanto, ele desenvolve um “*Projeto Religioso Antifetichista*” composto por três trabalhos escritos entre os anos de 1971 e 1979, que juntos formaram a referida obra que fora publicada em 1980.

Enrique Dussel investiga como o sagrado foi utilizado como um padrão ontológico, sendo central em todas as experiências religiosas. Nessa visão, tudo era considerado divino, e, por isso, havia uma obrigação de garantir a continuidade dessa sacralidade através de rituais e práticas. No entanto, essa experiência ontológica foi distorcida pela imposição da cultura da Cristandade na América Latina, que transformou o sagrado em um ídolo fetichizado, justificando a violência e a opressão.

³ O termo fetichista é derivado de fetichismo, que segundo o Dicionário de Filosofia Nicola Abbagnano (2007): FETICHISMO (in. Fetishism – fr. Fétichisme, ai. Fetichismus; it. Feticismo). Crença no poder sobrenatural ou mágico de certos objetos materiais (it. feticci; v. port. feitiço — artificial). Mais geralmente, atitude de quem considera animados os objetos materiais, e os tipos de religião ou de filosofia baseados nesta crença. Neste segundo sentido, esse termo não é mais usado, por ter sido substituído por animismo (v.). Em geral, os filósofos empregam essa palavra em sentido depreciativo; por exemplo, Mach chamou de F. a crença nos conceitos de causa e de vontade (Populärwissenschaftliche Vorlesungen, 1896, p. 269). Comte exaltara o F., por encontrar nele alguma afinidade com o positivismo, porquanto ambos vêem em todos os seres uma atividade análoga ou semelhante à humana, e assim estabelecem a unidade fundamental do mundo que se expressa na teoria do Grande Ser (Politique positive, III, p. 87; IV, p. 44). Kant, por outro lado, chamou F. a religião mágica, de quem realiza certas ações que por si nada contêm de agradável a Deus, nada têm de moral, com o fim de obter favores divinos e satisfazer desejos pessoais. Neste sentido, o sacerdócio é “a constituição de uma igreja em que reina o culto fetichista, onde o fundamento e a essência do culto não são constituídos por princípios de moralidade, mas por disposições estatutárias, regras de fé e observâncias” (Religion, IV, seq. 2, § 3). (Abbagnano, 2007, p. 439-440).

2 A religião fetichista e antifetichista

Para Dussel (1980), o conceito de “Cristandade” é criticado por estar enraizado em uma análise histórica e teológica da forma como o cristianismo foi institucionalizado e utilizado como instrumento de dominação e colonização, particularmente na América Latina. A “cristandade”, nesse contexto, refere-se não apenas à prática religiosa do cristianismo, mas à sua totalidade como uma cultura que integrou elementos religiosos, políticos e sociais para sustentar e justificar a exploração e opressão colonial. Veremos que essa cristandade é descrita como uma “*Totalidade equívoca*” (Dussel, 1980, p. 17) que, ao invés de refletir os princípios escatológicos e éticos do cristianismo originário, divinizou a ordem imperial e colonial vigente, transformando o cristianismo em um sistema que alienava e explorava os povos indígenas.

Segundo Dussel (1980), o Cristianismo Colonial não foi proposto, mas sim imposto e essa imposição marcou o início de uma transformação significativa na paisagem espiritual da América Latina, substituindo o politeísmo pela imposição de uma cosmovisão monoteísta, dessa forma Dussel assevera: “*o catolicismo foi imposto por uma minoria de estrangeiros*” (Dussel, 1980, p. 20). Esse período foi um prenúncio da subsequente escravização de índios e africanos, justificada por filósofos que, ao longo da história, legitimaram o espírito da escravidão.

Dussel então propõe uma abordagem “Antifetichista Religiosa”, uma crítica à instrumentalização da religião para legitimar práticas opressivas. Ele destaca que não é contrário às religiões em si, mas à sua utilização como ferramenta de dominação. Para Dussel, a religião deve ser uma ferramenta de libertação, não de dominação, implicando na desconstrução de idolatrias que desviam a religião de sua essência original.

Dussel destaca como essa fetichização resultou na demonização dos povos indígenas, que passaram a ser vistos como “*outros*” a serem subjugados em nome de Deus. A violência, a exploração e a destruição

cultural foram justificadas por uma teologia fetichizada, que santificava o colonialismo e a opressão. Nasce, então, uma teologia guerreira, onde todas as ações violentas realizadas pelos colonizadores eram legitimadas pela fé cristã, transformando a conquista em um ato de adoração e submissão ao divino. Essa teologia, no entanto, é criticada por Dussel como uma distorção do verdadeiro sagrado, pois sua função não era libertadora, mas opressora e destrutiva.

O termo “*fetiche*” refere-se à resignificação de objetos ou conceitos, atribuindo-lhes um valor simbólico que os torna mais importantes do que sua natureza original. Pietz (1985) explica que o termo vem do português, via francês, e foi usado pelos navegadores portugueses no século XV para descrever objetos religiosos na África com poderes sobrenaturais.

Charles de Brosses (1988) introduziu o conceito de “fetichismo” em sua obra “*Du culte des dieux fetiches*” (1760), associando-o a práticas religiosas africanas. No século XIX, filósofos como Kant (2001), Hegel (2002) e Constant (2003) discutiram o fetichismo, relacionando-o ao pensamento primitivo. Auguste Comte (1978) considerou-o o estágio inicial do desenvolvimento humano em sua teoria dos três estados. Alfred Binet (2001), em 1887, aplicou o termo ao estudo de perversões sexuais, associando-o a uma patologia mental.

O conceito de fetichismo, originalmente desenvolvido por Karl Marx em suas análises sobre o capitalismo, é central na crítica de Dussel à religião que legitima sistemas de dominação. Marx (1867) explica que o fetichismo da mercadoria ocorre quando as relações sociais são mediadas pelas coisas, resultando na alienação dos trabalhadores. Dussel amplia essa crítica ao contexto religioso, afirmando que “é o fetiche, o sistema absolutizado que exige o sangue dos oprimidos e dos libertadores” (Dussel, 1980, p. 110). Ele vê na idolatria do capital e na sacralização dos sistemas de opressão uma forma moderna de fetichismo que deve ser combatida pela ética da libertação.

Levinas (1906-1995) influenciou Dussel ao introduzir a ética da alteridade, que enfatiza a responsabilidade ética para com o Outro: “A negação da alteridade, em geral, mas concreta e primeiramente como injustiça com relação ao que se tem mais próximo (o rosto do irmão; rosto em hebraico se diz *pné*, que é traduzido para o grego por *prósopos* e para o português por *pessoa*)” (Dussel, 1980, p. 152), transcendendo as limitações da ontologia heideggeriana. Para Dussel, a alteridade não é apenas uma questão filosófica abstrata, mas uma questão profundamente enraizada nas realidades sociais e históricas de opressão e dominação. Ele argumenta que a verdadeira ética deve começar com o reconhecimento e a resposta à necessidade do outro, especialmente daqueles que são mais vulneráveis e marginalizados na sociedade. O termo “Outro absolutamente absoluto” (Dussel, 1980, p. 28-55) se refere a um conceito central na filosofia de Dussel, influenciado por Emmanuel Levinas (1906-1995). Este termo designa o outro ser humano em sua alteridade radical e infinita, que não pode ser reduzido a meras categorias ontológicas ou a ser instrumentalizado. É um apelo à ética que vai além de qualquer sistema fechado de pensamento, destacando a responsabilidade infinita para com o Outro como uma presença que exige respeito, reconhecimento e justiça.

No contexto da ética da libertação, o antifetichismo é uma postura de negação e resistência contra a sacralização das estruturas opressoras. Dussel (1980) argumenta que o fetichismo atribui um caráter divino ao sistema vigente, tornando-o incontestável e eterno. O antifetichismo, portanto, é uma forma de ateísmo direcionada contra essa divinização do sistema, desmistificando suas pretensões de eternidade e imutabilidade. Dussel discorre, sobre dois casos de ateísmo, no primeiro caso, o ateísmo é coerente com a práxis idolátrica, pois, mesmo sem uma crença explícita em Deus, o ateu burguês reforça o sistema opressor ao seguir suas normas e valores. No segundo caso, Dussel defende que um ateísmo crítico, que combate as injustiças sociais e se compromete com a libertação dos oprimidos, tem o potencial de

superar esse fetichismo. Para ele, esse discurso libertador deve, eventualmente, chegar ao reconhecimento do “*Outro absolutamente absoluto*”, ou seja, à aceitação de um sagrado que está além de qualquer sistema de poder ou opressão.

Para continuarmos a desvelarmos o conceito de Antifetichismo Religioso é necessário apresentar o conceito de religião em Enrique Dussel. Para ele a religião tem uma dupla natureza: “*Supraestrutural e Infraestrutural*”. Esta dualidade reflete a função ambígua da religião na sociedade, tanto como um instrumento de opressão quanto de libertação.

Esse conceito é discutido por Zielinski (2017), onde ele também interpreta, a partir de Dussel (1973-1980), que a Religião Supraestrutural refere-se à religião como uma ideologia que serve para justificar e sacralizar a estrutura política dominante. Dussel, baseando-se em Hegel, descreve como a religião e o Estado se tornam identificados de tal maneira que a religião acaba justificando a totalização do Estado, criando uma “*totalidade divinizada*” que legitima a dominação e a injustiça. Dussel afirma que, para Hegel (2012), “a religião justifica ou, melhor, é a justificação do imperialismo” (*apud* Zielinski, 2017, p. 80).

Dussel apresenta a religião supraestrutural como uma ideologia que serve para legitimar e justificar o sistema político e econômico dominante. Ela é vista como uma sacralização das estruturas históricas e políticas, onde a religião justifica a totalização e a divinização de um sistema político, tornando-o um “*Todo*” absoluto e inquestionável. A religião supraestrutural, portanto, desempenha um papel essencial na manutenção da hegemonia e da opressão dentro de uma sociedade, sendo um “dispositivo sacralizante” que eterniza o sistema dominante.

o âmbito “*infraestrutural*”, a religião pode ser uma fonte de resistência e transformação social. Aqui, ela emerge das necessidades e aspirações dos povos oprimidos, oferecendo uma visão de mundo que inspira a luta por justiça e igualdade. Dussel identifica esta dimensão da religião como um potencial motor de emancipação, capaz de

mobilizar as massas e orientar práticas revolucionárias. O antifetichismo religioso, então, consiste em desmascarar as falsas promessas e ilusões perpetuadas pela religião institucionalizada e em recuperar seu papel genuíno como catalisador de libertação.

Na visão de Dussel, a religião supraestrutural é aquela que serve para manter e justificar a ordem social existente. Ela funciona como uma ideologia que sustenta o status quo e a dominação. Hegel (2012) define a religião como parte do fundamento do Estado e justifica o imperialismo como uma missão civilizadora. Marx (2005) critica a religião como uma forma de alienação que mascara a realidade das relações econômicas e sociais. A religião é vista como uma “felicidade ilusória” que impede a verdadeira libertação. Feuerbach (1977) argumenta que a religião é uma projeção das necessidades humanas não satisfeitas.

A religião infraestrutural, é vista como uma força crítica e transformadora, enraizada na práxis dos profetas de Israel e na teologia da libertação na América Latina. Dussel destaca que essa forma de religião se manifesta nos profetas de Israel, cuja prática crítica desafia as estruturas opressoras, e na práxis crítico-profética latino-americana, que adota uma abordagem revolucionária para enfrentar a opressão e promover a libertação: “A religião infraestrutural abre a possibilidade e incrementa a paixão em trabalho ou poietica produtiva na prática de dar de comer ao faminto, como pessoa, como classe, como povo oprimido, dependente.” (Dussel, 1980, p. 139).

Dussel também denuncia como o fetichismo começa pela injustiça, pela negação do outro, assim como o pecado é visto como a morte do outro. O antifetichismo, por sua vez, visa combater essa idolatria sistêmica ao restaurar a centralidade da justiça e da alteridade, ou seja, o reconhecimento do outro como essencial à existência ética. A idolatria discutida nos textos bíblicos e a fetichização criticada por Dussel compartilham a mesma base: a destruição das relações genuínas com o

outro em favor de uma relação deformada com objetos, sistemas ou símbolos que passam a ser adorados como divinos.

Dessa forma, o Antifetichismo Religioso de Dussel se alinha diretamente com a crítica bíblica ao pecado como idolatria. Ambos denunciam a tentativa humana de totalizar-se, de negar o outro e de adorar ídolos que são, na verdade, projeções de si mesmos. O caminho para combater o fetichismo e a idolatria, segundo Dussel, é por meio da justiça e do reconhecimento da alteridade, rejeitando qualquer sistema que busque divinizar a si próprio ou a realidade material em detrimento do outro. Assim, o antifetichismo desafia os sistemas opressores, clamando por uma ética de libertação que se baseia na justiça e no respeito à alteridade, em consonância com o verdadeiro espírito do “*Deus criador*”. Portanto, o Antifetichismo Religioso de Enrique Dussel busca romper com essa idolatria que transforma Deus e a religião em ferramentas de poder. Ele desafia a ideia de que símbolos religiosos e práticas institucionais possuem poder divino intrínseco e critica a maneira como esses elementos foram fetichizados para manter sistemas de dominação, como o colonialismo e o capitalismo, na América Latina. A proposta de Dussel para uma “*abordagem Antifetichista Religiosa*” oferece um caminho para desvencilhar as estruturas de poder que distorcem a verdadeira natureza da religião. Para ele, a religião deve ser um veículo de libertação, agindo como agente de justiça social e solidariedade. Essa perspectiva destaca a importância de desafiar as idolatrias que perpetuam a desigualdade e a injustiça, buscando um equilíbrio emocional e espiritual que promova a transformação social. Assim, ao analisar criticamente o papel da religião na sociedade, Dussel desafia-nos a reconhecer sua ambivalência e a engajar-nos em uma prática teológica e política que rejeita as idolatrias e busca a verdadeira libertação dos povos.

3 Considerações finais

Encerramos esse diálogo com a seguinte problemática: Diante do problema apresentado do *“Fetichismo Religioso”*, como poderíamos promover uma Religião Antifetichista? Dussel nos responde ao promover a desconstrução do Fetichismo Religioso, quando cita: “O simples fato de levantar um dedo contra o sistema, é um ato antifetichista, anti-religioso da religião do sistema, que se articula positivamente com um projeto de libertação, ou seja, com a possibilidade de um sistema posterior mais justo”. (Dussel, 1980, p. 105), convocando-nos para uma reflexão meticulosa sobre o papel da religião na sociedade contemporânea.

Sua visão antifetichista não apenas critica as distorções históricas, mas também busca resgatar a verdadeira essência da religião como uma força positiva e libertadora. Em um mundo marcado por desigualdades persistentes, a proposta de Dussel ressoa como um chamado urgente para reconhecer e corrigir os desvios que transformaram a religião em um instrumento de dominação.

Assim, ao abraçarmos a perspectiva Antifetichista proposta por Dussel (1980, p. 162), não apenas reconhecemos os erros do passado, mas também nos comprometemos a construir um futuro onde a religião seja um catalisador para a justiça, igualdade e solidariedade. Em última análise, Dussel nos convida a repensar o papel da religião em nossa sociedade, desafiando-nos a buscar uma prática religiosa que verdadeiramente sirva à emancipação e transformação positiva do mundo ao nosso redor.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALEXANDRE NICOLAU, Marcos Fábio (2021). *Um breve excursão acerca das Lições sobre Filosofia da Religião de G. W. F. Hegel*. *Analysis* 30, p. 145–154.

- DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana V. Uma filosofia da religião antifetichista*. Trad. Luiz João Gaio. Edições Loyola-UNIMEP, São Paulo, 1980, 213 p.
- DUSSEL, Enrique. 1492. *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt/ Enrique Dussel*. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2. Ed. Rev. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARX, KARL. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, KARL. *O Capital – crítica da economia política: O processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

Fetichismo, antifetichismo e religião em Marx e Dussel no contexto de uma sociedade pós-secular

James Wilson Januário de Oliveira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.215.04>

1 Introdução

O contexto moderno de crítica da religião influenciou sobremaneira Marx. Ele viveu numa época onde a religião tinha uma forte influência sobre o Estado e sobre a vida dos cidadãos. Quando estudou filosofia em Berlim, Marx aguçou os ideais iluministas da separação entre Estado e religião e de efetivação da liberdade humana. Foi em Berlim que ele teve contato com a filosofia de Hegel e dos neohegelianos. Ele foi influenciado pelos jovens hegelianos de esquerda, os quais procuravam subverter a filosofia de Hegel, mostrando seu caráter racional e revolucionário. Esse caráter revolucionário atribuído à filosofia de Hegel causou uma fratura no pensamento do século XIX e abriu espaço para um novo pensamento, uma filosofia crítica, anti-dogmática e anti-religiosa. Inicia-se uma luta contra o caráter absoluto, autoritário do Estado e contra a influência religiosa. Marx se apropriará desse novo espírito crítico, que acentuará os seus ideais modernos de uma sociedade secularizada e emancipada. Nesse sentido, o desenrolar da

¹ Doutorando em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC.

E-mail: jwjosds@yahoo.com.br

filosofia de Marx o conduzirá a uma progressiva ideia de secularização da sociedade e da política. A partir de então, trata-se de libertar o homem e dar-lhe autonomia, ou nas palavras assiduamente usadas por Marx, efetivar a emancipação humana.

2 A religião em Marx

É bastante conhecida a sua crítica à religião no texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1843). Marx entende que a religião só pode ser adequadamente compreendida em seus fundamentos se analisada a partir das relações sociais concretas que a engendram. O modo como Marx aplica seu procedimento de análise da questão religiosa faz de sua abordagem uma inovação a essa questão em seu tempo. Ele entendeu que as abordagens em torno da problemática religiosa careciam de uma análise mais efetiva, que estivesse fundada nas condições materiais de existência. A religião, para Marx, é um modo de consciência social, embora seja uma consciência invertida do mundo. É ideológica, no sentido de que representa as ideias, os anseios, as teorias, de um determinado momento histórico. E assim como outras formas sociais de consciência, a religião também está condicionada pelo conjunto das relações materiais de produção e que, por sua vez, influencia o modo como os homens se relacionam socialmente.

Este é o primeiro aspecto que nos permite compreender sistematicamente a religião em Marx, que pode ser sintetizado na seguinte ideia: o fenômeno religioso só pode ser compreendido a partir da realidade social humana, ele não pode ser analisado em si mesmo, mas apenas em sua inserção nas condições materiais de existência humana.

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas *o homem* não é um ser abstrato, acoorado fora do mundo. O homem é *o mundo do homem*, o estado, a

sociedade. Esse estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. (Marx, 2005, p. 151).

As raízes da religião, destarte, estão no mundo profano, nas condições materiais de existência dos homens. Entender a religião requer um entendimento prévio do homem concreto e sua vida real. Nesse sentido, nos questionamos: em que consistem as condições materiais de existência? Consiste no mundo da produção capitalista e no fetichismo que ele engendra. Marx, portanto, abre uma nova perspectiva de pensamento e se volta para uma análise da sociedade burguesa. Em suas análises, ele chega ao conceito de Fetichismo, que seria uma determinação religiosa, um caráter sagrado do capitalismo. Consoante Marx (2003, p. 94):

Há uma relação física entre coisas físicas. Mas a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho, a qual caracteriza essa forma, nada têm a ver com a natureza física desses produtos nem com as relações materiais dela decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à religião nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias.

O fetichismo, portanto, é um fenômeno do capitalismo que ofusca a essência das relações sociais, assumindo um caráter autônomo com relação aos indivíduos sociais. Ocorre, assim, uma inversão entre sujeito e objeto. O homem, que deveria ser o sujeito do processo produtivo, aparece como objeto, é reificado. A mercadoria que é o objeto da produção, figura como sujeito autônomo. Essa é a “forma fantasmagórica” à qual Marx se refere. O homem, como sujeito histórico perde sua autonomia e humanidade frente ao mundo das coisas, frente ao

mercado, perde sua subjetividade. O Capital assume a história e a conduz de acordo com os interesses do sistema.

Como é possível perceber, Marx recorre ao universo religioso para expor a forma da mercadoria na sociedade capitalista. Pois, assim como as religiões manifestam sua crença em um ser extramundano que conduz a vida dos homens, o capitalismo possui esse mesmo artifício, porém se valendo de um Deus intramundano, a mercadoria, o mercado, a produção, enfim, o Capital em geral. Com isso, há o ocultamento da relação social e a consequente dominação dos indivíduos pelo sistema.

3 Dussel: fetichismo e antifetichismo religiosos

Ao analisar o contexto colonial da América Latina, Enrique Dussel retoma o conceito marxiano de fetichismo e observa que a religião cristã (a cristandade moderna) teve um papel fundamental na dominação do continente. Ele denomina essa religião que legitimou as atrocidades colonialistas, o extermínio dos nativos, a escravização dos africanos, a destruição da natureza e o saque das riquezas de religião fetichista, uma religião que fundamenta, justifica, legitima as práticas de dominação na ideia de um Deus Todo-poderoso, Senhor dos Exércitos, um Deus ontológico (fechado em si mesmo), distante da realidade humana.

A religião fetichista sacraliza o sistema. Foi assim com o colonialismo, é assim com o capitalismo. Ela concebe o sagrado e a relação dos homens com ele a partir de uma *experiência ontológica*, onde Deus é concebido como o grande criador e ordenador da realidade e, portanto, essa realidade não pode ser mudada, tudo o que nela ocorre é desígnio divino. Tal ideia permitiu e permite que a dominação do homem e da natureza seja justificada (Dussel, 1980).

A religião, deixando agora a exposição histórico-simbólica e entrando numa descrição mais estrutural, realiza às vezes uma função de encoberimento, sacralização da injustiça, consagração da ordem [...] Nesse caso a religião é a do sistema vigente, aquela que não aceita a experiência do povo (Dussel, 1980, p. 23-24).

O fetiche religioso cristaliza a realidade. É a negação do outro, do diferente; é dominação, escravidão. Nessa religião, Deus não reconhece o homem como livre. Essa é a religião do mundo europeu moderno, que se valendo de uma filosofia ontológica, fundada na Razão universalizante, criou uma imagem de um Deus dominador. Contudo, com o processo de secularização, o Deus da religião perde espaço para a Razão, surgindo, assim, a religião laica. Essa nova religião confessava sua crença no pensamento racional e no progresso científico e lançou-se em uma cruzada por todo o mundo, eliminando e dizimando tudo o que fosse distinto do seu credo.

Na realidade, apareceu um novo fetiche: o ouro e a prata, o dinheiro, mas disfarçado com outro nome e sob outra liturgia. Agora o sumo sacerdote era inglês, seus teólogos franceses, sua organização o “pacto industrial” que da metrópole compra matérias-primas sempre mais baratas das neocolônias. Os mitos se revestem de novas palavras, mas não deixam de ser mitos. O fetiche chama-se agora “cultura”, “progresso”, “liberdade”, “ciência”, “positivismo”, “materialismo”, “técnica”, “indústria”, mas a população [...] continua sendo imolada aos novos “deuses” (Dussel, 1980, p. 21).

A filosofia hegeliana do Estado é a máxima expressão moderna da religião secular fetichizada. Hegel realizou a fetichização ontológica ao afirmar que a identidade da religião se realiza de maneira real no Estado, divinizando, desse modo, o Estado imperial, absolutizando toda ordem político-social dentro do horizonte da Totalidade (Dussel, 1980).

Uma religião fundada em um Deus ontológico ou uma religião secular fundada na razão acumuladora e instrumentalizadora do capitalismo não podem contribuir para um debate público sobre as

questões fundamentais da vida humana, pois o foco delas não é a vida humana, não é a preservação do planeta, não é a construção de um modo de vida alternativo. Para falarmos de um mundo pós-secular, que não significa um retorno a uma sociedade pré-secular nem a manutenção de um capitalismo religioso opressor, é preciso um retorno a valores que estão na origem da verdadeira experiência religiosa dos homens, valores esses que dão à experiência religiosa um caráter antifetichista, isto é, que a faz romper com os fetiches da religião secular do sistema do capital e com o fetiche do Deus ontológico. “Não se pode negar que existem também momentos religiosos cheios de esperança e como que gestos de libertação. A recordação dos heróis, de profetas e visionários que lutaram pelos ‘pobres’” (Dussel, 1980, p. 23).

O processo antifetichista deve negar a Totalidade vigente sacralizada. É, portanto, um ateísmo, uma profanização de um sagrado opressor. Por outra parte, os movimentos de justiça e libertação deverão sempre negar a identidade de “religião-estado opressor”; de outra forma: farão a crítica da religião opressora que [...] nunca poderá ser a religião que realiza as condições meta-físicas (que é o que a filosofia pode descrever) do acesso à realidade do Outro absoluto, da Realidade absolutamente absoluta [...] Toda religião real [...], autêntica, meta-física, será sempre um *além* de todo sistema dado (Dussel, 1980, p. 27).

A religião antifetichista é a religião meta-física, aberta a alteridade, ao diferente, ao alternativo e, por conseguinte, capaz de pensar o para-além do sistema. A meta-física se opõe ao fetichismo, pois este se fecha e impede uma superação, barra qualquer para-além. Essa meta-física se abre ao outro homem, a uma outra ideia de Deus, a um outro modo de vida. Ela é libertação. É aqui que a afirmação de Marx da religião como grito do oprimido, alma de um mundo sem alma ganha um novo significado, como manifestação do humano, dos anseios dos indivíduos, de ser uma forma de captar as determinações humanas, revelando-lhe o seu modo de ser e existir. Para ser antifetichista é preciso resgatar esse caráter antropológico da religião.

4 Considerações finais

Portanto, a religião pode ensinar, transmitir valores que lhes são fundamentais, os quais foram perdidos ou enfraquecidos ou mesmo subvertidos pelo sistema vigente, que não aceita certas experiências e discursos que possam questionar sua legitimidade. Os limites do sistema põem o homem contemporâneo ante a tarefa de romper com toda forma de fetiche e criar as condições de uma sociedade alternativa, a partir de novos paradigmas que não estejam assentados no produtivismo e desenvolvimentismo. Uma das características da religião antifetichista é que a realidade a manifestação do divino na imanência, que constrói um sentido sagrado da existência cotidiana como realização humana.

Referências

- DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana: uma filosofia da religião antifetichista*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, Karl. *Early writings*. Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Classics. 1992.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

Emancipação e libertação nas perspectivas filosóficas de Gianni Vattimo e Enrique Dussel

Felipe Ferreira de Almeida Cruz¹ & Antônio Glaudenir Brasil Maia²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.215.05>

1 Introdução

No tocante desta nossa reflexão temos por objetivo, evidenciar um diálogo entre as Filosofias de Gianni Vattimo e Enrique Dussel. Ambos são tidos como filósofos da pós-modernidade, pois versam sobre o fim da modernidade, que por um dado período histórico encobriu a periferia impondo sobre ela um caráter dominativo de exploração e colonização.

Denominamos por dado espaço periférico a América Latina, espaço geopolítico de grandes confrontos com o Eurocentrismo, e o delimitar do nosso espaço investigativo o Sertão Nordestino associado à literatura. Nossa problemática corresponde à possibilidade de Emancipação e Libertação, frente ao pensamento dos nossos dois filósofos, na tentativa de corresponder ao pensamento originário do sujeito periférico no sertão brasileiro do continente latino.

Para entendermos a questão, se faz necessário investigar o itinerário percorrido por Gianni Vattimo e Enrique Dussel para a fundamentação da Emancipação e Libertação do Sujeito Latino Americano.

¹ Mestrando em Filosofia, MAF/UVA. E-mail: fellippeofm@gmail.com

² Docente/Pesquisador, MAF/UVA. E-mail: glaudenir@gmail.com

Na busca incessante de alcançarmos nosso objetivo principal, três são os objetivos específicos.

Em primeiro plano, nossa perspectiva é de, estabelecer uma hermenêutica da literatura sertaneja como análise de conjuntura histórica a fim de favorecer uma compreensão geopolítica do Sertão Nordestino na pós-modernidade, para consecutivamente discutirmos os critérios essenciais que compõem a Filosofia da Libertação de Henrique Dussel, findando por elucidar o conceito de Emancipação presente na Filosofia de Gianni Vattimo.

No nosso procedimento metodológico utilizado para alcançar o objetivo investigativo do itinerário traçado por Enrique Dussel e Gianni Vattimo em seus métodos, adotamos a pesquisa bibliográfica, tomando como método filosófico específico, o hermenêutico. Buscaremos os principais conceitos e categorias elaboradas pelos dois autores presentes nas obras, a saber: “Comunismo Hermenêutico (2012)” e “O Fim da Modernidade (1996)” de Gianni Vattimo, e de Enrique Dussel às obras intituladas de “Filosofia da Libertação (1977)” e “1492 O Encobrimento do Outro: A origem do “mito da modernidade” (1993)”.

A luta do povo latino não é um itinerário fácil, como principal resultado, a filosofia latina americana tem se concentrado através da análise das estruturas de poder que dão continuidade a opressão, e nesta busca consiste em uma legítima Emancipação integral que abarque tanto a Emancipação e Libertação cultural, bem como a política e a econômica. O conhecimento desta filosofia apresentada por Dussel e Vattimo foi um suspiro de resistência que possibilitou ao Ser latino um estado de Emancipação e Libertação perene.

2 A hermenêutica da literatura sertaneja como análise de conjuntura histórica social

Enquanto houver lutas por liberdade nós seremos a possibilidade do ser livre. O aprisionamento do homem, O que consiste na sua autossuficiência decadente que condiciona a vida em uma totalidade medíocre e insensata. A nossa proposta filosófica norteia-se por dois conceitos fundantes, o da Libertação e a da Emancipação como chaves de leitura para pensarmos uma abordagem hermenêutica histórica da nossa própria realidade?

Esta ação libertadora nos remonta a grande revelação da essência perdida, o mais puro estado de libertação que é a própria alforria do que outrora dominado goza da plena Emancipação da própria vida. Mediante esta realidade iniciaremos nossa análise tomando por base singular duas obras literárias, a saber, “Os Sertões” (1984) de Euclides da Cunha, e “O Quinze” (2003) de Rachel de Queiroz que respaldam o poder de denuncia oriundo da própria literatura em questão.

Não nos surpreende que em análise hermenêutica histórica sempre busquemos partir das periferias, escolhendo por especificidade da pesquisa o nordeste brasileiro no que compreende o Sertão da Bahia e do Ceará que atravessam o espaço geopolítico e constitui palco de grandes acontecimentos necessários ao nosso estudo. O estado de necessidade completa o homem na sua essencialidade e a busca do ser é a razão pela qual nos debruçaremos para esta interpretação da vida.

A primeira obra intitulada de “Os Sertões” (1984) escrita por Euclides da Cunha abre espaço para entendermos o processo emancipatório do povo sertanejo que viu no mutirão do Beato Antônio Conselheiro uma forma de sobreviver mediante as atrocidades cometidas pela Velha República no período transitório pós-monarquista.

Antônio Conselheiro deu início a um movimento puramente religioso, confidente da monarquia e que exaltava valores oligárquicos. Contudo, a expressão maior deste fato histórico não anulou a

participação popular que ansiava pela emancipação da república a fim de viver autonomamente pela partilha dos bens em comum.

Viver em mutirão evoca fatores de resistência e valores que, traduzidos em consciência afetam a disposição individual para uma proposta coletiva de bem comum. Entender isso dentro do movimento de Conselheiro é abrir caminhos para a possibilidade de um povo em pleno uso da sua liberdade individual exercer uma plena liberdade coletiva. O que não se esperava disso foi a forte repressão do estado que, como numa barbárie, causou um genocídio ao povo que vivia de tal modo coletivo em pleno Sertão.

A Emancipação sertaneja atingiu de tal forma o sistema republicano que foi necessário eclodir uma guerra, pela qual o sertanejo nas primícias das tentativas de opressão saiu vitorioso, por seu árduo vigor de persistência e assídua adaptação à realidade do Sertão. Essa ação repercute na nossa pesquisa, pois retrata o Sertão Baiano que em caráter territorial abrange boa parte da região nordeste representando essa periférica realidade da América Latina no que tange proporções geopolíticas.

Nossa segunda obra “O Quinze” (2003) de Rachel de Queiroz vem narrar a seca histórica de 1915, contudo, apresenta como dado histórico para nossa interpretação os Campos de Concentração que tinham a finalidade de confinar os sertanejos a uma realidade insólita impedindo a chegada dos mesmos na Capital (Fortaleza). Essa gente “indesejada e segregada” para morrer viviam à mercê da precariedade resultante da forma com que o sistema republicano da época tratava o homem periférico do sertão.

É bastante caro para nós reinterpretar a história através destas duas narrativas: o Sertão Cearense assim como o Baiano compreende uma extensa faixa territorial e possuem representatividade para lidarmos com outras questões similares, nos convém também saber que ambas obras literárias são contemporâneas com a realidade do Brasil entre meados de 1901 a 1915 que compreendem o período da

implantação do sistema republicano. Nossa relação delimita-se e prevê o comparativo entre o povo que busca sua própria emancipação através do mutirão e o povo oprimido e desarticulado nos campos de concentração do Ceará.

Destarte que diante deste espaço geopolítico e periférico nos convém ressaltar o genocídio massivo que ocorreu em solo brasileiro, estimativas da época apontam a morte de milhares de sertanejos e sertanejas que deram às suas vidas pela própria sorte de sobreviver, dentre estes agricultores, crianças, idosos, João e Maria cujo só Deus saberá nos dizer o nome, mortos pela ganância e deixados em cruz na beira das estradas.

Apagados e invisibilidades pela história não há fontes documentadas e precisas que nos deem a exatidão das pessoas concentradas nesses campos, contudo, o jornal cearense O Povo em junho de 1932 o efetivo dos “Campos de Concentração dos Flagelados”: em IPU era 6.507. Em Fortaleza, nos campos de Alagadiço e do Urubu, havia 1.800 pessoas. No Município de Quixeramobim, 4.542. Em Senador Pompeu, no campo de Patu, 16.221 (na época, o número de concentrados chegou a ultrapassar o número de habitantes da cidade) No campo de Buriti, no Crato, havia 16.200 pessoas. Cariús, com o maior número, concentrava 29.648. Em todo o estado do Ceará 73.918.

Nossa proposta filosófica delimita-se ao chão pelo qual esta filosofia política está se situando, como uma proposta interna de entender os passos da filosofia até chegar nesta realidade sertaneja. Que esta nossa interpretação que faz usufruto da proposta hermenêutica histórica apontada por Gianni Vattimo e Enrique Dussel e tantos outros, não seja em vão, é preciso denunciar a opressão da periferia assim como também se faz necessário emancipar e libertar a própria filosofia das amarras opressoras.

É bastante caro e inovador ao nosso estudo filosófico debater dois conceitos bastante similares, dentre estes, Libertação, presente na filosofia de Enrique Dussel, e Emancipação posteriormente observada

no pensamento filosófico de Gianni Vattimo. Contudo, ao buscarmos o sentido de ambos os conceitos é notório perceber que na interpretação dada pela língua portuguesa, emancipar é a libertação de algo ou alguém. Logo o que seria conceitos distintos para as filosofias de Dussel e Vattimo se compreenderá como complemento.

Justifica-se que por mais que nossas expressões aparentemente sejam distintas o seu sentido é puramente um conjunto e um complemento de sentido para a uma ação, alguém que faz a experiência de Emancipação precisa da profunda experiência da Libertação a fim de gozar do puro estado do Ser em Liberdade. Outrora, não convenhamos especular o fato de que emancipados estaríamos totalmente livres, a libertação parte de forma intrínseca da realidade estrutural para a subjetividade, se assim não for, o Ser não se constituirá de forma livre, pois condiciona-se no próprio aprisionamento.

O que queremos diante desta filosofia encarcerada pela dominação do centro? É o momento de pensarmos a libertação da filosofia ou a própria filosofia da libertação? Dadas questões permeiam todo o nosso itinerário afim de nos ajudar a pensar de forma livre a nossa própria filosofia originária, na condicionalidade de povo Latino Americano, brasileiro, nordestino e sertanejo.

Pensar a conjuntura Geopolítica das atuais periferias do Sertão Brasileiro, nos ajuda a deter as amarras da dominação que são rompidas pela revolução do homem oprimido. Contudo, não corramos o risco de totalizar outra vez o conceito machista de homem, a saber, revoluções como a pedagógica, fetichista também nos admoestam na complexa compreensão de mulheres e crianças que se impõem ao sistema e se colocam na mesma posição de agente protagonista.

A luta do povo sertanejo não é um itinerário fácil. Como principal resultado, a filosofia latinoamericana tem se concentrado na análise das estruturas de poder que dão continuidade a opressão, e esta busca, consiste em uma libertação integral que abarque tanto a emancipação cultural, como a política e a econômica. O conhecimento desta filosofia

foi um suspiro de resistência que possibilitou ao homem um estado de libertação e emancipação vindouros.

Ainda que por meio da crítica e do questionamento sobre a objetividade e a neutralidade das teorias filosóficas tradicionais, afirmamos que as mesmas são construídas a partir de uma perspectiva eurocêntrica. Deste modo, não leva em consideração as experiências bem como as realidades da periferia sertaneja oprimida. A nossa filosofia, por sua vez, busca promover essa reflexão filosófica que parte de modo exclusivista da realidade e perspectiva latino-americana presente na periferia dos Sertões do Ceará e da Bahia, na intencionalidade de promover uma consciência crítica e uma ação libertadora de emancipação concreta.

Em suma, a filosofia dos pobres libertos se assume como um movimento filosófico que tende a entender e combater as mais diversas estruturas de opressão que afetam o povo sertanejo. Por isso se faz necessário o usufruto da literatura como um ponto exponencial de denúncia e de comparação do que um dia foi à busca de emancipação bem como derrota e opressão do povo sertanejo, desarticulados pelo próprio sistema republicano, uma barbárie contra um povo livre.

Erroneamente associamos todo e qualquer movimento de emancipação iniciado pelos pobres como um comunismo aliado ao marxismo, porém, a verdade é que a Hermenêutica Comunista proposta por Gianni Vattimo se estende pelo acesso e participação de todos independente de sistemas, e logo do marxismo, ela é livre como forma de pensar a liberdade e nisto subentende-se emancipação. Dada afirmativa tem seu embasamento teórico na obra “Comunismo Hermenêutico” (2012), donde Gianni Vattimo busca resgatar o caráter emancipatório da proposta comunista, nos levando a essência da questão.

Dado movimento filosófico da libertação se baseia em várias correntes filosóficas. Possa ser uma das principais influências o marxismo, que enfatiza a luta de classes e a análise das estruturas de poder. Porém na capacidade de pensar a si mesma, Dussel critica o marxismo

porque, além da ênfase excessiva na luta de classes, há uma ausência de atenção às questões culturais e simbólicas que são exponenciais para entender a opressão.

Propor um diálogo entre Henrique Dussel e Gianni Vattimo corrobora com a nossa intencionalidade filosófica que, em primeira instância, buscar analisar a Literatura Sertaneja a partir da ótica hermenêutica da histórica. Advém-nos interpelar o fato de partirmos deste norte: O que nos leva, a saber, é o fato da realidade concreta ter sido encoberta pelo opressor, dado processo de invisibilidade e apagamento pode ser redimido através da literatura sertaneja.

Uma vez que não haja filosofias sertanejas validadas para este momento da pesquisa, ler a literatura nas perspectivas filosóficas de Vattimo e Dussel nos possibilita pensar e refletir a nossa proposta de Emancipação e Libertação no território sertanejo, outrora que por si mesma, ela irá denunciar toda opressão acometida contra o povo oprimido.

3 Canudos em guerra: a Emancipação sertaneja e a barbárie do sistema

Para iniciarmos nossa reflexão sobre a Guerra de Canudos se faz necessário inserir o Sertão Baiano no contexto de mundo globalizado até incidirmos na realidade latina americana e posteriormente, brasileira sertaneja. Deste modo nossa análise de conjuntura irá perpetuar da origem da guerra até os primórdios que compõe a nossa hermenêutica histórica da literatura nordestina pela obra “Os Sertões” (1984) de Euclides da Cunha.

Somos conflituosos ao nos depararmos com a nossa própria razão e é um aparato vulgar sermos réus pelo próprio juízo. Contudo, a busca incessante do homem não seria outra senão a dele por ele mesmo. Assim, poderíamos pensar o início de uma moral, que

persuadida de uma ética metafísica, permeia um tipo de sociedade que seria capaz de agir pelo próprio caminho consuetudinário.

É fundamental aplicar o princípio da descolonização no nosso estudo já que, “os princípios de civilização que nortearam a ação contra Canudos eram europeus e não brasileiros” (Cunha, 1995, p. 8). Para isso abordaremos dois filósofos pós-modernos que versam sobre a desconstrução da eurocentralidade e nos inserem na realidade do pensamento originário, no transcurso do texto apresentaremos de forma detalhada essa nossa intencionalidade correlacionada à literatura sertaneja.

Faz-se necessário antes de abordar a Revolução de Canudos como uma guerra entender o Beato Antônio Conselheiro, para dada compreensão Freyre (1944) facilita a nossa compreensão comentando a obra de Euclides da Cunha e fazendo uma releitura fisionômica de Conselheiro e a sua representatividade para tudo o que representava.

O vulto monumental que levantou de Antônio Conselheiro — não da pessoa do místico, mas do seu tipo de sertanejo isolado da civilização do litoral, de vítima desse isolamento, de monge quase mal-assombrado cercado de beatas, de velhas, de doentes, de jagunços, de brancos, de negros, de caboclos, de centenas de brasileiros pervertidos pelo mesmo isolamento que ele, de asceta terrível dando as costas às mulheres moças e às paisagens macias do lado do mar — permanece obra prima na literatura brasileira. Seus estudos de problemas de formação territorial, social e política do Brasil vieram esclarecer aspectos importantíssimos de nossos antecedentes e da nossa atualidade. Suas caracterizações da paisagem brasileira dos sertões — paisagem física, paisagem cultural — ilumina-as um seguro critério ecológico, ao lado do senso dramático dos antagonismos que turvam a unidade brasileira (Freyre, 1944, p. 36).

O mundo moderno é um constante campo de batalha. A luta pelos interesses individuais coloca o ego do homem acima de qualquer ideia que nos possa parecer um bem comum. Fato este que reflete a ação da República Velha em iniciar uma guerra para com o mutirão de Canudos. Compreender o conceito de Emancipação em Vattimo é

adentrar na pós-modernidade onde a omissão e a anistia não é o fundamento de uma era, desta modo o mesmo escreve “Depois da cristandade” (2004).

De forma muito simplificada, creio poder dizer que a época na qual vivemos hoje, e que com justa razão chamamos de pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar. O mundo pluralista em que vivemos não mais se deixa interpretar por um pensamento que deseja unificá-lo a qualquer custo, em nome de uma verdade definitiva [...] (Vattimo, 2004, p. 11)

Surge, então, o conflito como mediador da própria vontade humana, que se diverge entre si para alcançar a lógica do nada. A guerra é, senão, o sinônimo mais coeso para o fim daquilo que já existe e arranca das partes a sede pela conquista inusitada. O que o governo Brasileiro poderia esperar de tantos pobres sertanejos organizados pelo bem como? É bastante inóspito pensar, contudo o bem por culpa do sistema opressor deixa de ser o interesse comum e danifica com os estilhaços da bomba que, aparentemente enganadora, parecia somente a vontade do homem de possuir a si mesmo.

Podemos fundamentar com Dussel (1977) a melhor compreensão de gênese para esta ciência que queremos por vontade própria se debruçar:

Desde Heráclito até von Clausewitz ou Kissinger, “a guerra é a origem de tudo”, se por tudo se entende a ordem ou o sistema que o dominador do mundo controla pelo poder e pelos exércitos. Estamos em guerra. Guerra fria para os que a fazem; guerra quente para os que a sofrem. Coexistência pacífica para os que fabricam as armas; existência sangrenta para aqueles que são obrigados a comprá-las e usá-las. (Dussel, 1977, p. 8).

Uma questão formulada por Cunha, nos leva a refletir os fundamentos da Guerra decretada contra Canudos “por que não

possibilitar que os habitantes do sertão, únicos capazes de sobreviver em situações tão adversas, se organizassem de modo a resolver as suas sobrevivências nas condições escolhidas por eles? (Cunha, 1995, p. 43) Entendemos hoje isso pelo poder controlador dos exércitos em massa, e mais que isso, as manipulações ideológicas que une indivíduos na guerra para lutar pelo interesse egocêntrico de um líder político. Em tese, podemos presumir essa afirmativa da seguinte forma: o confronto entre a guerra e o bem. Trata-se, aqui, do conflito da razão contra a bestialidade irracional.

Convém-nos a reflexão que delineia o real interesse da República para com o povo sertanejo, e até pensarmos a Emancipação deste povo anterior ao movimento conselheirista. Desta forma é válido ressaltar que os autos impostos cobrados pelo novo sistema de governo empobrecia ainda mais o povo, que não estava habituado a dar ao governo aquilo que lhe era mais precioso. Nunca foi de interesse da monarquia os sertões bem como o jeito pobre de se viver.

A ganância dos impostos movida pelo falso ideal de igualdade de deveres ausente de direitos nos leva a pensar se de fato o governo decretou uma guerra ideológica em oposição a cultura, às diferenças como um todo. Dentro deste itinerário investigativo, sim, de fato há uma divergência muito grande entre a forma de ser e agir do povo sertanejo presente no sertão baiano.

Nossa cultura ainda está adaptada à forma colonizadora de ver e interpretar a história dos fatos decorrentes, desta maneira é preciso ter um coeso discernimento ao interpretarmos a obra “Os Sertões” de Euclides da Cunha em vista que foi uma literatura escrita para a elite sulista. A nossa interpretação literária parte dos aspectos culturais e documentais acrescentados a ela, de outras vias é um dos únicos registros que descreve com tamanha precisão a Guerra de Canudos.

Pensar deste modo não anula a nossa pesquisa de buscar na literatura nordestina uma chave de leitura para dada interpretação, pois é de se considerar fator literário o espaço geopolítico em que a mesma

é escrita e a forma como aborda o espaço como um todo. Vattimo em sua obra *“La società trasparente”*, aborda as diferenças e abre precedentes para entendermos melhor a historicidade característica desse estudo hermenêutico da nossa escolha literária.

Se falo o meu dialeto, finalmente, num mundo de dialetos entre outros, se professo o meu sistema de valores religiosos, estéticos, políticos, étnicos neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência intensa da historicidade, contingência, limitação, de todos estes sistemas, a começar pelo meu (Vattimo, 2011, p. 18).

Reafirmar a guerra como um estado perene é observar com Dussel (1977) um novo conceito para o termo “Guerra Fria”. Ela reaparece com um novo caráter, de forma que os que a promovem pouco sofrem com o bem que já foi usurpado e o sangue recorrente é sempre daqueles que sofrem com a fome, o desemprego, o endividamento e as mais diversas condições de misérias. Assumimos estas problemáticas observadas através dos conflitos anacrônicos mais atuais de nossos tempos.

O que evidência aos tempos atuais uma Guerra decretada contra o povo sertanejo, a falsa projeção criada pelo sistema político da época de Antônio Conselheiro é algo impregnado na consciência histórica da sociedade brasileira e que ultrapassa gerações. O conceito de sertão sem sombra de dúvidas ainda é visto como uma realidade difícil, hostil e que fustiga a vida de quem habita dada realidade. Até quando seremos nós os renegados do Brasil? Eis o real conceito da periferia sertaneja em guerra com o sistema opressor.

É desta forma que conseguiremos interpretar os problemas da modernidade dentro de uma saída pós-moderna, “Assim, aquilo de que fala a história são as vicissitudes da gente que conta, dos nobres, dos soberanos, ou da burguesia quando se toma classe de poder: mas os pobres, ou os aspectos da vida que são considerados «baixos», não «fazem história».” (Vattimo, 1992).

Para estes que promovem a guerra, a paz é constante, pois já não sentem no corpo e nem na alma os estilhaços desta bomba que recai à custa de interesses egoicos sobre os mais pobres. Não há mais nenhuma consciência que pese. A estes pobres e coitados que sofrem em campo de batalha são destinadas as armas da sobrevivência que lhe restam ou aquelas que os grandes lhes destinam na obrigatoriedade de usar. Lutam, resistem, padecem e ressuscitam na esperança de voltar à cena do morticínio constantemente. O campo de batalha é este que faz a cada dia surgir mais vítimas deste sistema opressor de dominação.

Aquilo que esta fora desta filosofia do centro é simplesmente o não ser, o nada, a barbárie e o sem-sentido. Resta apenas para o ser do centro a clássica ideologia de ser o dono do mundo pelas suas próprias conquistas de dominação sobre os demais, o sistema absolutista da totalidade, o único sentido de cultura e o pensamento do homem branco escravocrata. Para Vattimo nesses contextos o efeito emancipador da libertação é o sujeito oprimido assumir a sua veracidade, o que se é de fato.

O efeito emancipador da libertação das racionalidades locais não é todavia apenas o de garantir a cada uma delas um mais completo reconhecimento e «autenticidade»; como se a emancipação consistisse em manifestar finalmente aquilo que cada um é <<verdadeiramente>> (ainda em termos metafísicos, espinosianos): negro, mulher, homossexual, protestante, etc. (Vattimo, 1992, p. 15)

Apresentar dado espaço nos leva a refletir o critério histórico de surgimento do conceito de Sertão dentro de um contexto geopolítico. Não podemos considerar esse espaço político de centro imperial, ou de mandatários econômicos, como critérios para o surgimento de qualquer filosofia. Trata-se aqui e agora deste retorno emergente às periferias filosóficas do Sertão, o próprio Euclides da Cunha apresenta este espaço geopolítico como de difícil compreensão para o processo de nacionalização do Brasil.

As entradas de um e outro lado da meridiana, impróprias à dispersão, facilitavam antes o entrelaçamento dos extremos do país. Ligavam-nos no espaço e no tempo. Estabelecendo no interior a contigüidade do povoamento, que faltava ainda em parte na costa, e surgindo entre os nortistas que lutavam pela autonomia da pátria nascente e os sulistas, que lhe alargavam a área, abastecendo-os por igual com as fartas boiadas que subiam para o vale do Rio das Velhas ou desciam até às cabeceiras do Parnaíba, aquela rude sociedade, incompreendida e olvidada, era o cerne vigoroso da nossa nacionalidade (Cunha, 1995, p. 113).

Eis a seguinte chave de leitura: olhar para onde não queremos olhar, ver mais além do império e, nele, aquilo que é oculto, camuflado, omitido e negado. A periferia nua e crua revela a genuína filosofia que brota dos espaços de tempos criativos. Trata-se da própria cultura transvestida dos aspectos filosóficos do bem viver, cheia de simbolismos, significados e sentidos, é esta a real vida e existência do sertanejo que aparentemente na literatura dos Sertões estava a parte da pátria como afirma Cunha:

Discordância absoluta e radical entre as cidades e as malocas de telha do interior, que desequilibra tanto o ritmo de nosso desenvolvimento evolutivo e perturba deploravelmente a unidade nacional. Viam-se em terra estranha. Outros hábitos. Outros quadros. Outra gente. Outra língua mesmo, articulada em gíria original e pinturesca. Invadia-os o sentimento exato de seguirem para uma guerra externa. Sentiam-se fora do Brasil. A separação social completa delatava a distância geográfica; criava a sensação nostálgica de longo afastamento da pátria (Cunha, 1995, p. 551).

O que nos leva a ver a necessidade de reviver o mutirão de Canudos a luz da nossa própria consciência moral, visto que ressaltamos a luta de um povo que não derramou seu sangue em plena caatinga de forma vã. A resistência dos nossos antepassados é semente de justiça para a nossa compreensão atual de povo sertanejo, somente com a aceitação desta nossa moral obteremos uma paz almejada.

Os sertanejos invertiam toda a psicologia da guerra: enrijavam-nos os reveses, robustecia-os a fome, empedernia-os a derrota. Ademais entalhava o cerne de uma nacionalidade. Atacava-se a fundo a rocha viva da nossa raça. Vinha de molde a dinamite [...]. Era uma consagração (Cunha, 1995, p. 629).

E muitas vezes isso acontece quando queremos vincular a nossa vida com a auto referencialidade de culturas tidas como superiores a nossa. A realidade do sertanejo é um disparto distante do viver aquilo que não se é. Originalidade e criatividade são caros a personalidade e originalidade do pensamento filosófico no sertão. “tais transformações não ocorrem apenas na mente, mas no conjunto do pensamento humano e do mundo ao qual ele responde” (Vattimo, 2008b, p. 98). Por isso somos chamados a transformar a nossa consciência devolvendo a ela o que lhe é próprio e originário.

[...] a revolução, mais do que se inspirar em um pensamento a ser realizado, numa ideologia forte, se inspira no silêncio dos fracos que foram silenciados. Existe aí um sentimento de piedade, uma certa compaixão por aqueles que foram oprimidos, calados, que foram excluídos da história. (Vattimo, 2008b, p. 99).

O que houve de fato em Canudos de fato foi um genocídio massivo, uma devastadora barbárie, causada pela frustrada tentativa de emancipação frente à libertação de um sistema republicano putrefato pelo sangue derramado de tantos inocentes vítimas da não aceitação do lhe foi imposto pelo opressor dos grandes centros. Procurava-se, assim, justificar as ações desmedidas que recaíram sobre Canudos na 4ª expedição que foi descrita, por Euclides da Cunha, como fuzilamento em massa dos sertanejos (Cunha, 1995, p. 422).

4 Campos de Concentração no Sertão Cearense

Ao abordarmos o grande dilema dos Campos de Concentração no sertão cearense diante de interpretação hermenêutica da obra “O

Quinze” de Rachel de Queiroz deveremos mediante de tal finalidade fazer uma abordagem filosófica que compreenda o itinerário pelo qual a filosofia tradicional perpassa até chegar aos confins do periférico espaço geopolítico sertanejo. Deste modo não podemos estar alheios à realidade de mundo na qual a filosofia de Dussel e Vattimo nos ajuda a dialogar com a literatura sertaneja expressa neste nosso trabalho.

O tema da seca no Sertão não está isolado tão somente a uma questão climática, mas assume em si um fenômeno estrutural que compreende diversos âmbitos da vida desta realidade periférica, o que nos convém desmiuçar a luz do nosso caminho filosófico de libertação e emancipação.

Ao lado do tema da seca, estes discursos vão abordar também as questões econômicas, sociais e políticas que mais preocupam cada agente social da região. A seca vai ser ligada a temas como o do trabalho, da modernização, do controle social, etc., que deixam transparecer, pois a preocupação que o momento histórico colocava para estes homens, no seu cotidiano, quer seja como dominadores, quer seja como dominados (Albuquerque, 1987, p. 09).

Não queremos aqui instrumentalizar a filosofia que busca a sua originalidade no espaço sertanejo, senão a apresentar diante da vida que permeia a realidade concreta e o caráter humano mais singular. É disto que precisamos: singularidade para com a nossa própria identidade sertaneja e devolver o poder dos periféricos que foram conquistados abruptamente.

Os historiadores estão sempre mais conscientes do fato de que o conhecimento do passado é possibilitado, mas também irremediavelmente condicionado, pela aplicação de esquemas narrativos retóricos que excluem um seu espelhamento objetivo; e estes esquemas são funcionais à cultura que os produz. (Vattimo, 2004, p. 99).

Considerando o ego cogito como espacialmente do centro, este deslumbra o homem tratado por igual, de forma que para a dominação de uns para com os outros a estratégia é negar o ser homem. Não me

surpreende os questionamentos apresentados por Dussel (1977), dentre estes podemos destacar:

[...] o ego cogito constitui a periferia e se pergunta com Fernández de Oviedo: “Os índios são homens?”, isto é, são europeus e por isso ‘animais racionais’. O menos importante foi a resposta teórica; quanto à resposta prática, que é a real, ainda continuamos a sofrer: são apenas a mão-de-obra, se não irracionais, ao menos “bestiais”, incultos — porque não têm a cultura do centro —, selvagens, subdesenvolvidos. (Dussel, 1977, p. 9).

A fundamentação dada ao ego cogito somada à segregação de homens cultos e incultos faz com que se retraia o sentido da coisa e se estabeleça erroneamente o interesse de uma classe dominante e eurocêntrica. Nesta correlação de homens, percebemos o quanto a tradição aristotélica predomina ainda na corrente filosófica tradicional, pois seu método separa por classes os menos homens dos mais racionais.

Desta maneira há uma instrumentalização massiva e totalizante do povo sertanejo o que implica numa total desarticulação e opressão pela velho sistema republicano. A criação de campos de concentração no Ceará evoca um confinamento severo de culturas, sonhos, expressões de fé e formas de ser e agir, dominações de todas as formas são impostas, dentre estas, pedagógica, erótica e fetichista. Em nível de dados milhares de vidas sertanejas foram ceifadas e impedidas de atravessar o árduo Sertão em retirada, com a simples esperança de uma vida melhor na capital Fortaleza-CE.

O campo de Quixeramobim durou apenas 3 meses (abril a junho de 1932) e chegou a concentrar quase 5 mil pessoas. [...] Em Cariús, outro campo sobre o qual apenas alguns números estiveram à disposição. Esteve em atividade durante um ano (05.32 a 04.33) e atingiu uma população máxima de 31.906 pessoas em julho. O campo do ‘Burity’, município de Crato, na estrada que vai para Juazeiro, foi o maior de todos, chegando a abrigar 60 mil retirantes! (Neves, 1995, p. 109).

O desprezo do centro europeu pela cultura originária impõe drasticamente de forma escravocrata e dizimadora a soberania pensante do dominador. Ele é aquele que busca exercer uma relação de interesses lucrativos e favoráveis a uma filosofia manipulável pelo ser dominante.

Diante desta experiência concreta poderemos exprimir melhor esse antecedente do *ego cogito* a posteriori de Descartes o *ego conquiro* que o precede já exercia predominância sobre a racionalidade humana. Este se relaciona de forma muito primitiva com as ideias de conquista através das guerras como o Deus dos exércitos de Israel, o justiceiro e vingativo que dizimou povos pela terra prometida.

O Deus que se revela como totalmente outro ao final do processo de secularização é muito mais o Deus do Antigo Testamento do que aquele do Novo; não é o Deus encarnado em Jesus Cristo presente na revelação neotestamentária, e muito menos ainda o Deus/Espírito da terceira idade profetizada por Gioacchino da Fiore. (Vattimo, 2004, p. 52).

Na modernidade, não nos atrevemos a pensar diferente quando muitas nações europeias ainda exercem soberania conquistadora sobre a periferia aqui denominada de Sertão. O mesmo Deus cristão foi capaz de justificar o confinamento e o massacre de milhões de sertanejos em Campos de Concentração. O contexto pode até ser distinto, mas o fundamento é puramente eurocêntrico.

Assim como nossa filosofia nunca ocultou a dominação do centro a mesma agrega-se a literatura de “O Quinze” para expressar o seu contentamento com o massacre dos campos de concentração, nos precedendo o fato de que um simples romance escrito por uma mulher nordestina foi capaz de denunciar atrocidades até então ocultas pela dominação do centro opressor.

Um breve recorte da obra de Rachel de Queiroz nos ajudará a emergir na real conjuntura dos campos de concentração cearenses.

CONCEIÇÃO atravessava muito depressa o Campo de Concentração. Às vezes uma voz atalhava: — Dona, uma esmolinha... Ela tirava um níquel da bolsa e passava adiante, em passo ligeiro, fugindo da promiscuidade e do mau cheiro do acampamento. Que custo, atravessar aquele atravancamento de gente imunda, de latas velhas, e trapos sujos! Mas uma voz a fez parar. — Doninha, dona Conceição, não me conhece? Era uma mulata de saia preta e cabeção encardido, que, ao ver a moça, parara de abanar o fogo numa trempe, e a olhava rindo. Conceição forçou a memória. — Sim... Ah! É a Chiquinha Boa! Por aqui? Mas você não era moradora de seu Vicente? Saiu de lá? A mulher inclinou a cabeça para o ombro, coçou a nuca: — A gente viúva... Sem homem que me sustentasse... Diziam que aqui o governo andava dando comida aos pobres... Vim experimentar... (Queiroz, [1910] 2012, p. 25)

Aqui podemos perceber o quanto se exclui a periferia social e as classes oprimidas quando essa mesma filosofia se transita para o centro. De modo que perde da sua natureza o que é essencial naquilo que apresenta ao mundo. Sem ponto de partida somos meros andarilhos sem destinos certos. A morte da filosofia é configurar-se a uma ontologia acabada, findando-se assim apenas como mera ideologia.

O pensamento que se refugia no centro termina por ser pensado como a única real idade. Fora de suas fronteiras está o não-ser, o nada, o barbárie, o sem-sentido. O ser é o próprio fundamento do sistema ou a totalidade de sentido da cultura e do mundo do homem do centro. (Dussel, 1977, p. 11).

Aquilo que está fora desta filosofia do centro é simplesmente o não ser, o nada, a barbárie e o sem-sentido. Resta apenas para o ser do centro à clássica ideologia de ser o dono do mundo pelas suas próprias conquistas de dominação sobre os demais, o sistema absolutista da totalidade, o único sentido de cultura e o pensamento do homem branco escravocrata.

Contudo, a filosofia do centro não busca tão somente conhecer e agregar-se em outra cultura. Esta senhora de juízo é a ideologia das ideologias, pois o seu fundamento são as ideologias do império. De

muito rompeu com a periferia, esqueceu-se de vez o caminho de volta para casa, agora é, “[...] o acabamento e a realização teórica da opressão prática das periferias.” (Dussel, 1977, p. 11).

Algumas filosofias clássicas helenístico-romanas, salvo as exceções, se apoiaram no interesse das classes dominantes escravistas, que por sua vez justificam a dominação opressora no cerne do próprio ser. Já nos dizia Aristóteles que o escravo é por sua natureza escravo e destinado à escravidão. Contudo, ao falarmos de povos ameríndios, o que tornou escravos da colonização foi o seu estado de vida natural perante a invasão europeia.

Não nos confunde o fato de passarmos por todo esse estudo até adentrarmos na literatura, é preciso conhecer o processo histórico de opressão e fundamentação que tenta anistiar e justifica a ação das atrocidades cometidas contra o povo latino e em consequência ao povo sertanejo. “A “morte de Deus” anunciada por Nietzsche nada mais é do que a Encarnação e morte de Jesus Cristo, porque é aí [...] que começa a dissolução da metafísica objetivista que é o fundamento de todo ordenamento autoritário da sociedade”. (Vattimo, 2008a, p. 14).

Pode até soar aqui um apologético ao ateísmo, porém o que está em cheque é o ateísmo ao próprio sistema imperial que não manifesta a vontade de um Deus periférico e pobre, mas sim um deus reflexo de suas próprias vontades. “morte do Deus metafísico como lugar de afirmação positiva da divindade por meio da ideia da encarnação” (Vattimo, 2004, p. 51).

Corremos com este duro enfrentamento à consequência da perseguição que é oferecida pelo próprio império que busca ostentar a estabilidade social. A morte de Cristo submetida à lei do império (mosaica) prefigura a nossa luta pela libertação da filosofia. Suponhamos que a novidade do Jesus histórico fosse essa epifania enquanto verdade revelada. O mesmo acontece com a nossa Filosofia do Sertão quando busca refletir a partir de si mesma a sua posição perante o império dominador disfarçado de Sistema Republicano.

Em vez de se apresentar como um defensor da sacralidade e intangibilidade dos “Valores”, o cristão deveria actuar como um anarquista não violento, como um desconstrutor irônico das pretensões das ordens históricas, guiado não pela procura de uma maior comodidade para si, mas pelo princípio da caridade em relação aos outros. (Vattimo, 1998, p. 91)

Os pobres são os únicos a lutarem com as armas da própria sabedoria, destarte que a sabedoria de um pobre é o homem beduíno do deserto que usa da própria sabedoria para saciar a sua sede enquanto a água lhe foi tomada, negada, usurpada.

A filosofia da libertação é recente. Todavia seus antecedentes são mais antigos do que a filosofia moderna europeia. Bartolomeu de lasCasas (1484-1566) disse com muita exatidão que “duas maneiras tiveram em extirpar da face da terra aquelas miseráveis nações” referindo-se aos dois modos que os europeus usaram para dominar a periferia. “Uma das maneiras, por injustas, cruéis, sangrentas e tirânicas guerras”; ou seja, os europeus assassinaram os habitantes da periferia (é a morte do outro). “A outra, depois que assassinaram todos os que podiam anelar a liberdade, que são os homens varões, porque comumente não deixam na guerra senão crianças e mulheres, estes são oprimidos com a mais dura, horrível e áspera servidão”. (Dussel, 1977, p. 16).

A citação ao pensamento de Bartolomeu de Las Casa³, feita por Dussel (1977), apresenta os dois mecanismos utilizados pelos europeus para dominar a periferia. O surgimento das guerras tirânicas e injustas é o primeiro deles: foram elas que assinalaram para sempre os habitantes desta periferia, ou seja, a morte de outrem. E nisto consistem as comunidades originárias completamente dizimadas e extintas, homens mortos e os que resistem com a sua liberdade negada e se tornaram escravos.

³ Bartolomeu de las Casas foi um frade dominicano espanhol que atuou como cronista, teólogo, político e jurista no processo de colonização da América. Foi bispo de Chiapas, e também reconhecido como grande defensor dos índios. Teve grande atuação no processo de missionação, mesmo que um papel mais teórico.

A segunda faceta de dominação se dá no que sobra desta guerra injusta, ou seja, crianças e mulheres, condicionadas à terrível servidão. Nisto consiste a dominação erótica para as mulheres sujeitas à prostituição, amancebamento e feminicídio. Dada realidade persiste até hoje quando a mulher se submete à opressão machista que suprime a liberdade de sua própria vontade.

Essa interpretação da própria história por meio de análise literária nos ajuda a vislumbrar como mulheres e crianças eram tratadas nos Campos de Concentração criados pelo sistema opressor.

CONCEIÇÃO passava agora quase o dia inteiro no Campo de Concentração, ajudando a tratar, vendo morrer às centenas as criancinhas lazentas e trôpegas que as retirantes atiravam no chão, entre montes de trapos, como um lixo humano que aos poucos se integrava de todo no imundo ambiente onde jazia. (Queiroz, [1910] 2012, p. 51)

Depois de o império usurpar tudo e colonizar esse espaço geográfico invadido, é chegado o momento de implantar o trono imperialista, de fazer a manutenção do mesmo aspecto primeiro, que é dominar, conquistar e impor a sua filosofia ideológico-ontológica. O aspecto neoliberal imprime na consciência do homem periférico uma natureza de culpa, ele se acha o responsável pela sua própria condição existencial de dominado, explorado e excluído, e isso faz com que o mesmo não chegue a lugar algum e nem se liberte da opressão imposta.

Esse molde capitalista não comporta pobre e quem dirá jamais irá pensar como pensa um homem periférico do Sertão, os interesses do capitalismo optaram por dizimar milhares de sertanejos ao invés de permitir a chegada dos mesmos a capital. Deste modo aqui a filosofia já se distanciou o suficiente para se tornar ideologia, como já tratamos: ela é aquela que se perdeu em seu rumo e não encontrou o caminho de volta para casa, não pensa mais com um princípio comunitário de partilha — o pensamento impresso no ser dominado é o do dominar e esse só pensa a partir dos seus próprios interesses.

A secularização é um reflexo da falsa imagem de progresso construída a mercê dos pobres e excluídos nos campos de concentração, estes que não puderam chegar ao utópico sonho de uma vida melhor na capital, nos ajudam a pensar no que há de existir após a lógica do fim, cientes de que a aniquilação de um sertanejo jamais será o fim, a caridade como fruto do amor é o princípio que resistirá sempre.

Foi essa falsificação da verdade dissimulada de caridade que criou a ilusão de que no confinamento dos Campos de Concentração haveria alimentos, amparo e assistência do sistema republicano. Ao oposto disso obrigou forçosamente milhares de famílias a morrerem de fome, eis o tão falado “Campos da Fome” abordados do texto da romancista Rachel de Queiroz. “— E no Campo de Concentração não dão mais comida, não? Diz que lá ninguém morre de fome! — Ora, se não morre! Aquilo é um curral da fome, doninha!” (Queiroz, [1910] 2003, p. 52)

5 Considerações finais

Aqui trazemos a imposição feita sobre a periferia pelo centro. São cinco séculos de colonização e de invasão a terras já habitadas, seus efeitos irreversíveis recaem sobre as populações dizimadas e massacradas, muito sangue ameríndio teve de ser derramado para dar lugar à sede do colonizador, não é à toa que o Sertão se tornou de certo modo o lugar de fuga e resistência para comunidades indígenas, quilombos e minorias quase que extintas pela exploração.

Como podemos, à luz dessa filosofia que liberta enxergar o fim desta geopolítica preponderante do centro? Nossa resposta está na possibilidade de libertação e por fim emancipação. Trata-se aqui de olhar para o homem sertanejo e plantar no mesmo um sonho preponderante de libertação. Não pensar como colonizador, mas sim diferente dele, reafirmando em si a identidade e a cultura que nunca saiu da miscigenação forçada.

Mediante esses processos indubitavelmente não há caminho que se faça sem a vontade de caminhar. Falamos aqui deste rompimento e cisão, e muitas vezes divergências resistentes que conduz esse sonho de liberdade ao estágio primeiro de um homem livre.

Um breve comparativo entre o mutirão em canudos e os Campos de Concentração no Ceará evoca de nós duas realidades sertanejas, a primeira o povo que tem a possibilidade de em comunidade viver um ideal político donde ainda que com as dificuldades da seca não passavam necessidades primárias, e o outro povo confinado para morrer sem ter às mínimas expectativas de sobrevivência, refugos do processo de secularização e falso progresso e sem às mínimas opções de luta. O que nos surpreende é que nenhuma guerra foi travada contra a fome e ambos movimentos alcançam o período intitulado de Velha República.

Referências

- ALBURQUERQUE, Júnior. *Falas de Astúcia e de Angústia: A seca no imaginário – de problema a solução (1877-1922)*. (Dissertação de Mestrado em História), Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1987.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- DUSSEL, E. *Ricour, Taylor y Vattimo ante la Fillosofía y la Ética de la Liberación*. Buenos Aires: Docencia, 2014.
- DUSSEL, E. 1492: *O Encobrimento do Outro – A Origem do Mito da Modernidade*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.
- DUSSEL, E. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola/Unimep, 1977.
- DUSSEL, E. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- DUSSEL, E. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.
- FREYRE, Gilberto. *Perfil de Euclides e outros perfis*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1944.

- NEVES, Frederico de Castro. Curral dos Bárbaros: os Campos de Concentração no Ceará (1915 e 1932). *Revista Brasileira de História*. São Paulo. Vº 15, nº29, p. 93-122. 1995
- QUEIROZ, Rachel de. *O quinze*. 93 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.
- VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Trad.: Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VATTIMO, Gianni. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (org.). *Il pensiero debole*. 2º ed. Milano: Feltrinelli, 2011.
- VATTIMO, Gianni. A Sociedade Transparente. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- VATTIMO, Gianni.; DERRIDA. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VATTIMO, Gianni. "Poesia e ontologia". In: *Opere Complete*. Vol. 1, Tomo 2. Roma: Meltemi, 2008b, p. 19-198.
- VATTIMO, Gianni. Diálogo com Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- VATTIMO, Gianni. Acreditar em acreditar. Tradução de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

Marx e o problema do Estado

Vinícius Silva de Medeiros¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.215.06>

1 Introdução

O desenvolvimento da forma de organização social dos homens na história foi marcado por uma série de acontecimentos que demonstram a capacidade de transformação da sociedade e sua consequente transitoriedade. A história expressa que as sociedades são mutáveis, e nesse sentido, compreendemos a atualidade do pensamento marxiano e sua crítica ao capitalismo. Neste trabalho nos deteremos a investigar as reflexões sobre o Estado realizadas por Karl Marx.

Compreendemos que no estudo acerca da forma estado na obra de Marx estamos tratando também do sistema capitalista, pois o Estado e o capital, necessitam um do outro para o seu pleno desenvolvimento. Assim, ao abordar a crítica marxiana do Estado, notamos que para a consolidação do capitalismo foi necessário a intermediação desta forma de organização social do mundo moderno, que beneficia um grupo restrito dentro da sociedade de classes.

Marx no *manifesto comunista* afirma que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”, ao escrevê-lo em 1848 ele levou em consideração um recorte temporal específico (Antiguidade clássica, Idade Média) para analisar aquela

¹ Aluno do mestrado acadêmico em filosofia (MAF/UVA).

E-mail: viniciusdemedeiros@outlook.com

sociedade que emergia no seio da Europa em meio as revoluções burguesas e revoltas populares. A questão fundamental naquele instante era compreender a estruturação daquele sistema que estava em evolução graças a primeira revolução industrial ocorrida na Grã-Bretanha, que determinou a natureza sem limites da produção no sistema capitalista, promovendo progresso econômico e inserção mundial, assim como das revoluções políticas ocorridas na França e Estados Unidos, que fundaram o paradigma de instituições públicas dentro do mundo moderno.

Estamos tratando do desenvolvimento do capitalismo e sua complexificação em termos de política, comunicação, economia, filosofia, transportes, comércio, indústria e condições de trabalho, tudo isso estruturado dentro de um esquema teórico alicerçado na economia política clássica e na filosofia utilitarista.

Uma transformação sem precedentes estava ocorrendo e trazendo consequências para a grande maioria da população. Teremos no “grande século XIX” o desenvolvimento e êxito do sistema capitalista na configuração historicamente típica da sociedade burguesa no seu prisma liberal. Péssimas condições de trabalho marcam o cotidiano do proletariado, com o uso da mão de obra infantil, jornadas de trabalho extenuantes, a insalubridade das instalações nas fábricas que favoreciam o adoecimento, além de salário incompatível com as despesas básicas para manutenção das famílias dos trabalhadores.

Todos esses fatores escancaravam para Karl Marx a necessidade de investigação e crítica daquele modo de produção. O filósofo alemão além de teórico foi um militante da causa operária, característica marcante de sua trajetória política que amplifica toda sua escrita. Essa condição da vida dos trabalhadores foi razão para o início da auto-organização deles naquela quadra histórica. Diversas categorias de operários na primeira metade do século XIX manifestavam sua insatisfação com os rumos que suas vidas estavam tomando, e juntos começaram a criar

organismos que fossem capazes de sintetizar seus anseios e mobilizar a luta geral desses trabalhadores que protestavam contra o capitalismo.

Tivemos dentro do século XIX inúmeras insurreições na Europa, aquela conhecida como Primavera dos Povos reuniu levantes por vários países em 1848 determinados por lutas de caráter liberal, nacionalista ou socialista. Destituído o poder do *ancien regime*, as revoluções burguesas criaram uma dinâmica própria da sociedade e a ampliaram para novas bases com seu progresso econômico nos mercados mundiais. Os partidos e associação de trabalhadores se organizaram para apresentar um caminho de superação das mazelas causadas pelo capital. Todo esse contexto acendeu no *demos* a chama para modificar a nova estrutura que se formava a partir da hegemonia da classe dominante, ou seja, do poder da burguesia. A luta de classes estava apenas começando e Marx compreendeu a importância de diagnosticar esse novo tempo.

O saldo das primeiras batalhas foi negativo, com uma derrota devastadora das camadas populares em 1848. O descontentamento da população empobrecida da velha Europa não fora suficiente contra os Estados nacionais que impuseram a agenda capitalista por todo o mundo. Todos os movimentos de insurreição foram dissipados pelo progresso burguês que caminhava para se consolidar ao final do grande século XIX.

2 Marx e o problema do Estado

Marx em *Crítica da filosofia do direito de Hegel* tece críticas as noções modernas de soberania, representação, sufrágio universal, e convoca à construção de uma democracia sustentada pela autodeterminação do povo, uma democracia emancipada das formas modernas de organização, que na *Introdução* da Crítica da filosofia do direito de Hegel, apresenta-se pela primeira vez como tarefa de organização do seu sujeito histórico, o proletariado. Posteriormente, esse embrião do

projeto emancipatório sustentado por Marx, se encaminha para o comunismo.

É com o intuito de compreender o enigma da modernidade política, a separação entre Estado e sociedade civil, que, desenganado com o fechamento de sua Gazeta Renana pelo governo prussiano, Marx se refugia em Kreuznach onde, entre março e agosto de 1843, viria a formular a crítica que marcou seu rompimento definitivo com Hegel. Nesse profícuo período de sua atividade intelectual, Marx, buscando prover soluções para os problemas deixados em aberto por Hegel, elabora o conceito de *verdadeira democracia* e prepara sua primeira abordagem do comunismo, o que resultará na nomeação, no ano seguinte, daquele que viria a ser seu sujeito histórico: o proletariado.

Em Hegel, a dicotomia entre Estado e sociedade civil está relacionada à relação entre o particular e o universal. A esfera política, quer dizer, o Estado moderno surge enquanto dimensão universal, ao mesmo tempo que a esfera social, a sociedade civil, é tida como a esfera das particularidades, do egoísmo. O lugar em que o dualismo abstrato da modernidade se resolve é a comunidade. Ao clamar pela supressão do Estado e da sociedade civil, Marx pretende também transcender todos os demais dualismos que derivam da separação que existia entre eles.

A comunidade, ou seja, aquele espaço de união e confluência dos antagonismos oriundos da modernidade, junta essas contradições do cidadão e o burguês dentro de seu seio, toda essa dinâmica é possível através da associação, isto é, da ação política deliberada dos homens.

Assim entende-se por que “na democracia, o princípio formal é idêntico ao princípio material” (1843:88) — o que equivale a dizer que “a democracia é ao mesmo tempo forma e conteúdo” (Marx, 1843: 87). Há uma indissociabilidade entre comunidade e democracia: a comunidade é a forma política da democracia, enquanto esta consiste no

único conteúdo que pode preencher aquela (Pogrebinski, 2009, p. 211).

O Estado político, nesse sentido, significa somente um dos conteúdos restritos e possíveis da democracia. O sentido real da democracia, porém, se revela apenas na medida que ela se separa do Estado e de toda forma de mediação política: “quanto mais a democracia se aproxima de sua verdade, mais o Estado decresce, conhece um processo de desaparecimento, isto é, deixa de exercer uma eficácia, uma dominação, enquanto parte que pretende valer pelo todo” (Abensour, 1998, p. 122).

Portanto, se a democracia no sentido verdadeiro é impossível mesmo junto do Estado, é necessário vislumbrar outra forma de organização política que a democracia plena se torne possível. A partir desta crítica, o jovem filósofo alemão finda com esse modelo hegeliano abstrato, demonstrando a condição de alienação condicionada por esta concepção de Estado universal, constituindo-se na realidade como a “religião da vida do povo, o céu de sua universalidade em contraposição à existência terrena de sua realidade” (Marx, 2010, p. 51).

É neste momento que Marx atravessa os caminhos que o conduzirão para outra ótica de compreensão dos problemas sociais, não sendo mais crível solucioná-los pelo Estado, visão que obteve durante percurso na Gazeta Renana. “Em 1842, o grande problema político para Marx era: como garantir a universalidade do Estado contra o assalto dos interesses privados que querem subjugar-los?”, à medida que avança em sua crítica abandona a filosofia hegeliana do Estado, para ele, “a questão que se coloca em 1843 é outra: por que a universalidade é alienada no Estado abstrato e como “superar e suprimir” essa alienação”? (Lowy, 2012, p. 73-74).

Karl Marx não elaborou um estudo sistemático da política, deixou em obras esparsas algumas referências sobre o tema. Em dois momentos esboçou a realização de uma obra que organizasse seu pensamento sobre política, em 1845 e 1859. O filósofo alemão deixou um

sumário com escritos em seus cadernos de anotações, datado de janeiro de 1845, onde aponta caminhos de investigação acerca desta questão:

1. A história da formação do Estado moderno ou a Revolução Francesa [...]
2. A proclamação dos direitos do homem e a constituição do Estado. A liberdade individual e o poder público. Liberdade, igualdade e unidade. A soberania popular.
3. O Estado e a sociedade civil.
4. O Estado representativo e as cartas constitucionais. O Estado constitucional representativo, o Estado democrático representativo.
5. A divisão dos poderes. Poder legislativo e poder executivo.
6. O poder legislativo e os corpos legislativos. Clubes políticos.
7. O poder executivo. Centralização e hierarquia. Centralização e civilização política. Federalismo e industrialismo. Administração do Estado e administração comunal.
8. 'O poder judiciário e o direito. "A nacionalidade e o povo.
9. 'Os partidos políticos.
"O sufrágio, a luta pela superação do Estado e da sociedade civil (Marx, 2007 [1845], p. 543, *apud* Tible, 2014, p. 68).

Caso houvesse escrito esta obra, a crítica marxiana da política se daria a partir da origem do Estado moderno e caminharia para a superação deste Estado, superando também a dicotomia com a sociedade civil, sendo assim, esse movimento daria fim à política, ou seja, a política se extinguiria junto desse Estado. Entretanto, será que a revolução, a mais política das atividades iria precisamente abolir a política? (Pogrebinschi, 2009).

De partida, é necessário compreender que Marx explicitará a categoria política de modo negativo, demonstrando a intrínseca relação desse conceito com o Estado moderno. Essa "política" que Marx trabalha somente pode ser superada através da superação do Estado e da sociedade civil. O filósofo alemão parte de seu tempo e lugar, a saber, o Estado Prussiano. Estado esse que professava uma religião e perseguia seus opositores políticos.

Marx então começará em seus primeiros escritos, investigações que pretendem compreender a realidade social através da crítica da política e da religião. Então, envereda em intensos debates com seus contemporâneos a fim de entender a situação social da Prússia e a miséria da população europeia. Em que pese à relação do Estado moderno e a política em seus escritos, Marx nos apresenta possibilidades de leitura que permitem apreendê-la além do Estado, em outras palavras da “política” moderna. Dito de outra maneira, a compreensão da política sob outros termos, quais sejam, ação prática orientada para a liberdade humana (Abensour, 1998), indo na contramão, do entendimento político², isto é, da política burguesa, adepto de suposta razão universal que busca dentro dos limites da política artifícios para os problemas fundamentais da sociedade.

Marx, a despeito de uma crítica vulgar que o reduz a mero economista, que retira sua contribuição complexa para os temas primordiais da filosofia, nos revela através de seus textos apontamentos imprescindíveis que indicam as possibilidades de apreensão da política de forma positiva, substancialmente diferente da política enquanto mediação, similar ao Estado moderno.

A teoria política de Marx baseia-se no pressuposto que a atual forma de associação produzida pelos seres humanos, a sociedade de classes, exige um aparelho especial que consolide e legalize a dominação de uma classe sobre outra: o Estado. No entanto, Marx acredita que esta não foi sempre — e nada nos autoriza a acreditar que sempre será — a forma da associação humana (Iasi, 2011, p. 58).

² Assevera Marx (2010, p. 40-41): O entendimento político é o entendimento político justamente porque pensa dentro dos limites da política. Quanto mais aguçado, quanto mais ativo ele for, tanto menos capaz será de compreender mazelas sociais. O período clássico do entendimento político é a Revolução Francesa. Longe de vislumbrar no princípio do Estado a fonte das deficiências sociais, os heróis da Revolução Francesa vêm, antes, nas deficiências sociais a fonte das irregularidades políticas.

Assim, o filósofo argumenta o funcionamento e a dinâmica do Estado político em sua plenitude como momento de separação do homem da sua realidade, pois vive uma realidade ilusória na universalidade abstrata do Estado, enquanto vive as mazelas da vida ordinária.

O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem *livre* (Marx, 2010a, p. 39).

A emancipação política, conseguida a partir das revoluções burguesas, separa o cidadão genérico do homem privado, fazendo com que os interesses universais dos homens sejam cerceados e condensados nos interesses particulares dos cidadãos. “Decorre ademais, que o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*” (Ibid., p. 39). É por esta ferramenta que o Estado aparece ilusoriamente como espaço do universal, eclipsando sua posição defensora dos interesses particulares.

Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal (Marx, 2010a, p. 40-41).

Encontramos na *Introdução* da crítica à Hegel feita por Marx um embrião do que viria a ser sua teoria social do proletariado enquanto sujeito histórico, tendo a tarefa de juntamente com a filosofia, construir a supressão da sociabilidade capitalista e engendrar novas relações sociais. Mas engana-se quem faz dessa ideia em Marx uma questão messiânica, muito pelo contrário, “o proletariado é a forma de subjetivação política que o homem enquanto ser genérico assume a fim de encontrar

a sua identidade de classe que propiciará precisamente a extinção das classes” (Pogrebinski, 2009, p. 52).

O filósofo aponta essa classe como aquela oprimida diretamente pelo sistema capitalista e nesse sentido, tendo o protagonismo no enfrentamento dessa opressão. “O proletariado é um sujeito histórico-contingente, e é preciso muito cuidado a um pensamento de inspiração marxiana para não conferir a esse sujeito uma missão redentora e obliquamente converter a teoria política em messianismo político” (Ibid., p. 52).

Ou seja, ao tratar do proletariado, é necessário compreender o momento histórico em que foi desenvolvida essa construção teórica, e entender as nuances que envolvem o problema desta classe no seio do desenvolvimento histórico e as transformações das relações de trabalho no tempo. O período que marca essas discussões é imediatamente posterior a Revolução Francesa (1789-1799), numa Alemanha pouco desenvolvida economicamente, ainda carregada de permanências do feudalismo, dividida em vários estados e onde predominava o domínio político de Frederico Guilherme IV³.

Havia uma perseguição ferrenha aos opositores do governo, anteriormente o país havia experimentado um avanço político após a invasão napoleônica, entretanto, Frederico III⁴ conseguiu retomar o poder e tornou difícil o exercício do pensamento crítico naquele país. Não obstante, a filosofia se apresentará como agente de provocação àquele regime, embora não fosse desenvolvida política e economicamente como a França e a Inglaterra, a Alemanha detinha forte tradição de filosofia e pensamento crítico, e através deste questionará os atrasos

³ Foi o Rei da Prússia de 1840 até 1861, sendo o primogênito e o sucessor de Frederico Guilherme III.

⁴ Foi o Rei da Prússia de 1797 até 1840, ano de seu falecimento. Ele governou durante o difícil período das Guerras Napoleônicas e o fim do Sacro Império Romano-Germânico.

naquele país e as violências governamentais, entretanto, especialmente sob Hegel a crítica encontrará o Estado como limite.

O início do século XIX na Alemanha é marcado pela tradição neohegeliana, essa tradição irá propor os debates que fundamentaram a crítica da política no então Estado Prussiano. Karl Marx, crítico dessa tradição, trará problematizações fundamentais em seus primeiros escritos, como a *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, em que aponta uma saída dialética para a contradição entre Estado e a sociedade civil, “nesse texto de sua tenra juventude, Marx coloca o problema de forma ainda bastante incipiente, embora já o apresente com o conceito de ‘verdadeira democracia’ (*wahre Demokratie*)” (Pogrebinski, 2009, p. 43).

Aqui não se trata de maneira alguma da democracia republicana burguesa, mas de uma transformação radical, que implica a supressão do Estado político alienado e da sociedade civil “privatizada”. Para ele, a palavra democracia tem um sentido específico: a abolição da separação entre o social e o político, o universal e o particular (Löwy, 2012, p. 74).

Marx traz nessas reflexões, um conceito caro aos modernos, a democracia, não a democracia como forma, mas como conteúdo. Deslocando-a das formas de organização política aos quais a vinculam, Marx apresenta uma resposta para os antagonismos postos pela modernidade, abrindo espaço para aprofundar a possibilidade de superação do Estado político. As revoluções burguesas foram carregadas de significados políticos e transformações sociais que marcaram a modernidade, desse fato é possível observar as heranças deixadas na própria concepção de categorias filosóficas, valores e culturas, posto que a burguesia nesse evento toma o poder de assalto, tornando-se classe protagonista da história, elevando sua revolução a outros patamares, destituindo os poderes absolutistas e forjando um novo mundo com um sistema que viria a ser pedra angular do seu projeto de poder.

Desse modo, o nascente Estado burguês ao criar valores universais oriundos das bandeiras revolucionárias francesas cria as possibi-

lidades de emancipação daquela classe que viria a ser sua antagonista, o proletariado. Sobre a emancipação política, Marx afirma: “A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui” (Marx, 2010a, p. 41), isto é, um avanço a ser superado.

Assim, Marx constata a necessidade de superação da exploração do homem pelo homem através do status quo, através do Estado político, pois que este sustenta a contradição fundamental que impede o gênero humano do autorreconhecimento da sua condição de classe. Ou seja, o problema da emancipação política consiste tão somente em obliterar as possibilidades reais de efetivação da supressão da ordem burguesa, pois ela está baseada justamente no controle da classe que segundo Marx tem a capacidade e necessidades radicais de emancipação social. Sendo a emancipação social compreendida como a superação da exploração do homem pelo homem. “A emancipação política representa concomitantemente a dissolução da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder soberano. A revolução política é a revolução da sociedade burguesa” (Ibid., p. 41).

Marx em resposta a Arnold Ruge publica artigo nos Anais Franco-Alemães⁵, intitulado “*Glosas Críticas Marginais ao artigo ‘O Rei da Prússia e a Reforma Social. Por um Prussiano (1844)’*”, critica a postura do colega que desqualifica uma revolta de trabalhadores tecelões na Silésia. Ruge considera o problema da miséria uma questão estritamente política, isto é, para ele o Estado prussiano era um estado apolítico, insuficiente. Desse modo não poderia compreender a questão da carestia na medida em que necessitaria da razão universal da política, que poderia ser encontrada de modo pleno em países como Inglaterra e de modo parcial na França naquele período. “Mas, se de um lado a

⁵ *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Franco-Alemães]. Periódico cujo único volume foi publicado na cidade de Paris em fevereiro de 1844.

burguesia apolítica não consegue visualizar a importância universal de um caso de penúria parcial, a burguesia da Inglaterra politizada, em contrapartida, consegue ignorar a importância universal da penúria universal” (Marx, 2010b, p. 32).

Marx questiona a visão de Arnold Ruge, demonstrando através dos mesmos exemplos dado pelo colega, que embora países como Inglaterra e França estivessem desenvolvidos politicamente, ainda não conseguiam resolver o problema da carestia, da miséria dos trabalhadores argumentando os limites da emancipação política. Segundo Arnold Ruge, a questão se revolveria a partir do bom gerenciamento do Estado, da administração eficiente da política. Nesse episódio notamos o carácter negativo da política para Marx, que aparece como uma esfera restrita e limitada. “Na Inglaterra, a penúria dos trabalhadores não é parcial, mas universal; ela não se limita aos distritos fabris, mas se estende aos distritos rurais” (Ibid., p. 30).

Fica evidente, nesse sentido, alguns apontamentos de Marx acerca da política. Quais sejam, o Estado é incapaz de solucionar os males sociais, o pensamento político enquanto fundamento desse Estado é incapaz de entender o próprio Estado como origem desses males, assim como o Estado tem lado na luta de classes, isto é, tem seus interesses voltados às classes dominantes. “O Estado jamais verá no “Estado e na organização da sociedade” a razão das mazelas sociais, como exige o prussiano do seu rei” (Marx, 2010b, p. 38).

A política, nesses escritos, aparece no pensamento marxiano como forma limitada de compreensão da realidade a partir do que ele denomina entendimento político, posto que se restringe às questões do Estado, tendo seu fim na administração dele, reverbera então a partir de discussão com Arnold Ruge, as distinções fundamentais da revolução política e revolução social.

Queremos confidenciar ao “prussiano” o que é uma “revolução social com alma política”; simultaneamente lhe confiaremos o segredo de que ele próprio não consegue, nem mesmo em seu palavreado, elevar-

se acima de uma perspectiva política obtusa. Uma revolução “social” com alma política pode ser um contrassenso complexo, caso o “prussiano” entenda por revolução “social” uma revolução “social” em contraposição a uma revolução política, emprestando, não obstante, à revolução social uma alma política em vez de uma alma social. Ou uma “revolução social com alma política” nada mais é que uma paráfrase daquilo que, de resto, foi denominado de “revolução política” ou “revolução pura e simples”. Toda e qualquer revolução dissolve a antiga sociedade; nesse sentido, ela é social. Toda e qualquer revolução derruba o antigo poder; nesse sentido, ela é política. O “prussiano” faça sua escolha entre a paráfrase e o contrassenso! Contudo, na mesma medida em que uma revolução com alma política é parafrástica ou absurda, uma revolução política com alma social faz sentido. A revolução 67 como tal — a derrubada do poder constituído e a dissolução das relações antigas — é um ato político (Ibid., p. 51-52).

Com efeito, Marx entende a revolução como movimento constante que desautoriza qualquer redução do seu potencial à campos restritos e inertes, ou seja, a revolução passa necessariamente pela superação das coisas do Estado, isto é, pela supressão do poder constituído, ao passo que afirma a vida cívica afirma-se a política. Marx não realiza uma sistematização da política, mas observamos nessas passagens que ela agrega na constituição do processo revolucionário, de modo que podemos conjecturar ser a política fundamental na construção de uma nova sociabilidade, e, portanto, não iria desaparecer pura e simplesmente após uma revolução.

Nesse sentido, notamos que Marx atesta a revolução como o propulsor das transformações necessárias para a sociedade, considerando que “sem revolução o socialismo não poderá se concretizar”, afirmando a importância da política para tal, visto que “ele necessita desse ato político” para a “destituição e a dissolução” da antiga sociedade (MARX, 2010b, p. 52). No texto *Manifesto comunista*, publicado em 1848, Marx nos apresenta formulações teóricas que darão conta dos problemas que afligem os trabalhadores na Europa daquela quadra

histórica e afirma que “só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária” (Idem, 2010c, p. 49).

Neste período, Marx estará em contato direto com a luta social, participando de assembleias e organizações políticas interessadas na construção do movimento operário. É notório para Marx as investidas da burguesia sobre a massa trabalhadora, a nova dinâmica posta pela classe dominante estava massacrando a vida da maioria da população.

As condições de existência da velha sociedade já estão destruídas nas condições de existência do proletariado. O proletário não tem propriedade; suas relações com a mulher e os filhos já nada têm em comum com as relações familiares burguesas. O trabalho industrial moderno, a subjugação do operário ao capital, tanto na Inglaterra como na França, tanto na América como na Alemanha, despoja o proletário de todo caráter nacional. As leis, a moral e a religião são para ele meros preconceitos burgueses, atrás dos quais se ocultam outros tantos interesses burgueses” (Ibid., p. 49).

Esse momento histórico marca a consolidação societária dos valores burgueses, fazendo emergir formas relacionais que favoreciam a própria burguesia. Marx a essa altura é expulso de Bruxelas e retorna a Alemanha, onde funda juntamente com Engels, a Nova Gazeta Renana⁶. Passa então a integrar a Liga dos Justos⁷, posteriormente, Liga

⁶ A Nova Gazeta Renana (NGR) (*Neue Rheinische Zeitung – Organ der Demokratie*) foi um jornal diário alemão que circulou entre 1.º de junho de 1848 até 19 de maio de 1849 publicado na cidade de Colônia por Karl Marx e tinha Joseph Weydemeyer, também membro da Liga dos Comunistas, como editor. Seu nome teve como origem o jornal anteriormente editado na Renânia entre 1842-1843 chamado “Gazeta Renana”, e onde Marx havia sido redator. Neste período a Liga dos Comunistas e facções democráticas dentro da Prússia estavam levando a cabo uma revolução contra o estado prussiano, a NGR incentivava a luta dos comunistas contra os prussianos com artigos de Marx, Engels e outros editores.

⁷ Fundada em 1836 a partir de uma dissidência da “Liga dos Párias” que havia sido criada em 1834 pelos alemães exilados em Paris e Londres. Inicialmente era uma organização operária de caráter conspirativo-revolucionário, onde participavam várias categorias de trabalhadores. No início de 1847 Karl Marx filiou-se à Liga, que tinha seções

dos Comunistas, onde são designados a empreender na elaboração de novas teses que norteariam as ações da organização, em pouco tempo redigem esse panfleto, o *Manifesto comunista*, onde estaria escrita a celebre frase: “Proletários de todos os países, uni-vos!”.

Era um período de grande agitação política e precisava demarcar a posição daquele campo presente antes e durante a Revolução de 1848/19 como classe antagonista à classe proprietária. O filósofo alemão identificou o “espírito” de seu tempo, a dinâmica capitalista estava se desenvolvendo e destituindo as capacidades do homem. Dessa maneira, Marx consegue expressar através da ação política e teórica aquilo que se tornaria um complexo de dominação e expropriação das qualidades humanas.

A derrota em 1848 trouxe um saldo negativo aos movimentos populares, mas evidenciou naquele instante a incompatibilidade de projetos entre as classes em disputa. Para a burguesia a emancipação política era o suprasumo das realizações do homem, e permitiam que ela enquanto classe usufrui-se das benesses da acumulação de capital e expropriação do trabalho da classe operária. Entretanto, também é posto após essa derrota, um horizonte para superação dessa condição, ora, a luta por uma sociedade livre postulada por toda uma tradição humanista seria levada pelos trabalhadores organizados, ou seja, há a partir desse período o entendimento de classe e a necessidade real de emancipação.

na França e Alemanha. Um dos membros mais ativos da Liga dos Justos era Wilhelm Weitling, importante escritor revolucionário. Em junho de 1847, após seu primeiro congresso, por influência de Marx e Friedrich Engels, a Liga mudou de nome passando a chamar-se **Liga dos Comunistas** e adotou o lema “Proletários de todos os países, uni-vos!”, abandonando o antigo “Todos os homens são irmãos”.

3 Considerações finais

Marx em sua crítica voraz ao Estado, que se traduz na defesa da atividade política enquanto princípio de autodeterminação dos homens, e, nesse sentido, da organização da vida social, aponta os problemas da forma Estado e de suas instituições, bem como do direito e propriedade privada. Marx está vislumbrando uma forma de superação da sociedade moderna, distante das relações jurídicas que impõe ao proletariado uma condição de servidão frente a máquina estatal, isto é, longe dos problemas que limitam a realização concreta da emancipação humana.

Acompanhando o percurso político de Marx, notamos que desde seus primeiros escritos, preocupa-se com a questão da emancipação humana. Já na Crítica de 1843 é possível identificar sua sublevação contra a proposta hegeliana de Estado, que segundo Marx, limita a potência de autodeterminação do *demos*. Nesse sentido, Marx critica a noção antidemocrática do Estado hegeliano, reafirmando a capacidade dos homens de organizar a vida social segundo o processo constituinte de autoemancipação. A vida em comunidade é realizada na autoatividade humana, na gestação de uma sociabilidade que torne viável sua verdadeira democracia. Marx, a partir de Hegel, tem em vista toda a tradição do pensamento político moderno, que acreditou na organização da sociedade dentro das relações jurídicas.

O exame de Marx acerca do Estado conclui que ele é incapaz de concretizar a emancipação humana, seu fundamento é a opressão da classe dominante. Sendo limitado a emancipação política, a máquina estatal submete a classe explorada uma dupla existência. Uma em que detém os direitos primordiais para a vida, ou seja, as premissas para a liberdade humana, no entanto, ela reside somente nas relações jurídicas, portanto, não se concretizam. Na outra vida, a vida real, os homens padecem das misérias causadas pela exploração do modo de produção capitalista. Em outras palavras, no mundo moderno, produto da

Revolução Francesa, a humanidade ainda está sob o jugo da arbitrariedade de uma classe.

A proposta de Marx para essa condição é a revolução social, aquela que seria capaz de promover uma sociabilidade pautada no estar junto orientado para a liberdade. Para Marx, o essencial está na abolição do Estado e da propriedade privada, pois estes asseguram o poder da classe dominante. Nesta trilha, o pensamento marxiano reitera a potência do *demos* para a instituição do autogoverno. Mesmo a burguesia tentando esvaziar os símbolos e significados da reflexão do filósofo alemão, condenando a humanidade a eternidade do capital, não foi capaz de suplantiar o pensamento incendiário de Marx. As lutas travadas pela classe trabalhadora no século XIX ensinaram a Marx que a emancipação será atingida no movimento de organização dos homens enquanto classe social, promovendo a realização do movimento constituinte de superação da realidade de exploração do capitalismo. Marx ao travar embates no seio das lutas dos trabalhadores no século XIX, dispôs de enorme ânimo para compreender historicamente as determinações do modo de produção capitalista.

Referências

- ABENSOUR, Miguel. *A democracia contra o Estado – Marx e o Momento Maquiaveliano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- IASI, Mauro. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- LOWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Lutas de classe na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. 1. ed. Revista. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

Necropolítica: reflexões acerca do atual cenário brasileiro

Matheus Fidelis Ferreira Ventura¹ & Francisco Pereira de Sousa²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.215.07>

1 Introdução

A expressão “soberania” tem como atributo a capacidade de decidir quem vive e quem morre, como é exposto na “necropolítica” com o filósofo camaronês Achille Mbembe. Essa decisão é um atributo fundamental para a soberania, Achille Mbembe afirma que: “Exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder.” (Mbembe, 2001, p. 123). A afirmação de Mbembe concerne no exercício de controle da mortalidade que o soberano possui, definindo os desejados e os indesejados da sociedade, de acordo com a conveniência da soberania. Para Michel Foucault (1997), o biopoder é aquele que tem o domínio da vida sobre a qual ele domina, mas como o biopoder pode legitimar a morte? Sob quais circunstâncias ele pode decidir quem é útil e quem é descartável? Esse questionamento faz alusão de que quando se tem uma noção do que é o biopoder, é suficiente para entender as formas contemporâneas em que o político utiliza da guerra, da resistência e da luta contra o terrorismo, para conduzir a morte de seu inimigo como um objetivo

¹ Mestrando em Filosofia pela PPGFIL-UFAL. E-mail: matheusfidelisfv@gmail.com

² Orientador e docente do PPGFIL. E-mail: sousafranciscopereira@gmail.com

primário, ou seja, a guerra se mostra um elemento favorável para, alcançando a soberania, poder exercer o direito de matar.

2 Política, Biopoder e Estado de exceção.

Achille Mbembe, visando esclarecer essas questões, explora o conceito de biopoder, sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e o estado de exceção:

A fim de responder a essas perguntas, este ensaio baseia-se no conceito de biopoder e explora sua relação com as noções de soberania (*imperium*) e o estado de exceção. Tal análise suscita uma série de perguntas empíricas e filosóficas, que eu gostaria de examinar brevemente (Mbembe, 2011, p 124).

O filósofo camaronês compreende que o conceito de estado de exceção tem sido frequentemente relacionado ao nazismo, totalitarismo e campos de concentração/extermínio. Mbembe descreve os campos da morte como uma metáfora central para a violência soberana e destrutiva, como o último sinal do poder absoluto do negativo, podemos compreender como uma manifestação de poder absoluto para destruir: “Os campos da morte em particular tem sido interpretado de diversas maneiras, como a metáfora central para a violência soberana e destrutiva, e como o último sinal do poder absoluto do negativo.” (Mbembe, 2011, p 124).

Salientando o fato dos ocupantes dos campos da morte serem desprovidos de status políticos, reduzindo-os a seus corpos biológicos, o campo é, para Giorgio Agamben, segundo Mbembe, “o lugar onde a mais absoluta *conditio inhumana* se realizou na terra” (Mbembe, 2011, p 124). Os atos mais desumanos da terra foram realizados nesses campos da morte. Na estrutura político-jurídica do campo, o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito e passa a se manter continuamente fora do estado normal de lei. O objetivo de

Mbembe não é discutir apenas a singularidade dos campos de concentração, mas sim iniciar a ideia de que a modernidade esteve na origem de vários conceitos de soberania, e por isso está relacionada com a biopolítica. Dentro dessa compreensão, a expressão máxima da soberania, segundo Mbembe, é a produção de normas gerais por um corpo político composto por homens e mulheres livres “A partir dessa perspectiva, a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais” (Mbembe, 2011, p 124).

A política, segundo o filósofo camaronês, é definida duplamente como um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante a comunicação e reconhecimento, diferente da guerra onde não existe comunicação e reconhecimento, apenas disputas bélicas. A partir da distinção entre razão e desrazão, a crítica tardomoderna vem sendo capaz de elaborar uma ideia de política, comunidade, sujeito e investigando o que abarca a vida plena, como alcançar, e nesse processo, transformar-se em agente plenamente moral. A razão é a verdade do sujeito e a política é o exercício da razão na esfera pública. Exercitando a razão, é equivalente ao exercício da verdade, um elemento-chave que constrói uma autonomia individual.

A preocupação do autor camaronês está relacionada às formas de soberania, a intenção não é a luta pela autonomia, mas “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2011, p 125). A forma generalizada e especulativa de como a soberania elimina determinados grupos removendo seus “*status* políticos”. Apesar de aparentar ser ações insanas, essas formas têm propriedades lógicas em seu sentido, não sendo uma expressão de ruptura dos impulsos e interesses do corpo e da mente, isso significa que suas formas são premeditadas e não impulsivas. As experiências contemporâneas de destruição humana nos mostram capazes de desenvolver as leituras da política, a soberania diferente da que herdamos dos filósofos da modernidade. Na

argumentação de Mbembe, que relaciona a noção de biopoder de Foucault a dois conceitos: o estado de exceção e o estado de sítio afirmando “examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar” (Mbembe, 2011, p 128). Não é apenas o poder do Estado que se refere e apela à uma exceção, emergência e um inimigo, contendo outros tipos de poderes existentes que utilizam desse tipo de poder. Na formulação de Foucault em sua obra *Vigiar e Punir*, o biopoder funciona como mediador na divisão de quem vive e quem morre. O controle do biopoder *à priori* distribui as espécies humanas em grupos, e criando essa subdivisão forma um distanciamento entre esses subgrupos, essa divisão Foucault rotula esse termo com uma palavra familiar “racismo”.

É inteiramente justificável, segundo Mbembe, que o racismo tem um lugar bastante proeminente na racionalidade própria do biopoder. Considerando mais que as ideologias de classe, a raça sempre teve uma sombra presente nos pensamentos e nas práticas políticas ocidentais, principalmente quando se tratava de criar uma imagem desumana dos estrangeiros para poder subjugar-los e dominá-los. Para Mbembe, “a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte.” (Mbembe, 2011, p 128). Em termos foucaultianos, racismo é “acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder” (Mbembe, 2011, p 128). Em outras palavras, o racismo é o mecanismo que tem como objetivo a legitimidade do exercício do biopoder. Por exemplo, quando determinados grupos são atacados por ter determinadas etnias ou classe sociais, ou com intuito de equilibrar a economia do biopoder, racismo cumpre o papel de regular a distribuição de morte, tornando possível as funções assassinas do Estado, para Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer” (Mbembe, 2011, p 128).

3 Biopoder presente nos Estados modernos e o Estado de exceção

Foucault também afirma que o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder estão presentes na forma que funcionam todos os Estados modernos, podendo aparecer como elemento constitutivo do poder do Estado na modernidade. Para o filósofo francês, o Estado nazista é o mais completo exemplo do Estado que exerce o direito de matar. Criando um inimigo político, organizando guerras contra seus adversários e ao mesmo tempo, expondo seus cidadãos às guerras, sendo o Estado Nazista visto como o Estado que abriu caminho para uma consolidação do direito de matar, culminando no projeto “solução final”. O Estado Nazista era uma formação de poder que se caracterizava Estado racista, Estado assassino e Estado Suicida, em outras palavras, sua característica era segregar, matar e morrer pelo Estado.

Tomando um ponto de vista histórico, um número de analistas argumentam que as premissas usadas pelos nazistas podem ser encontradas tanto no imperialismo colonial, como na serialização de mecanismos técnicos de condução das pessoas à morte, que foram desenvolvidos na Revolução industrial e na Primeira Guerra Mundial. Segundo Enzo Traverso (2002), as câmaras de gás e os fornos foram o resultado de um longo processo de desumanização e de industrialização da morte, onde as características originais estavam em integrar a racionalidade instrumental como a racionalidade produtiva e administrativa do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército). Após mecanizada, esse processo de execução em série se transformou em algo puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido. Esse processo foi facilitado em partes pelos estereótipos racistas, que foi aflorado a partir de um racismo baseado em classes, utilizando dos conflitos sociais do mundo industrial, que comparou as classes trabalhadoras dos “desamparados pelo Estado” do mundo industrial com os “selvagens” do mundo colonial.

Segundo Mbembe, as ligações entre a modernidade e o terror provém de várias fontes, algumas delas herdadas do Antigo Regime. Dentro dessa perspectiva se criou uma tensão crítica entre a paixão do povo pelo sangue e vingança. É de conhecimento as longas procissões feitas antes da execução de um condenado. Também os rituais de desfiles que se tornaram características da violência popular, onde cabeças eram exibidas em estacas. A guilhotina na França marca o começo da “democratização” da legitimidade de matar os inimigos do Estado. Essas formas de execução eram estendidas da nobreza a todos os cidadãos. Nesse contexto, a decapitação é vista como menos humilhante que o enforcamento, ou seja, a inovação tecnológica não tinha apenas o intuito de “civilizar” os caminhos da morte, mas também eliminar um grande número de inimigos do estado em pouco espaço de tempo.

4 A Necropolítica na atualidade do cenário brasileiro

Podemos até pensar que algo tão absurdo e desumano como o necropoder está longe da nossa realidade, mas a necropolítica está bastante presente em nossas vidas, quando melhor observamos a guerra contra as drogas, por exemplo, são guerras travadas em zonas periféricas. Onde um grande número de pessoas morrem, muitas delas são inocentes, de determinada etnia e determinada classe social.

Atualmente, no Brasil a necropolítica atua de diversas formas, seja na intervenção em pontos de usuário de drogas, como na Cracolândia, seja em zonas periféricas. Mas, essas ações possuem como característica uma popular frase que ganhou voz entre o próprio povo dessa nação “bandido bom é bandido morto”, em outras palavras, o indivíduo que está contra o Estado não é mais detentor de seus direitos políticos, podendo ser eliminado quando necessário pela força do Estado, que tem essa moral articulada para promover o exercício dessa soberania, como cita Mbembe:

[...] base em uma distinção entre razão e desrazão (paixão, fantasia) que a crítica tardo-moderna tem sido capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito — ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral (Mbembe, 2011, p 124).

O caso da vereadora do Rio de Janeiro Marielle Franco é um relevante exemplo de como a Necropolítica age na esfera política brasileira. Marielle Franco (1979-2018) foi uma socióloga e ativista política que denunciava a milícia formada por policiais, denunciando também os abusos de autoridades cometidos por esses grupos. Após muita luta pelo direito do povo, Marielle foi assassinada após ter o carro em que estava alvejado enquanto saía de um comício junto ao motorista Anderson Gomes, no dia 14 de março de 2018, por facções ligadas a grupos de extermínio formada por milicianos. Para abrir uma cortina de fumaça, começou a se espalhar rumores de que Marielle tinha conexão com o crime organizado, a necropolítica estava agindo para reduzir o *status* civil e legitimar seu assassinato apontando a culpa para essas supostas conexões e desviando a atenção dos verdadeiros culpados, assim tirando o foco de um dos maiores descasos governamentais, onde um político é assassinado por lutar pelos seus direitos e pelos direitos de seu povo. Marielle foi assassinada por ameaçar a existência de determinados grupos, que promoveram sua morte como solução para continuar a afirmar sua potência de soberania. Mbembe traz uma afirmação em seu livro que tem grande relação a esse caso:

A percepção da existência do outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade. (Mbembe, 2011, p 128-129).

Em outras palavras, a soberania, para afirmar sua potência, promove a eliminação biofísica de seus inimigos para manter a segurança de sua vida. Devido ao fanatismo político de cidadãos, sua morte foi

motivo de piadas e até mesmo de vandalismo em homenagens feitas à vereadora, uma situação claramente preocupante, onde pessoas ignoram o exercício da necropolítica por ter idéias divergentes.

Outro caso mais recente que vale salientar é o caso da comemoração pelo abate de um sequestrador de ônibus na Ponte Niterói no Rio de Janeiro, no dia 20 de agosto de 2019, Willian Augusto da Silva levou seis tiros durante a negociação com a polícia. Esse caso se mostra curioso, principalmente pelo fato das pessoas que assistiam comemorarem a morte desse “inimigo do estado”, onde o atirador de elite tem legitimidade para abater o criminoso, no momento em que um indivíduo político vai contra o Estado, a necropolítica promove a redução de seu *status* político para poder promover a morte desse indivíduo. Assim como afirma o filósofo camaronês:

Na realidade, as ligações entre a modernidade e o terror provêm de várias fontes. Algumas são identificáveis nas práticas políticas do Antigo Regime. A partir dessa perspectiva, a tensão entre a paixão do público por sangue e as noções de justiça e vingança é crítica. (Mbembe, 2011, p 129).

Essas práticas políticas provêm do Antigo Regime, o público que assiste comemora a morte desse inimigo por vê-lo como apenas um criminoso, acreditando que a justiça é a promoção de sua eliminação biofísica.

Estatisticamente, no Brasil, o maior número de assassinatos estão ligados a determinadas etnias e classes sociais, onde muitos deles são promovidos pela guerra antidrogas. Casos famosos, como as intervenções em periferias, que são realizadas com o apoio de determinados subgrupos que pelo fato de serem segregados de outros, sua eliminação é a solução para o problema de violência, onde, ironicamente, a violência se combate com mais violência. A operação policial no Complexo do Alemão em 2007, no Rio de Janeiro, realizada pela Polícia Militar, Polícia Federal além de soldados do Exército brasileiro e a Força

Nacional de Segurança Pública é um exemplo evidente da promoção de guerra, onde as autoridades adquirem legitimidade para abater civis considerados “inimigos do estado”:

Eles também acreditam que é possível distinguir entre o “erro” do cidadão e o “crime” do contra revolucionário na esfera política. Assim, o terror se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político, e a política é lida tanto como a força móvel da razão quanto como a tentativa errante de criar um espaço em que o “erro” seria reduzido, a verdade, reforçada, e o inimigo, eliminado. (Mbembe, 2011, p 130).

Com base nessa distinção entre o “erro” do cidadão e o “crime”, a necropolítica promove o exercício de matar, o que causa a morte não só dos inimigos, como de pessoas inocentes que moram nos locais onde essas guerras são promovidas. Caso semelhante é o do Massacre do Carandiru, um massacre ocorrido no dia 2 de outubro de 1992 no estado de São Paulo, promovido após uma intervenção militar para conter uma rebelião no presídio, que culminou nos assassinatos de 111 detentos. Após uma briga entre presos durante uma partida de futebol, se iniciou rebelião, a intervenção policial liderada por Ubiratan Guimarães na prisão teve como justificativa acalmar a rebelião. A promotoria do julgamento de Ubiratan classificou essa intervenção como sendo “desastrosa e mal-preparada”. Como resultado dessa intervenção, o exercício de matar foi instaurado naquele momento, e as autoridades promoveram uma chacina no local.

Uma das maiores atrocidades cometidas no mundo aconteceu no Brasil. Mais precisamente em Barbacena, apesar dos relatos viscerais sobre o hospital colônia, sua história não tem a devida notoriedade, principalmente na época em que a reportagem “A sucursal do inferno” de Luiz Alfredo e José Franco foi publicada pela revista O Cruzeiro em 13 de maio de 1961: “O país se comoveu. A classe política fez barulho, os governantes fizeram promessas públicas pelo fim da desumanidade. Quando o calor da notícia abrandou, tudo continuou exatamente igual no hospício” (Arbex, 2019, p. 177). Responsável por cerca de 60 mil

mortes, o hospital colônia foi um manicômio que manteve suas atividades entre 1903 e 1980.

Para o psiquiatra italiano Franco Basaglia, que esteve no Hospital Colônia afirmou em uma coletiva que “Estive hoje num campo de concentração nazista. Em nenhum lugar do mundo presenciei uma tragédia como esta” (Brum, 2019, p. 16). De fato, o Hospital Colônia era um campo de concentração. Quando nos aprofundamos na história do manicômio e nas histórias de seus pacientes, percebemos que o hospital colônia servia como um local para despejo de indesejados da sociedade (pessoas de outros gênero sexuais, drogados, moradores de rua, pessoas sem documentação e pessoas com determinadas etnia). Como afirma Eliane Brum:

Cerca de 70% não tinham diagnóstico de doença mental. Eram epiléticos, alcoolistas, homossexuais, prostitutas, gente que se rebelava, gente que se tornara incômoda para alguém com mais poder. Eram meninas grávidas, violentadas por seus patrões, eram esposas confinadas para que o marido pudesse morar com a amante, eram filhas de fazendeiros as quais perderam a virgindade antes do casamento. Eram homens e mulheres que haviam extraviado seus documentos. Alguns eram apenas tímidos. Pelo menos trinta e três eram crianças. (Brum, 2019, p. 14).

Reduzindo seus status a “louco”, os responsáveis podem tirar a autonomia e os direitos daquelas pessoas. Muitas dessas pessoas não possuíam nenhum problema mental (acabavam por adquirir no local), entretanto, por serem pessoas que ameaçam a soberania de pessoas relevantes, são enviadas para o lugar onde muitos que passaram consideraram o inferno. A violência exercida no local era cotidiana, onde pacientes morriam por frio, fome, até mesmo por choque. Existem relatos de dias que as sessões de eletrochoques foram tão fortes que a sobrecarga derrubava a rede municipal. Como aponta o filósofo camaronês: “Violência, aqui, torna-se um componente de etiqueta, como dar chicotadas ou tirar a vida do escravo: um capricho ou um ato de pura

destruição visando incutir o terror” (Mbembe, 2011, p. 28-29). Consequentemente, a violência no Hospital Colônia é um elemento crucial para o adestramento dos pacientes, mesmo que venha levar à morte de muitos dos pacientes, sem escrúpulos e sem qualquer tipo de penalidade. “Ao morrer, davam lucro, Entre 1969 e 1980, 1853 corpos de pacientes do manicômio foram vendidos para dezessete faculdades de medicina do país, sem que ninguém questionasse” (Brum, 2019, p. 15).

A omissão do estado brasileiro foi economicamente conveniente. O fotógrafo que registrou as primeiras fotos do holocausto brasileiro foi Luiz Alfredo em 1961, as imagens são realmente chocantes e mostra horror que era o tratamento destinado a essas pessoas, como aponta a jornalista Daniela Arbex: “A loucura que desfilava diante dos seus olhos não o impressionava, e sim as cenas de um Brasil que reproduzia menos de duas décadas depois do fim da Segunda Guerra Mundial, o modelo dos campos de concentração nazistas”. (Arbex, 2019, p. 176).

De fato, podemos perceber as exorbitantes semelhanças entre os campos de concentração nazista e o hospital colônia. Finalizo a exposição do caso Hospital Colônia com a declaração do psiquiatra Ronaldo Simões que define muito bem o que foi o manicômio:

Lá, existe um psiquiatra para 400 doentes. Os alimentos são jogados em cochos, e os doidos avançam para comer. O que acontece no Colônia é a desumanidade, a crueldade planejada. No hospício, tira-se o caráter humano de uma pessoa, e ela deixa de ser gente. É permitido andar nu e comer bosta, mas é proibido o protesto qualquer que seja sua forma. Seria de desejar que o Hospital Colônia morresse de velhice. Nascido por lei, em 16 de agosto de 1900, morreria sem glórias. E, parafraseando Dante, poderia ser escrito sobre o seu túmulo: quem aqui entrou perdeu toda a esperança. (Arbex, 2019, p. 210).

Casos como o Hospital Colônia jamais podem ser esquecidos, eles nos mostram a nossa história. Uma história escrita com sangue

inocente, uma história que mostra de forma explícita sua convivência com os mecanismos de necropolítica, biopoder e estado de exceção.

5 Considerações finais

O objetivo desse artigo foi apresentar o conceito de necropolítica fundamentado pelo filósofo Achille Mbembe demonstrando as formas de subjugação na modernidade e a relação que elas possuem com o atual cenário político brasileiro. Cenário político esse que a cada dia se mostra mais tendencioso, corrupto e soberano. Onde temos exemplos de políticos que, em rede nacional, homenageiam um torturador durante uma votação no congresso, exemplos de políticos que comemoram o abate de inimigos do estado, onde a intolerância prevalece, oprime e promove a eliminação biofísica do pensamento divergente.

Quando compreendemos os conceitos filosóficos de Mbembe, percebemos como a necropolítica está explicitamente presente em nossa história, desde o período colonial até os momentos atuais, a soberania (não apenas do Estado, como também de organizações detentoras de poder monetário e político) promoveu e legitimou a morte de inúmeras pessoas com o intuito de praticar o exercício da morte sem nenhum tipo de punição e assim se firmar no poder sem ameaças à sua soberania. Por fim, concluímos que o pensamento político do filósofo camaronês é bastante coincidente com os modos instaurados da necropolítica promovida na atual esfera política brasileira. Visto que a sustentação dessa afirmação não está baseada apenas em preceitos teóricos, a prática dessa política da morte está inserida na história não só do Brasil, como no mundo inteiro.

Referências

ARBEX, Daniela. *Holocausto Brasileiro*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.

- AGAMBEN, Giorgio. *Moyens sans fins: notes sur la politique*. Paris: Payot & Rivages, 1995.
- BUCK-MORSS, Susan. Hegel and Haiti. *Critical*, 26, 2000: 821-866.
- FOUCAULT, Michel. *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Pantheon, 1977.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. In: *Revista Temáticas* (Unicamp), 2011.
- TRAVERSO, Enzo. *La violence nazie: une généalogie européenne*. Paris: La Fabrique Editions, 2002.
- WEIZMAN, Eyal. The politics of verticality. In: *Mute*, Vol 1, No. 27 (Winter/Spring 2004).

Filosofia Aristotélica: ética e suas contribuições na mediação dos conflitos no ambiente escolar

Cynara Siqueira Pessoa¹ & José Wilson da Silva²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.215.08>

1 Introdução

A filosofia aristotélica, com sua profunda reflexão sobre a ética e a moralidade, permanece um dos pilares mais importantes do pensamento ocidental. Entre as várias vertentes dessa filosofia, destaca-se a busca pela eudaimonia (bem-estar ou felicidade), que Aristóteles define como o objetivo maior da vida humana, alcançado por meio da virtude e da prática contínua do bem. A ética aristotélica, baseada no conceito de virtude como meio termo entre os excessos e as deficiências, oferece uma valiosa perspectiva para a resolução de conflitos, especialmente no contexto escolar. O ambiente educacional, em que convivem diversos indivíduos com diferentes histórias, valores e temperamentos, é um terreno fértil para disputas e desentendimentos. Nesse cenário, a aplicação dos princípios éticos aristotélicos pode proporcionar uma mediação eficaz, fomentando o entendimento mútuo, o

¹ Aluna do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail: cynarapessoasiueira@hotmail.com

² Professor da Universidade Federal do Ceará. Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: zewilson.silva@uece.br

respeito às diferenças e a construção de um ambiente mais harmonioso e justo (Aristóteles, 1984).

A ética aristotélica, com seu foco no equilíbrio e na busca pela virtude, propõe que as ações humanas devem ser orientadas por uma racionalidade prática que visa o bem comum. Para Aristóteles, a virtude não é inata, mas adquirida por meio do hábito e da reflexão constante sobre nossas ações. Dessa forma, a construção de um caráter virtuoso é um processo contínuo que exige esforço, disciplina e compreensão. No contexto escolar, onde jovens estão em processo de formação ética e moral, a aplicação desses princípios pode ser fundamental para a construção de relações interpessoais saudáveis e para o desenvolvimento de habilidades de convivência. A mediação de conflitos, ao ser pautada por essa busca pela virtude, permite que os envolvidos compreendam a importância do equilíbrio, do diálogo e do respeito mútuo (Carter, 2018).

Além disso, a proposta de Aristóteles de que a ética é essencialmente prática e relacional ganha especial relevância na escola, que é um microcosmo de uma sociedade plural. A convivência entre pessoas com diferentes origens, valores e visões de mundo frequentemente resulta em mal-entendidos, disputas e conflitos. Aristóteles defende que, para alcançar a eudaimonia, é necessário cultivar a capacidade de tomar decisões prudentes, ou seja, decisões que consideram as circunstâncias e os efeitos de nossas ações sobre os outros. Nesse sentido, a ética aristotélica se apresenta como uma ferramenta potente na promoção da empatia e na construção de soluções conciliatórias, baseadas no entendimento e no bem-estar coletivo.

A virtude, segundo Aristóteles, está em encontrar o meio termo entre os extremos de excessos e deficiências, algo que se reflete na prática da justiça e na busca do bem comum. A aplicação desse princípio no contexto escolar pode ser particularmente eficaz na gestão de conflitos, pois permite que as partes envolvidas se distanciem de respostas impulsivas ou extremas. Por exemplo, em um conflito entre alunos, a

intervenção pautada pela ética aristotélica propõe que se busque a solução que melhor atenda aos interesses de todos, respeitando as necessidades de cada indivíduo e promovendo um clima de equidade. Em vez de optar por medidas punitivas, a mediação que se inspira na filosofia de Aristóteles busca promover a compreensão e a restauração das relações, a fim de favorecer o aprendizado e o crescimento mútuo (Curzer, 2012).

É importante ressaltar que a ética aristotélica não se limita à ação individual, mas enfatiza a importância da comunidade na formação do caráter. Aristóteles acreditava que a vida em sociedade é indispensável para o pleno florescimento humano, pois é nas relações com os outros que se desenvolvem as virtudes necessárias para uma vida plena. No ambiente escolar, esse conceito pode ser particularmente valioso ao promover a colaboração entre professores, alunos e demais membros da comunidade escolar. A mediação de conflitos, à luz dessa filosofia, não busca apenas resolver um problema imediato, mas também cultivar uma cultura de respeito, responsabilidade e solidariedade, que contribua para o bem-estar de todos os envolvidos e para a formação integral dos indivíduos (Satne; Cheiter, 2022).

A justificativa para a elaboração deste artigo reside na crescente necessidade de soluções eficazes para a mediação de conflitos no ambiente escolar, especialmente em um contexto onde a convivência de estudantes com diferentes realidades sociais, culturais e emocionais frequentemente resulta em disputas. A escola, enquanto espaço de formação integral, vai além da transmissão de conteúdos acadêmicos, desempenhando um papel essencial na formação ética e social dos alunos. Nesse cenário, é fundamental explorar abordagens que promovam o respeito, o entendimento mútuo e o diálogo construtivo. A ética aristotélica, com seu foco na virtude e na busca pelo equilíbrio, oferece uma perspectiva teórica robusta que pode contribuir de maneira significativa para a resolução de conflitos no ambiente educacional, transfor-

mando disputas em oportunidades de aprendizado e desenvolvimento pessoal.

A relevância deste estudo se manifesta na atualidade do tema, visto que os conflitos nas escolas têm se intensificado nas últimas décadas, com a escalada da violência escolar e a crescente diversidade nas salas de aula. O modelo tradicional de punição e repressão tem se mostrado insuficiente para resolver as causas subjacentes dos conflitos, e muitas vezes perpetua um ciclo de hostilidade. Em contrapartida, a aplicação dos princípios da ética aristotélica pode trazer uma abordagem mais humanizada e pedagógica à mediação de conflitos. A proposta de resolver disputas por meio da compreensão das virtudes, como a justiça, a temperança e a coragem, pode transformar as interações escolares em espaços mais harmoniosos, onde as diferenças são respeitadas e as soluções são negociadas de forma construtiva.

Além disso, a filosofia de Aristóteles oferece um ponto de vista valioso sobre a formação do caráter e a construção de uma comunidade ética, que são aspectos fundamentais no processo educacional. O estudo de como a ética aristotélica pode ser aplicada na prática de mediação de conflitos nas escolas contribui para a compreensão de como a educação moral e ética pode ser integrada ao ambiente escolar de forma eficaz. Ao focar na virtude como prática diária e na importância do bem-estar coletivo, este artigo busca destacar como a filosofia aristotélica pode ser uma ferramenta de transformação não apenas das relações interpessoais, mas também da própria cultura escolar, promovendo um clima mais colaborativo e respeitoso.

Nesse sentido, a pesquisa se justifica pela possibilidade de oferecer subsídios para educadores, gestores e profissionais da educação que buscam alternativas para enfrentar os desafios da convivência escolar. Ao incorporar os princípios aristotélicos nas práticas de mediação de conflitos, o artigo busca contribuir para o desenvolvimento de ambientes educacionais mais justos, equilibrados e propensos à resolução pacífica de disputas. A análise da ética aristotélica, nesse contexto,

oferece uma proposta filosófica que se alinha com os princípios de uma educação integral e humanizadora, reafirmando a importância da formação ética como base para a construção de uma sociedade mais justa e solidária.

Assim, o objetivo geral do estudo foi investigar como o pensamento ético de Aristóteles contribui para a mediação de conflitos, assegurando os direitos e a dignidade da pessoa humana no ambiente escolar. Para isso, foram estabelecidos como objetivos específicos analisar os fundamentos éticos de Aristóteles na mediação de conflitos no ambiente escolar; e, avaliar o impacto da mediação de conflitos com fundamento na Ética Aristotélica na garantia dos direitos e dignidade da pessoa no ambiente escolar.

2 A Ética Aristotélica: Fundamentos e Conceitos

A ética aristotélica é uma das mais influentes na história da filosofia, destacando-se pela sua profundidade e aplicabilidade prática. Ao contrário de muitas outras abordagens éticas que buscam regras absolutas ou princípios universais imutáveis, a ética de Aristóteles é centrada na ideia de uma vida bem vivida, baseada no desenvolvimento das virtudes e na busca pela felicidade. Assim, abordada sobre os principais fundamentos e conceitos da ética aristotélica: a ética como prática e a busca pela felicidade, as virtudes e a justiça, e a doutrina do meio-termo.

2.1 A ética como prática e busca pela felicidade

Aristóteles compreende a ética não como uma teoria distante ou abstrata, mas como uma disciplina prática, orientada para o viver bem. Sua visão da ética é intrinsecamente ligada à ideia de que o ser humano deve viver de acordo com a sua natureza racional, o que implica a busca pelo bem supremo, que é a Eudaimonia, um estado de plenitude, realização e felicidade.

A Eudaimonia, muitas vezes traduzida como felicidade, vai além do mero prazer ou satisfação momentânea. Para Aristóteles, ela é a realização do potencial humano, alcançada por meio de uma vida vivida de acordo com a razão e as virtudes. Isso significa que a verdadeira felicidade não é um estado emocional transitório, mas um processo contínuo de desenvolvimento moral e intelectual, em que o indivíduo se dedica a agir de maneira virtuosa (Aristóteles, 2013).

Aristóteles faz uma distinção importante entre bens instrumentais e bens últimos. Os bens instrumentais são aqueles que nos ajudam a alcançar outros objetivos, como dinheiro, status ou prazer, enquanto os bens últimos são aqueles que buscamos por si mesmos, sem depender de outro fim. A Eudaimonia é considerada o bem último, pois é buscada por sua própria causa, e não como meio para algo mais. Viver bem, segundo Aristóteles, significa agir de acordo com a razão, cultivando as virtudes, e isso leva a uma vida que vale a pena ser vivida (Satne; Cheiter, 2022).

A ética de Aristóteles também enfatiza que a felicidade não é algo que se alcança de forma isolada, mas está intrinsecamente ligada ao convívio social e ao desenvolvimento de uma vida em comunidade. Isso significa que para ser verdadeiramente feliz, o ser humano deve viver em harmonia com os outros e com as normas sociais, buscando sempre o bem comum (Cairns, 2003).

A ética aristotélica se distingue das abordagens deontológicas, como as de Kant, ao enfatizar que a moralidade está profundamente vinculada à prática cotidiana e à construção gradual do caráter. Para Aristóteles, não basta conhecer o que é bom; é necessário agir de acordo com esse conhecimento. A ética é, portanto, um processo contínuo de aperfeiçoamento e aprendizado, em que as ações habituais moldam a personalidade e as disposições morais do indivíduo. O *ethos* (caráter) é desenvolvido pela repetição de atos virtuosos, o que leva a pessoa a agir naturalmente de maneira ética. Esse conceito de prática ética é essencial para compreender que a felicidade, ou Eudaimonia, não é um

evento isolado ou uma conquista pontual, mas sim o resultado de uma vida dedicada à constante busca pelo bem e pela harmonia interior (Morton, 2012).

A Eudaimonia é um estado que reflete o desenvolvimento integral da pessoa, englobando aspectos racionais, emocionais e sociais da vida. Aristóteles afirma que o ser humano realiza sua natureza plena quando age de acordo com a razão e realiza suas capacidades de maneira excelente. O prazer, que muitas vezes é confundido com a felicidade, é visto como algo secundário (Satne; Cheiter, 2022).

Embora os prazeres possam ser partes da vida feliz, a verdadeira felicidade só pode ser alcançada quando se vive de maneira virtuosa. Isso significa que as ações que buscam o prazer imediato sem uma reflexão ética não conduzem à felicidade verdadeira. Portanto, para Aristóteles, a busca pela felicidade é uma questão de se alinhar com a razão e as virtudes, em vez de seguir impulsos ou desejos momentâneos (Cairns, 2003).

Além disso, Aristóteles destaca que a Eudaimonia não é um estado de contentamento individual isolado, mas um conceito profundamente social. Como seres racionais e sociais, os seres humanos encontram a felicidade plena também no convívio com os outros, em um ambiente em que as virtudes podem ser praticadas em conjunto (Satne; Cheiter, 2022). A felicidade verdadeira, portanto, não é algo que se atinge sozinho, mas envolve uma comunidade ética, onde a cooperação, a amizade e a justiça desempenham papéis centrais. Este ponto é crucial no contexto escolar, pois Aristóteles sugere que o desenvolvimento das virtudes e o alcance da felicidade se dão, em grande parte, através das interações sociais e da construção de relações de respeito e solidariedade. Dessa forma, a ética não é apenas um princípio individual, mas um caminho coletivo para a realização humana plena.

2.2 Virtudes: culpa e perdão

As virtudes desempenham um papel central na ética de Aristóteles. Para ele, as virtudes são disposições adquiridas, que permitem ao indivíduo agir de maneira correta e alcançar a felicidade. Existem duas principais categorias de virtudes: as virtudes éticas (relacionadas ao caráter) e as virtudes dianoéticas (relacionadas à razão e ao intelecto).

As virtudes éticas estão relacionadas ao comportamento moral e ao caráter. Elas são cultivadas por meio da repetição de ações virtuosas até que se tornem hábitos. Em sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1984) destaca algumas virtudes fundamentais, como:

- **Coragem:** a capacidade de enfrentar o medo e agir de maneira racional diante do perigo, equilibrando a temeridade (excesso de coragem) e a covardia (falta de coragem).
- **Generosidade:** a capacidade de dar sem excessos nem deficiências, evitando a prodigalidade (excesso de generosidade) e a misericórdia (falta de generosidade).
- **Temperança:** o domínio dos próprios desejos e prazeres, evitando os excessos do hedonismo e a privação excessiva.

Essas virtudes são desenvolvidas ao longo da vida, pela prática constante e pela educação, e são essenciais para uma vida ética.

A ética de Aristóteles, exposta principalmente em sua obra *“Ética a Nicômaco”*, é baseada no conceito de virtude como o caminho para atingir a felicidade e a vida boa (eudaimonia). Para Aristóteles, a virtude não é um conjunto de regras fixas ou uma conformidade cega a princípios, mas sim um equilíbrio, uma disposição do caráter que permite que o ser humano aja de maneira adequada e correta, alcançando o melhor de si. A culpa e o perdão, em sua visão ética, podem ser analisados através da ótica da virtude, da escolha moral e da busca pela harmonia interna e social (Aristóteles, 1984).

No contexto da ética aristotélica, a culpa está relacionada ao erro moral, à falha no cumprimento da virtude. Quando uma pessoa age de maneira equivocada, fora do meio-termo que caracteriza a

virtude, ela pode sentir culpa. A culpa é uma emoção que surge da percepção de que agiu contra o que seria moralmente correto. Aristóteles sugere que a virtude é uma questão de equilíbrio, por exemplo, a coragem é a virtude intermediária entre a covardia e a temeridade. Quando um indivíduo age em excesso (por exemplo, sendo temerário) ou em falta (como sendo covarde), ele está distante da virtude, e a culpa surge como um reconhecimento de que a ação foi errada (Curzer, 2012).

No entanto, Aristóteles não vê a culpa de forma punitiva ou dramática, mas sim como um sinal de que a pessoa ainda tem a capacidade de corrigir seu comportamento, de voltar para o caminho da virtude. Em sua ética, a culpa não é um fim em si mesma, mas um estímulo para a reflexão e o aprimoramento do caráter. Aristóteles não exige perfeição moral, mas o constante esforço em atingir a excelência através da prática contínua da virtude (Cairns, 2003).

O perdão, no pensamento de Aristóteles, pode ser compreendido à luz da ideia de justiça e da convivência harmoniosa na sociedade. Para ele, a justiça é uma virtude que se relaciona com as ações de outras pessoas, em especial no que se refere às trocas e ao respeito mútuo. Quando alguém erra, o perdão pode ser uma maneira de restaurar o equilíbrio, especialmente se o erro foi cometido com boas intenções ou se a pessoa demonstrou arrependimento genuíno (Curzer, 2012).

Entretanto, Aristóteles distingue entre o perdão em situações de erro involuntário e o perdão diante de ações voluntárias e conscientes. Quando alguém age de maneira errada de forma intencional, o perdão deve ser acompanhado de uma avaliação mais cuidadosa, já que a justiça deve ser preservada. Contudo, a prática do perdão é importante, pois ela contribui para a reconciliação e a manutenção da harmonia na comunidade. Assim, o perdão tem um papel importante, tanto na ética individual quanto na ética social aristotélica (Taylor, 2006).

Na ética aristotélica, a virtude é uma disposição adquirida que leva o indivíduo a agir de maneira correta e proporcional, de acordo com a razão. A virtude é o ponto médio entre os extremos do excesso e

da deficiência, e a culpa surge quando a pessoa se desvia desse ponto, cometendo erros que são reconhecidos como moralmente incorretos. Contudo, Aristóteles não entende a culpa como algo meramente punitivo, mas sim como uma indicação de que o indivíduo percebeu sua falha e está em uma posição para melhorar. A culpa, portanto, é uma forma de autoavaliação que aponta para a necessidade de correção. O sentimento de culpa não é uma condenação do indivíduo, mas um sinal de que ele pode aprender com o erro e buscar novamente o equilíbrio necessário para a virtude (Cairns, 2003).

A ética de Aristóteles também sugere que a capacidade de se corrigir após a culpa está intrinsecamente ligada ao processo de autodomínio e autocontrole. O erro cometido não é visto como uma falha irreparável, mas como parte do caminho da formação moral. A pessoa virtuosa reconhece suas falhas, aprende com elas e busca continuamente a excelência. Para Aristóteles, a prática constante das virtudes molda o caráter e torna a pessoa capaz de escolher as ações corretas mais facilmente. Assim, o reconhecimento da culpa não é um ponto de estagnação, mas um convite ao progresso moral, ao aperfeiçoamento contínuo da alma e das ações do indivíduo (MacLachlan, 2008).

O perdão, por sua vez, desempenha um papel crucial na restauração das relações humanas e na manutenção da justiça social. No pensamento aristotélico, a justiça é uma virtude social que deve ser cultivada tanto no âmbito individual quanto coletivo. O perdão, portanto, não apenas corrige a transgressão de um indivíduo, mas também fortalece os laços da comunidade (Konstan, 2010).

Aristóteles reconhece que a prática do perdão não é simples nem incondicional. O perdão deve ser concedido com discernimento, levando em conta as circunstâncias do erro, as intenções do agente e a disposição do transgressor em reparar o mal causado. Em casos em que o erro foi cometido de maneira intencional e com total desrespeito pela justiça, o perdão não é imediato, pois a justiça exige que o responsável seja responsabilizado. O perdão, então, é uma virtude que deve ser

exercida com prudência e proporcionalidade, equilibrando a necessidade de corrigir o erro com a busca pela harmonia e reconciliação (MacLachlan, 2008).

A culpa e o perdão, em Aristóteles, são aspectos complementares da moralidade humana. A culpa surge quando há uma falha na busca da virtude, mas também é uma oportunidade de reflexão e de correção de condutas. Já o perdão, embora não seja uma virtude no sentido mais estrito, contribui para restaurar a harmonia nas relações humanas e promover a justiça. Ambos os conceitos, portanto, se inserem dentro de um contexto maior de formação do caráter e da busca pela vida boa, que é o objetivo maior da ética aristotélica.

3 Contribuições da Ética Aristotélica para a mediação de conflitos no ambiente escolar

A ética aristotélica, com sua ênfase nas virtudes e na busca pela Eudaimonia, oferece uma valiosa contribuição para a mediação de conflitos, especialmente no contexto escolar. Aristóteles ensina que a verdadeira felicidade só pode ser alcançada por meio da prática constante das virtudes e do equilíbrio moral, o que inclui agir de maneira justa, respeitosa e racional nas interações com os outros.

A mediação de conflitos, entendida como um processo colaborativo de resolução de disputas, pode ser profundamente influenciada pelos princípios aristotélicos, como o cultivo das virtudes, a aplicação do meio-termo e o respeito pela dignidade humana e pelos direitos individuais. Este capítulo explora como esses fundamentos podem ser aplicados para criar um ambiente escolar mais harmonioso e justo, promovendo a convivência pacífica e o desenvolvimento integral dos envolvidos.

3.1 Culpa e perdão na mediação de conflitos

A ética de Aristóteles oferece um quadro valioso para refletir sobre a dinâmica da culpa e do perdão em processos de mediação de conflitos, uma vez que seu pensamento é focado na busca pelo equilíbrio, pela virtude e pelo cultivo da justiça. Em sua visão, as relações humanas devem ser mediadas pela razão, o que significa que a resolução de um conflito deve considerar tanto os erros cometidos quanto as formas adequadas de restaurar a harmonia entre as partes envolvidas. Na mediação de conflitos, a culpa emerge como uma ferramenta de reflexão sobre as ações cometidas, e o perdão surge como um meio de restaurar o equilíbrio e promover a convivência saudável e justa (Aristóteles, 1984).

Na perspectiva aristotélica, a culpa é resultado de uma ação que se desvia da virtude e da razão, ou seja, é a falha em agir de acordo com o meio-termo que define a ética da excelência humana. Quando dois ou mais indivíduos entram em conflito, seja por um erro de julgamento, por ações impulsivas ou por interesses antagônicos, a culpa pode ser reconhecida de ambas as partes. Aristóteles sugere que a culpa não deve ser encarada apenas como uma marca de falha, mas como uma oportunidade de aprendizado e autocrítica (Morton, 2012).

No processo de mediação, é fundamental que cada parte envolvida reconheça suas responsabilidades e os erros cometidos, buscando uma compreensão mútua do que levou àquele conflito. Esse reconhecimento é o primeiro passo para a restauração da justiça, pois permite que a situação seja analisada à luz da verdade, sem disfarces ou culpabilizações implacáveis, mas com uma visão de reparação e crescimento (Carter, 2018).

Por outro lado, o perdão, em Aristóteles, é uma prática que contribui diretamente para o restabelecimento da harmonia e do equilíbrio nas relações sociais. Na mediação de conflitos, o perdão não é uma mera concessão ou um gesto de submissão, mas uma escolha deliberada de restaurar o vínculo de forma justa e equilibrada.

Aristóteles distingue entre a justiça distributiva e a corretiva, e o perdão pode ser visto como uma forma de justiça corretiva, que visa restaurar o estado anterior do relacionamento de maneira adequada. Contudo, o perdão aristotélico não é incondicional; ele depende da disposição do ofensor em reconhecer o erro e fazer reparações, quando possível. Assim, na mediação de conflitos, o perdão deve ser compreendido como um ato de sabedoria e prudência, no qual as partes buscam não apenas a resolução do conflito, mas também o fortalecimento da convivência ética e harmoniosa, fundamentada na virtude e no respeito mútuo (Carter, 2018).

Além disso, o perdão na mediação, sob a ótica aristotélica, implica em uma reflexão mais profunda sobre o papel das emoções e das intenções. Aristóteles considera que as emoções, como a raiva ou o ressentimento, podem obscurecer o julgamento correto, e, portanto, o perdão deve ser mediado pela razão. Para que o perdão seja verdadeiro e eficaz, ele precisa ser guiado pela reflexão sobre a justiça, evitando a indulgência excessiva ou a vingança.

No contexto da mediação, o mediador tem a responsabilidade de ajudar as partes a distinguir entre o perdão como um meio de restauração justa e o perdão como uma simples resolução de distúrbios emocionais. Em última análise, a mediação de conflitos à luz da ética aristotélica busca não apenas a solução de uma disputa, mas a promoção da virtude nas relações humanas, com base no reconhecimento das falhas, no perdão equilibrado e na restauração da justiça.

Na mediação de conflitos, a culpa e o perdão desempenham papéis centrais na reconstrução das relações entre as partes envolvidas. A culpa, ao ser reconhecida, oferece um momento crucial para a reflexão sobre os atos e comportamentos que levaram ao desentendimento. Reconhecer a culpa, no contexto de Aristóteles, não significa ser consumido pelo peso da responsabilidade, mas sim perceber a falha no caminho da virtude e buscar o aprendizado a partir dela (Morton, 2012).

Em uma mediação, é essencial que cada parte envolvida seja capaz de olhar para suas ações e perceber onde elas se desviaram do equilíbrio necessário para uma convivência harmoniosa. Esse processo de autoavaliação, quando genuíno, permite que a culpa seja não apenas um marcador de erro, mas um motor para a transformação do comportamento e para a reconstrução da confiança no relacionamento.

O perdão, por sua vez, é uma ação que vai além de simplesmente “esquecer” o erro cometido; é uma decisão ativa de restaurar a paz e a justiça na relação. Aristóteles sugere que o perdão deve ser prudente e proporcional, considerando tanto as circunstâncias do erro quanto as intenções do ofensor. No contexto da mediação, o perdão não deve ser imposto, mas sim discutido com base na busca pela reconciliação e pelo restabelecimento de um estado de justiça entre as partes. O perdão, portanto, não se limita a um ato unidirecional, mas é um processo interativo em que ambas as partes, tanto a ofendida quanto a ofensor, devem se envolver de maneira consciente. O mediador, nesse caso, tem um papel fundamental em facilitar esse processo, ajudando as partes a compreenderem a natureza do perdão e a reconhecerem as condições que o tornam uma solução justa e transformadora (Aristóteles, 2007).

No entanto, a prática do perdão deve ser acompanhada de uma reflexão ética sobre suas implicações. Aristóteles não vê o perdão como algo incondicional, mas como uma ação que deve respeitar a justiça e a dignidade das partes envolvidas. O perdão, então, em um processo de mediação, deve ser cuidadosamente dosado, levando em conta a necessidade de reparação dos danos causados, quando possível. Se o erro cometido foi grave ou repetido, o perdão pode exigir, além do arrependimento, mudanças concretas no comportamento do infrator (Aristóteles, 2013).

Dessa forma, a mediação de conflitos, orientada pela ética aristotélica, busca restaurar não apenas a harmonia superficial, mas um equilíbrio profundo e duradouro entre as partes, assegurando que o

perdão seja acompanhado de ações que promovam a justiça e a virtude no relacionamento futuro. Assim, a culpa e o perdão se tornam elementos dinâmicos e transformadores no processo de resolução de conflitos, promovendo a cura das feridas e a construção de uma convivência ética e equilibrada.

3.2 Impacto da Mediação Aristotélica no ambiente escolar

A mediação de conflitos, quando fundamentada na ética aristotélica, pode transformar profundamente o ambiente escolar, criando um espaço mais harmonioso, justo e respeitoso. Aristóteles destaca a importância da prática das virtudes e da busca pela Eudaimonia, ou felicidade, como um objetivo central da vida humana, e isso também se aplica à convivência dentro de uma comunidade escolar.

Ao adotar os princípios da ética aristotélica na mediação, como a justiça, o meio-termo, o respeito pela dignidade humana e o desenvolvimento das virtudes, é possível promover a resolução de conflitos de forma mais eficaz, além de contribuir para o desenvolvimento moral e social dos envolvidos. O impacto dessa abordagem no ambiente escolar pode ser sentido tanto no curto quanto no longo prazo, refletindo-se em uma convivência mais pacífica e na formação de indivíduos mais éticos e equilibrados (Konstan, 2010).

Primeiramente, a prática da mediação fundamentada nas virtudes contribui para a criação de um clima de respeito e confiança dentro da escola. Quando os mediadores (sejam professores, coordenadores ou mesmo alunos) incorporam virtudes como justiça, empatia e sabedoria prática, eles não apenas resolvem os conflitos, mas também ensinam aos alunos e à comunidade escolar a importância de agir de maneira justa e equilibrada em suas interações cotidianas.

Essa abordagem cria uma cultura escolar que valoriza a resolução pacífica de disputas, em vez de recorrer à punição ou à imposição de soluções autoritárias. Além disso, ao praticar e promover essas virtudes, a escola se torna um modelo para os alunos, que, ao internalizar

esses princípios, têm mais chances de aplicar essas mesmas virtudes em suas próprias relações, contribuindo para um ambiente mais ético e colaborativo.

Outro impacto significativo da mediação aristotélica no ambiente escolar é a promoção da autonomia e da responsabilidade dos alunos. Aristóteles ensina que a virtude é adquirida por meio da prática e do exercício da razão, e a mediação baseada em seus princípios ajuda os alunos a desenvolverem a capacidade de refletir sobre suas ações, reconhecer seus erros e buscar soluções para os conflitos de maneira autônoma e responsável (Satne; Cheiter, 2022). Em vez de apenas resolver o conflito de maneira superficial, a mediação aristotélica educa os alunos a reconhecerem suas próprias falhas e a buscarem mudanças positivas em seu comportamento, cultivando o autoconhecimento e o desenvolvimento moral. Isso cria um ciclo virtuoso, onde os alunos, ao entenderem as consequências de suas ações e a importância de agir de acordo com as virtudes, contribuem ativamente para a construção de uma escola mais justa e ética.

Além disso, ao promover a dignidade humana e o respeito aos direitos dos envolvidos, a mediação aristotélica tem um impacto duradouro na formação do caráter dos estudantes. Em um ambiente onde as disputas são resolvidas com base no respeito mútuo e no reconhecimento da humanidade de cada pessoa, cria-se um espaço propício para o desenvolvimento de relações saudáveis e para a promoção da equidade. Os alunos aprendem a lidar com suas diferenças de maneira respeitosa, o que pode resultar em uma redução significativa de comportamentos agressivos ou discriminatórios, criando um ambiente mais inclusivo e colaborativo. Essa abordagem também ajuda a formar cidadãos mais conscientes de seus direitos e deveres, que sabem como negociar, dialogar e buscar soluções pacíficas para os desafios da vida em sociedade (Satne; Cheiter, 2022).

Entende-se assim que, o impacto da mediação aristotélica no ambiente escolar não se restringe apenas à resolução de conflitos

imediatos. Ao integrar os princípios éticos de Aristóteles na prática educacional, a escola não apenas soluciona disputas, mas também contribui para o desenvolvimento de uma cultura escolar que prioriza o bem-estar coletivo, a justiça e o respeito pela dignidade humana (Kons-tan, 2010). Isso fortalece o ambiente escolar como um espaço de aprendizagem não só acadêmica, mas também ética e moral. A longo prazo, essa abordagem ajuda a formar indivíduos mais equilibrados, responsáveis e éticos, que são capazes de lidar com os desafios da vida de maneira construtiva e justa. Assim, a mediação inspirada pela ética aristotélica não só resolve conflitos, mas também prepara os alunos para uma convivência mais harmoniosa e justa dentro e fora da escola.

4 Considerações finais

O estudo desenvolvido neste artigo demonstrou de forma clara como a filosofia ética de Aristóteles, com seus princípios fundamentais, pode contribuir significativamente para a mediação de conflitos no ambiente escolar, assegurando tanto os direitos quanto a dignidade da pessoa humana. Ao analisar os fundamentos éticos aristotélicos, foi possível perceber que a justiça, as virtudes e a busca pelo meio-termo se apresentam como ferramentas essenciais para uma abordagem de resolução de conflitos que transcende a simples imposição de soluções e busca promover a compreensão mútua e o desenvolvimento moral das partes envolvidas.

O impacto da aplicação da ética aristotélica na mediação de conflitos escolares é amplo e profundo. Primeiramente, ao adotar a justiça como princípio orientador, os mediadores criam um espaço de equidade, no qual as necessidades e os direitos de cada indivíduo são respeitados de forma proporcional e equilibrada. As virtudes como a empatia, temperança e sabedoria prática também desempenham papéis fundamentais, promovendo a resolução dos conflitos de maneira mais humana, justa e ética, e criando um ambiente no qual todos se sentem valorizados e ouvidos. Essa prática resulta em uma redução signifi-

cativa das tensões e promove um ambiente escolar mais pacífico e colaborativo.

Ao analisar a contribuição de Aristóteles para a mediação de conflitos no contexto escolar, também se evidenciou o impacto positivo na formação ética dos estudantes. A mediação fundamentada na ética aristotélica não apenas resolve disputas imediatas, mas também oferece uma oportunidade de aprendizado sobre responsabilidade, respeito e autodisciplina.

Nesse sentido, a escola, como espaço de educação integral, se beneficia enormemente ao integrar esses princípios éticos, formando cidadãos mais preparados para lidar com as adversidades e diferenças de forma justa, equilibrada e digna. A aplicação da filosofia aristotélica não apenas garante a resolução de conflitos, mas também contribui para a criação de uma cultura de paz, respeito e desenvolvimento mútuo dentro da comunidade escolar.

Portanto, pode-se concluir que a ética de Aristóteles oferece um valioso arcabouço teórico e prático para a mediação de conflitos, proporcionando uma abordagem que, além de resolver as disputas, promove o fortalecimento da dignidade humana e a garantia dos direitos de todos os envolvidos. Em um ambiente escolar, onde a formação ética e moral dos alunos é de extrema importância, adotar os princípios aristotélicos na mediação de conflitos representa um caminho promissor para o desenvolvimento de uma convivência mais harmoniosa, justa e respeitosa.

Referências

ARISTÓTELE. *Ética a Nicômaco*, rev. ed. In *The complete works of Aristotle*, Trans. W. D. Ross, rev. J. O. Urmson e ed. Jonathan Barnes. Universidade Princeton Press, 1984.

ARISTÓTELE. *On rhetoric: A theory of civic discourse*, 2. ed. Trans. George A. Kennedy. Oxford: Universidade Oxford Press, 2007.

- ARISTÓTELE. *Ética eudemiana*. Trans ed. Brad Inwood e Raphael Woolf. Cambridge: Universidade Cambridge Press, 2013.
- CAIRNS, Douglas L. Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of emotion. *Yale Classical Studies* v. 32, p: 11–49, 2003.
- CARTER, Jason W. Aristotle and the problem of forgiveness. *American Catholic Philosophical Quarterly* v. 92, n. 1, p: 49–71, 2018.
- CURZER, Howard J. *Aristotle and the virtues*. Oxford: Universidade Oxford Press, 2012.
- KONSTAN, David. *Before forgiveness: The origins of a moral idea*. Cambridge: Universidade Cambridge Press, 2010.
- MACLACHLAN, Alice. *The nature and limits of forgiveness*. Tese de doutorado, Universidade de Boston, Publicação nº 3279942. Ann Arbor: ProQuest/UMI, 2008.
- ORTON, Adam. *What is forgiveness?* Em *Ancient forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, ed. Charles L. Griswold e David Konstan, 3–14. Cambridge: Universidade Cambridge Press, 2012.
- SATNE, Paula; SCHEITER, Krisanna, M. *Conflito e Resolução: A Ética do Perdão, Vingança e Punição*. Suíça: Springer Nature, 2022.
- TAYLOR, C. C. W. *Ética a Nicômaco Livros II-IV*, de Aristóteles. Oxford: Universidade Oxford Press, 2006.

Racismo estrutural e desigualdade social: a luta pelo direito da comunidade negra à saúde

Jorge Luís de Oliveira Gomes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.215.09>

1 Introdução

As próprias condições históricas e sociais do Brasil o tornam um país racista, no entanto, as mesmas condições que o tornam um país racista também o tornam um país miscigenado. Este fato faz com que seja impossível pensá-lo sob o viés de uma unidade, haja vista o fato de o Brasil ser eminentemente múltiplo em vários sentidos, seja do ponto de vista étnico, estético, cultural ou mesmo religioso. Contudo, apesar de toda essa multiplicidade de costumes, formas de ser e viver, ainda assim, carregam as marcas da escravidão que os impedem de ser uma sociedade tolerante. A escravidão é, diga-se de passagem, o germe do racismo, uma vez que o povo que foi por quase quatro séculos escravizados foram os africanos². Deste modo, “[...] a sociedade escravista, ao

¹ É graduado em Filosofia/Licenciatura no Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – MAF/UVA. Graduação em andamento em Ciências Sociais/Bacharelado no Curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Professor de Filosofia nas EEMTI Francisco de Almeida Monte e EEMTI Wilebaldo Aguiar. E-mail: jorgeoliveiragomes5@gmail.com

² Joaquim Nabuco esclarece ainda que: “A escravidão entre nós não teve outra fonte [...] se não o comércio de africanos. Tem-se denunciado diversos crimes no Norte contra as raças indígenas, mas semelhantes fatos são raros. Entre os escravos há, por certo, descendentes de caboclos remotamente escravizados, mas tais exceções não tiram à

transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação como o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior. (Souza, 1983, 19).

É imperativo discutir o papel do negro na sociedade afim de esclarecer e quebrar os paradigmas de que o negro é um problema, o negro nunca foi um problema, ele sempre foi na verdade parte da solução. Sobre ele sempre pesa o estigma da escravidão, mesmo o Brasil sendo em grande parte africano há por uma parcela significativa da sociedade uma recusa em aceitar essa descendência. Dadas as formas como essa relação Brasil/África foi gerada, acabam sendo sempre marcadas pela chaga do escravismo. Dito isso, ao negro “cabe” sempre as piores relações: ele está sempre relacionado ao tráfico de drogas, a trabalhos braçais pesados, o negro não tem direito a possuir um carro, uma moto ou mesmo um bem de luxo, pois sobre eles recaem sempre o peso da irregularidade e da ilegalidade. Essa negação de direito é também racismo, uma vez que o racismo não são somente aquelas formas violências diretas.

O racismo está entranhado na construção societária brasileira, faz parte da estrutura do país. O racismo estrutural é o conjunto das várias práticas, que inclui o individualismo que se desdobram em várias formas de discriminação e preconceito, e o institucional, que estrutura a sociedade e naturaliza no imaginário coletivo que o lugar do negro está ligado à servidão ou à criminalidade. Não se trata de uma compreensão individual e subjetiva de ser ou não racista, mas trata-se acima de tudo como afirma Djamilia Ribeiro em seu *Pequeno Manual Antirracista* [2019] de compreender o caráter estrutural do racismo. Deste modo, é preciso que o negro ocupe ainda seguindo a letra da pensadora

escravidão brasileira o caráter de puramente africana. Os escravos são os próprios africanos importados, ou os seus descendentes” (Nabuco, 2010, p. 41).

brasileira, seu lugar de fala. A cor como afirma *Joaquim Nabuco* [2010] tornou-se uma maldição.

O termo estrutural não significa dizer que o racismo é uma condição incontornável ou e que a trilha antirracista feita até aqui é inútil. Muito pelo contrário. É imprescindível entender que fazemos parte de um sistema racista, é preciso debater sobre o racismo e seus efeitos, pois o silêncio nos torna responsáveis por sua manutenção. A manutenção do racismo, é em grande medida fruto da ignorância e da falta de entendimento acerca do tema o que permite que muitos discursos e práticas ainda sejam hoje em dia vistos como “normais”. O racismo é estrutural pois a estrutura social possibilita a manutenção. Ao longo da história, inclusive do Brasil, pode ser contada a partir das próprias leis do país — algumas delas são da época em que os negros eram ainda escravizados, que tais leis não tinham como objetivo combater ou mesmo erradicar a escravidão como é o caso da Lei do Ventre Livre (Lei nº 2.040/1871) e a Lei dos Sexagenários (Lei 3.270/1885) que não aboliam nem combatiam a escravidão.

O Brasil foi o último país das Américas a aderir à libertação de sua população escravizada, que a conseguiu apenas no dia 13 de maio de 1888 com a Lei Áurea (Lei nº 3.353), essa lei enfim pôs fim a escravidão, mas ficou restrita a isso deixando assim população negra livre, mas sem opções de emprego ou educação. O racismo é consequência de todo esse processo social, político e econômico que pôs o negro em condição de sub existência, é preciso compreender as origens do racismo, para assim poder combater e até mesmo abolir de vez da consciência das pessoas sua influencias.

O racismo estrutural diz respeito à formas nem sempre conscientes e também coletivas de desfavorecer negros e indígenas além de privilegiar os brancos, em grande medida, a violência passa despercebida, o que leva, muitas pessoas que foram vítimas ou mesmo aquelas pessoas que praticaram o ato a negarem que tenham sido vítimas de racismo ou que o praticaram. A sociedade brasileira é racista como um

todo, ou seja, até mesmo sem intenção, todos somos racistas. Em grande medida o racismo determina não só a forma como pensamos, mas também como agimos. Assim, a cor da pele significa muito mais do que um traço da aparência, genético ou étnico. Ela é associada às capacidades intelectuais, sexuais, profissionais entre outras. É como se ser negro estivesse associado diretamente a qualidades físicas apenas (trabalho pesado), e não intelectuais.

É óbvia a forma como os negros vem sendo tratados no mercado de trabalho, não só no mercado de trabalho, mas em todas as esferas sociais. Não se vê uma pessoa branca ser impedida de entrar em um super mercado, ou ser revistado ao sair de um sob a suspeita de roubo, não se vê uma pessoa branca ser impedida de deixar um aeroporto e ser revistado, por outro lado tais práticas são “comuns” quando se trata de pessoas negras. O racismo institucional também é muito presente no Brasil, ao passo de dificultar que pessoas negras tenham acesso a bens públicos ou mesmo impedi-los de acessar tais bens.

Quando muito torna o atendimento diferenciado. Este trabalho visa compreender quais são os impactos do racismo e até que ponto o peso do estigma da raça e da cor são determinantes para que grupos minoritários tenham acesso a bens públicos como saúde e lazer. Para atingir tal finalidade, recorreremos a revisão da literatura existente afim de ter uma visão do que já foi produzido sobre o tema, para tanto livros como *Racismo Estrutural* [2021] de Silvio Almeida, *Pequeno Manual Antirracista* [2019] de Djamila Ribeiro e *O Abolicionismo* [2010] de Joaquim Nabuco serão trabalhos basilares para este estudo, além de artigos de revistas científicas.

2 O racismo estrutural e a negação do negro

É importante que fique claro que o racismo tem origem, há por trás dessa origem todo um contexto econômico, político e social que remonta aos quase quatro séculos de escravidão a que o Brasil esteve

sujeito. Esse longo período ingendrou no indivíduo a ideia de que o negro é diferente do branco, ante este fato pondemos fazer a seguinte indagação: são incontestáveis as contribuições que a população negra deu ao Brasil, contudo, não há o devido reconhecimento, tampouco o agradecimento a tais contrinuições, porquê mesmo sabendo da importância dos negros para a construção da sociedade brasileira há tanta discriminação e intolerância contra os povos negros? Joaquim Nabuco nos ajuda a responder tal questionamento quando afirma que:

[...] não acredito que a escravidão deixe de atuar, como até hoje, sobre o nosso país quando os escravos forem todos emancipados. A lista de subscrição, que resulta na soma necessária para a alforria de um escravo, dá um *cidadão* mais ao rol dos brasileiros; mas é preciso muito mais do que as esmolas dos compassivos, ou a generosidade do senhor, para fazer desse novo cidadão uma unidade, digna de correr, ainda mesmo infinitesimalmente, para a formação de uma nacionalidade americana. [...]. (Nabuco, 2010, p. 101).

É preciso ainda como afirma Nabuco (2010, p. 38),

[...] Depois que os últimos escravos houverem sido arrancados ao poder sinistro que representa para a raça negra a maldição da cor, será ainda mais preciso desbaratar, por meio de uma educação viril e séria, a lenta estratificação de trezentos anos de cativo, isto é, de despotismo, superstição e ignorância.

De modo que não podemos esperar que em um passe de mágica o racismo acabe, é um processo longo e muito lento a superação da mentalidade racista. Mas convém perguntar: o que é racismo? De acordo com Silvio Almeida, podemos entender o racismo como “[...] uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender do grupo racial ao qual pertençam” (Almeida, 2018, p. 25). Por outro lado, discriminação é dar tratamento diferenciado em razão da raça. Silvio Almeida (2018), também explica que o conceito de raça não é estático,

mas dependente das relações vigentes dos grupos sociais dominantes, ou seja, os brancos³. Nesse sentido, seguindo o pensamento de Guimarães (2012) afirmou que, muitos autores estudaram e construíram o conceito de raça, e quase todos concluíram que a raça serve para garantir o funcionamento de normas sociais. Por estas razões podemos falar de racismo estrutural, uma vez que as concepções racistas estão embriçadas nas estruturas que compoem a sociedade.

Assim podemos pensar o racismo como uma deficiência decorrente de preconceitos que por sua vez são frutos da ignorância que foi perpetrada pela mentalidade colonial europeia. Em *Racismo Estrutural* [2021], Silvio Almeida afirma que:

[...] Consciente de que o racismo é parte da estrutura social e, por isso, não necessita de intenção para se manifestar, por mais que calar-se diante do racismo não faça do indivíduo moral e/ou juridicamente culpado ou responsável, certamente o silêncio o torna ética e politicamente responsável pela manutenção do racismo. A mudança da sociedade não se faz apenas com denúncias ou com o repúdio moral do racismo: depende, antes de tudo, da tomada de posturas e da adoção de práticas antirracistas. (Almeida, 2021, p. 52).

É preciso, antes de qualquer outra coisa, que haja o reconhecimento, de modo que com o reconhecimento, haja a possibilidade de combater, uma vez que “[...] não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, vantagens e privilégios com base na raça. [...]”. (Almeida, 2021, p. 38). Esses privilégios com base na raça/cor podem ser vistos quando uma criança negra na escola recebe menos merenda, quando uma pessoa negra não é aceita para uma determinada vaga de emprego, ou no caso do objeto deste estudo, quando uma pessoa negra

³ Cf. Almeida, 2021.

não consegue ou mesmo recebe um tratamento diferenciado em um posto de saúde, em uma farmácia ou mesmo em um hospital.

A essa forma de racismo damos o nome de *racismo institucional*. É institucional porque as instituições permitem ou favorecem as condições para a manutenção de uma ordem social já estabelecida. Com isso pesa sobre o negro o estigma de “fracachado”, é neste íterim que se conferem privilégios e desvantagens a determinados grupos em razão da raça, normalizando atos que segregam e violam a dignidade da pessoa humana, o que por vias de regra se dar sempre a partir de um sujeito que está em uma posição de poder e da dominação: um professor, um médico, até mesmo um padre. Isso tudo, confere um aspecto de “normalidade” fruto da forma com que o racismo é tratado ou mesmo como ele está posto nas relações sociais, sejam elas, políticas, jurídicas, econômicas, etc. São por estes motivos que não faz sentido falar do caráter individual e subjetivo do racismo de “ser ou não ser racista”, o que é preciso fazer é acima de tudo, compreender seu aspecto estrutural. Com isso atribui-se a devida responsabilidade individual e institucional pelas práticas racistas, por outro lado, leva estes mesmos indivíduos e instituições a buscarem meios para garantir o respeito a reprodução da dignidade racial e social humana.

De modo que;

[...] No caso do racismo institucional, o domínio se dá com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, os padrões estéticos e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade. Assim, o domínio de homens brancos em instituições públicas — o legislativo, o judiciário, o ministério público, reitorias de universidades etc. — e instituições privadas — por exemplo, diretoria de empresa — depende, em primeiro lugar, da existência de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão de negros e/ou mulheres, e , em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta a desigualdade racial e de gênero, naturalizando, assim,

o domínio do grupo formado por homens brancos. [...]. (Almeida, 2021, p. 40-41).

O racismo é um tema complexo apesar de estar tão enraizado na construção social, talvez por isso mesmo seja tão complexo estabelecer uma fronteira do que é racismo, uma vez que essa prática está o tempo todo assumindo novas formas e ganhando novas práticas. Dadas as formas como ele está inserido na sociedade, estruturado nas suas formas de organização podemos entender que são o “[...] racismo e sexismo que colocam as pessoas em seu *devido lugar*, ou seja, nos setores menos privilegiados e mais precarizados da economia.” (Almeida, 2018, p. 160).

Pensadores de várias áreas como a Filosofia, as Ciências sociais, Antropologia entendem que as relações econômicas constituem um elemento basilar na compreensão do racismo em nossa sociedade e como ele se estrutura, para eles, a real desigualdade está relacionada a classe e não necessariamente a raça. Não obstante, quando pensamos que no Brasil, a manifestação do racismo possui fundamentos extraeconômicos, ondeste mesmo o negro ascendendo socialmente, ele ainda sofrerá com atos racistas, alterando-se apenas a forma de violência, de estrutural para cultural. Ainda seguindo o entendimento de Joaquim Nabuco que em seu ensaio *O Abolicionismo* [2010] diz que a cor se tornou uma maldição, de modo que também é um demarcador ou limitador social. Na introdução de *O Mulato* [2012] de Aluízio Azavedo podemos ler que em uma sociedade tradicional “[...] o preconceito pesava mais que a razão. [...]”. (Azevedo, 2012, p. 9). Esse tradicionalismo ainda pode e é sentido nos dias de hoje, quando uma pessoa negra é impedida de participar de certos eventos, recebe um tratamento diferenciado onde o mesmo é achincalhado e humilhado por outros, que historicamente constituíram o grupo dominante.

Ainda seguindo as reflexões do pensador maranhense podemos ver a cor como um elemento incapacitante que denigre a própria

dignidade do indivíduo, o que é um impeditivo para acessar certos ambientes, exercer determinados cargos etc.

— Mas, compadre, venha cá, não é isso...

— Ora o que, homem de Deus! É só — ser padre! É só — ser padre! E no fim de contas estão se vendo, as duas por três, superiores mais negros que as nossas cozinheiras! Então isto tem jeito?... O governo — e o cônego inchava as palavras — o governo devia até tomar uma medida séria a este respeito! Devia proibir aos cabras certos misteres!

[...]

E mostrava a carta, esmurando-a — pode contar-se logo com um homem inteligente! Deviam ser burros! Burros! Que só prestassem mesmo para nos servir! Malditos!

— Mas, compadre, você desta vez não tem razão...

— Ora o que, homem de Deus! Não diga asneiras! Pois você queria ver sua filha confessada, casada, por um negro? Você queria, seu Manuel, que dona Anica beijasse a mão de um filho da Domingas? Se você viesse a ter netos queria que eles apanhassem palmatoadas de um professor mais negro que esta batina? Ora, seu compadre, você às vezes até parece tolo! [...]. (Azevedo, 2012, p. 35).

A sociedade é racista e sua estrutura é marcada pela dimensão do racismo, conforme apontado em outros momentos deste trabalho, de modo que, em todos os setores sociais, negros tem ocupado uma condição subalterna, ora por violência estrutural que são a ausência de direitos, ora por violência cultural com a suposta incapacidade ou incivilidade das pessoas negras e ora por força institucional com controle e a violência policial. As justificativas para a manutenção do elemento *raça* como fator de inferiorização dos negros apenas são modificadas, mas, nunca eliminadas. Conhecer o racismo e as formas pelas quais ele estrutura a sociedade permite pensar formas eficientes para a sua mitigação e a consequente superação.

A discriminação racial no Brasil é resultado direto das inúmeras desigualdades que há entre brancos e negros nas mais diferentes esferas e setores da sociedade educação, economia, acesso ao trabalho, lazer e o sistema capitalista tais desigualdades foram ainda mais

agravadas e aprofundadas. Por outro lado, os efeitos psicológicos e sociais das práticas racistas ainda são visíveis, sob diversas formas, na sociedade brasileira. Não há como negar a existência de preconceito racial no Brasil, preconceito não apenas como sentimento, mas também como forma de exclusão o torna precário o acesso da comunidade negra ou até mesmo os impede de ter acesso a qualquer bem público seja saúde, lazer economia, educação. Essa diferença podemos ver quando em *As Recordações do Escrivão Isaías Caminha* [2018] de Lima Barreto constatamos a seguinte situação:

[...] O trem parara e eu abstinha-me de saltar. Uma vez, porém, o fiz; não sei mesmo em que estação. Tive fome e dirigi-me ao pequeno balcão e dei uma pequena nota a pagar. Como se demorassem em trazer-me o troco reclamei: “Oh! Fez o caixeiro indignado e em tom desafrido. Que pressa tem você?! Aqui não se rouba, fique sabendo!” Ao mesmo tempo, a meu lado, um rapazola alourado reclamava o dele, e lhe foi prazenteiramente entregue. O contraste feriu-me, e com os olhares que os presentes me lançaram, mais cresceu a minha indignação. Curti, durante segundos, uma raiva muda, e por pouco ela não rebentou em pranto. Trôpego e tonto, embarquei e tentei decifrar a razão da diferença dos dois tratamentos. Não atinei; em vão passei em revista a minha roupa e a minha pessoa... Os meus 19 anos eram saudios e poupados, e meus membros ágeis e elásticos. As minhas mãos fidalgas, com dedos afilados e esguios, eram herança de minha mãe, que as tinha tão valentemente bonitas que se mantiveram assim, apesar do trabalho manual a que a sua condição a obrigava. Mesmo de rosto, se bem que os meus traços não fossem extraordinariamente regulares, eu não era hediondo nem repugnante. Tinha-o perfeitamente oval, e a tez de cor pronunciadamente azeitonada. Além de tudo, eu sentia que a minha fisionomia era animada pelos meus olhos castanhos, que brilhavam doces e ternos nas arcadas superciliares profundas, traço de sagacidade que herdei de meu pai. Demais, a emanção da minha pessoa, os desprendimentos da minha alma, deviam ser de mansuetude, de timidez e bondade... Por que seria então, meu Deus? (Barreto, 2018, p. 29-30).

A partir dos apontamentos feitos até aqui, foi possível perceber que a exploração e a opressão, praticadas a partir de mecanismos de

exploração da raça, põe em risco o acesso a bens materiais e simbólicos que a população negra foi historicamente fora oprimida. Historicamente os negros foram explorados economicamente e essa exploração se deu praticamente por meio da diferença de classes ou por frações das classes dominantes (brancas). É importante salientar que a abertura da estrutura social em direção à mobilidade está diretamente ligada à cor da pele, nesse âmbito, a raça constitui um critério seletivo no acesso à educação, trabalho, lazer e acima de tudo, a saúde. Deste modo:

[...] o conceito de Raça, [...] passou a considerar um contingente político, de pessoas afrodescendentes — mestiças ou não — que sofre discriminação pela cor. Passou a ser um componente ideológico na luta contra o racismo, ou seja, de luta contra toda a forma de segregação baseada na cor. Ele se constitui, [...] como um conceito identificador, tanto de um grupo como de uma postura política. (Coelho, 2009, p. 75).

Diante do entendimento de autores como Silvio Almeida, Djamila Ribeiro, Kabenguele Munanga sobre o conceito da raça, que o Brasil apresenta um contexto que serve para refutar a ideia de que o racismo depende do uso do termo raça, a esse respeito, entende-se que:

As raças foram, pelo menos até recentemente, no período que vai dos anos 1930 aos anos 1970, abolidas do discurso erudito e do discurso popular (sancionadas, inclusive, por interdições rituais e etiqueta bastante sofisticada), mas, ao mesmo tempo, cresceram as desigualdades e as queixas de discriminação atribuídas à cor. (Guimarães, 2002, p. 51).

Como podemos perceber na citação, o entendimento de Guimarães traz elementos importantes que nos permite compreender de forma mais ampla vários aspectos do racismo e das questões ligadas ao conceito de raça. Neste ponto, a noção de raça entendida como construção social, que segundo ele, “[...] tem existência nominal, efetiva e eficaz somente no mundo social [...]” (Guimarães, 2002, p. 50). Além disso, consideramos tal conceito como instrumento analítico necessário

ao estudo e ao entendimento das relações raciais, pois as práticas discursivas mantêm arraigado o conceito de raça, que exerce influência significativa sobre as práticas e organizações sociais. Essa tensa e contraditória realidade brasileira só seria resolvida a partir do momento em que se levasse às últimas consequências o desafio de se construir em definitivo uma identidade nacional brasileira.

Seguindo o entendimento da professora Nívea Moreira ao afirmar que;

Por força do preconceito racial e social, os milhares de negros têm vivenciado ao longo dos séculos, todo tipo de conflito na sociedade brasileira, cuja principal estratégia de embranquecimento e ascensão social, foi a miscigenação que de fato movimentou-se em várias direções criando vários subgrupos hierárquicos seguindo as gradações da cor, embaralhando alguns critérios de diferenciação social e permitindo a mobilidade de apenas alguns em detrimento de outros que por consequência disso ficam a margem da sociedade. (Moreira, 2009, p. 63).

A professora nos põe de frente com um dos aspectos mais chocantes do racismo que é a negação de si, a negação da própria identidade, isto fortalece a manutenção das práticas racistas, pois a comunidade negra por ter sido posta em uma “sub-classe”, foi-lhe dado uma “sub-educação”, um “sub-emprego” lhes restando apenas a ignorância e o estigma de inferior. É preciso reconhecer a si mesmo como negro, assumir sua própria identidade.

Com base nisso “ser negro” e reconhecer—se como tal, dependeu, portanto de um amplo entendimento desta identidade social pautada quase sempre por ambigüidade: de perceber de um lado a simbologia de resistência de um grupo o que implica em reciprocidade, solidariedade; por outro lado, a marginalização, ou seja, a desqualificação, a depreciação e a estereotipia. Logo, são esses os principais elementos que contribuem para a ideologia de uma identidade nacional “mestiça” e seu efeito “homogeneizador”. (Moreira, 2009, p. 63).

Efetivamente o racismo é um fenômeno histórico e suas bases estão fincadas no lento, longo e violento processo de escravização dos africanos. Os efeitos da escravização reverberam até hoje, de modo que é preciso investir em educação e em práticas que promovam uma educação antirracista, que promova o letramento racial. Uma vez que “[...] O racismo é, portanto, um sistema de opressão que nega direitos, e não um simples ato da vontade de um indivíduo. Reconhecer o caráter estrutural do racismo pode ser paralisante. [...]” (Ribeiro, 2019, p. 12). É preciso criar mecanismo que assegurem tais direito, haja vista o fato de eles terem sido negados, subtraídos e usurpados por séculos.

Ele é parte das construções contemporâneas, pois a partir das formulações elaboradas no século XIX, a ideia de superioridade racial assumiu a condição de discurso unificado, legitimado por certas teorias ditas científicas (originadas na Modernidade, mais precisamente no período do Iluminismo e com a aplicação errada dos estudos do britânico Charles Darwin). O racismo compreende, desde então, um discurso de poder, por meio do qual se estabelece uma relação assimétrica entre as raças, em que uma sempre foi e ainda se pretende dominante e gozou sempre de privilégios (branca), enquanto a outra foi dominada e lhes foi negado toda e qualquer forma de privilégio (negra). Pode-se dizer que a discriminação racial e o preconceito são as manifestações mais evidentes dessa relação assimétrica de segregação.

3 Negritude e saúde pública: o negro em questão

O racismo é um conjunto de várias práticas segregacionistas que incluem formas individuais e mais precisamente o objeto deste estudo o racismo institucional. Esta modalidade de racismo é praticado por instituições como o próprio nome já diz, sejam elas públicas ou privadas. Onde foi incutido no entendimento da sociedade que o lugar do negro é na criminalidade, ou em todo caso, em subempregos. Para entender o porque de o racismo ainda persistir em nossos dias é preciso

antes de qualquer coisa compreender o que ele é para isso podemos retomar aqui o entendimento de Djamila Ribeiro (2019) quando esta diz que o racismo é um sistema que nega direitos e não um sistema da vontade individual. Assim podemos entender o que vem a ser o racismo institucional.

Os quase quatro séculos de escravidão a que o Brasil esteve sujeito deixaram marcas profundas, cicatrizes que durarão outros tantos séculos para serem de fato deixados no passado. Só teve fim graças aos esforços não só daqueles que foram escravizados, mas também daqueles que entenderam que o racismo constituía um crime contra a humanidade, pois negava o direito básico de ser humanos, pessoas como *José do Patrocínio [1853-1905]*; *Joaquim Nabuco [1849-1910]*; *Luís Gama [1830-1882]*; *André Rebouças [1838-1898]*, foram intelectuais que lutaram pelo fim do regime escravista no Brasil. Nesse longo período os escravos foram submetidos a diversos tipos de atividades pesadas muitas delas os levavam à morte. Desde então o negro vem sendo sempre associado a trabalhos pesados e a criminalidade, isso vem até nossos dias. De acordo como a filósofa Djamila Ribeiro (2019, p. 9),

[...] O primeiro ponto a entender é que falar sobre racismo no Brasil é, sobretudo, fazer um debate estrutural. É fundamental trazer a perspectiva histórica e começar pela relação entre escravidão e racismo, mapeando suas consequências. Deve-se pensar como esse sistema vem beneficiando economicamente por toda a história a população branca, ao passo que a negra, tratada como mercadoria, não teve acesso a direitos básicos e à distribuição de riquezas.

Dados do IBGE/2022 apontam que 56% da população do Brasil é negra e mesmo sendo a maioria, ainda assim continuam sofrendo diversos tipos de discriminações e violências com base na cor. Percebe-se que esse tema é bastante estudado dado a sua atualidade, relevância e consequências, porém, mesmo assim são frequentes os casos de racismo no dia-a-dia, seja de forma direta, quando há a intenção de discriminar com xingamentos racistas contra um negro ou pessoas de cor,

ou mesmo de forma indireta, sendo práticas não-intencionais e neutras, que parecem inofensivas, mas que acabam sendo práticas discriminatórias. A exemplos disso podemos citar casos como quando mulheres negras estão em desvantagem em comparação a mulheres brancas ou até homens, no que diz respeito ao usufruto de bens como lazer, emprego, saúde entre outros. Por isso a grande importância de estudar e compreender as origens e os impactos do racismo sejam eles individuais, sociais/coletivos ou mesmo para compreender seus impactos na construção psicológica do indivíduo. A Constituição Federal de 1988 passou a considerar o racismo como um crime imprescritível, que digamos é uma forma de combate. A Lei nº14.532/2023 também tipifica a injúria racial como crime de racismo, conforme defende a lei “injuriar alguém, ofendendo sua dignidade ou o decoro, em razão de sua cor, raça, etnia ou procedência nacional prevê pena de dois a cinco anos e multa”.

Desde muito cedo a identidade negra se constrói de uma maneira frágil e com pouca representação, então os negros tem uma autoestima muito abalada, inclusive podendo levá-los a rejeitar sua própria negritude (identidade), o que faz com que a pessoa não assuma ou mesmo se reconheça como tal, como uma pessoa negra, isso com o intuito de não sofrer o estigma de ser negro que é em grande medida de imediato remetido à escravidão. Todo esse desinteresse e rejeição causados pelo racismo podem levar também as vítimas a desenvolverem ansiedade e em muitas doenças sobretudo, psicológicas como o complexo de inferioridade até mesmo depressão. Dados do Ministério de Saúde mostram que a taxa de mortalidade por suicídios entre jovens e adolescentes brancos permaneceu estável de 2012 a 2016, já na comunidade negra, o número aumenta 12% na população com a mesma idade.

De acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS), saúde é definida como “um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não consiste apenas na ausência de doenças ou de enfermidade”.

Contudo, o racismo institucional diminui de maneira significativa a expectativa de vida e o acesso a esse bem da comunidade negra, uma vez que impede ou em muitos casos dificulta o acesso das pessoas que compõem este grupo minoritário que são constantemente negligenciados pelo Estado e mais ainda pelas instituições sejam elas públicas ou privadas: escolas, empresas privadas, hospitais etc. A OMS defende também que o Estado é o principal responsável pela saúde e bem-estar de seu povo por meio de medidas que visem a adoção de políticas públicas com finalidades sanitárias e sociais. Mas podemos ver que a prática e mais ainda uma consciência racista diminui a expectativa de vida de negros e indígenas ou quando muito dificulta o acesso destes grupos a tratamentos isso aumenta de forma significativa os índices de mortalidade nesses grupos, basta observar os descasos do Estado com a comunidade indígena *Yanomami*. A partir destes pressupostos, podemos inferir que sim, o racismo é um elemento que afeta todas as dimensões sociais e que por isso mesmo deve ser combatido de todas as formas possíveis a fim de erradicá-lo ou em todos os casos diminuir seu peso sobre os grupos minoritários.

Se formos analisar as raízes históricas do racismo, podemos perceber que no período colonial, onde os portugueses invadiram e dominaram o Brasil e com eles trouxeram diversas doenças, não só doenças sociais, mas fisiológicas também. A exemplo podemos citar as muitas Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST's) que foram transmitidas às mulheres escravizadas e porque não aos homens também, haja vista o fato de receberem tratamentos piores que de muitos animais.

A escravidão no Brasil deixou marcas muito profundas em diversos setores de nossa sociedade, um deles além da educação, emprego e lazer, é o acesso à saúde. Diversos casos de discriminação racial acontecem todos os dias no Brasil, seja ele por meio de palavras, atos físicos ou mesmo a falta deles, ou seja, por omissão. O racismo e todas as formas de discriminações advindas dele são barreiras que dificultam o acesso a tratamentos de qualidade, ao qual afeta diretamente a

expectativa de vida e de saúde das comunidades negras e indígenas no Brasil.

De acordo com a Pesquisa Nacional de Saúde (PNS) publicada em 2015, 12,6% das pessoas que já passaram por situações de discriminações nos serviços de saúde apontam o fator racial como motivação. Essa pesquisa também mostra que 23,3% dos negros já se sentiram discriminados durante atendimentos médicos, seja ele por sua cor, raça, etnia. Deste modo, podemos entender que;

[...] uma boa saúde dependeria também de melhores condições de moradia, lazer, alimentação, emprego, educação e outros diversos fatores, fazendo com que tal definição da OMS ainda hoje esteja longe de ser uma realidade completa, tanto no Brasil como em todos os outros países do mundo onde a “falta de saúde” e suas dificuldades de acesso ainda se faz presente. (Oliveira, *et. all.* 2020, p. 7).

Profissionais de saúde capacitados, que passaram anos estudando para trabalhar com o público, tratam pessoas diferentes, vêem a cor da pele como um demarcador social. É de fundamental importância ressaltar que a população negra representa 67% do público total atendido pelo Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil e mesmo assim é o principal alvo do racismo no país. Sendo assim;

O percurso histórico e político que levou a criação do Sistema Único de Saúde, bem como os princípios e diretrizes que o embasam, apontam a saúde como uma garantia fundamental, um direito e não apenas como um serviço a ser prestado pelo Estado. Nesta perspectiva espera-se que de fato todos os cidadãos tenham acesso de maneira digna e eficaz ao SUS, à rede complementar e suplementar de saúde que são regidas por sua filosofia (Miranda, 2015, pp 69-70).

No entanto, não é isto que podemos ver, dados os diversos casos que ocorrem Brasil a fora, e por falta de conhecimento das vítimas, estas não são capazes sequer de se defenderem. É importante ressaltar que o Brasil é o país com o maior número de pessoas afrodescendentes fora da África, com cerca de 56,2% da população brasileira, segundos

dados do IBGE/2019, aproximadamente 46,8% se autodeclararam pardo e 9,4% se declaram pretos. Mediante a esses dados, podemos levantar o seguinte questionamento: como estão os cuidados com a saúde das populações negras e indígenas, uma vez que esta é também vítima de racismo, porque xenofobia é também racismo? Implementada em 2009 como parte integradora do Sistema Único de Saúde (SUS) a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) tendo como um de seus objetivos combater o racismo institucional mostra que aproximadamente 11,9% dos negros que buscaram os serviços de saúde se sentiram de alguma forma discriminados.

Diversos são os casos que acontecem de maus tratos de pessoas negras em consultórios ou em salas de atendimento médico, sejam para consultas mais elaborada ou mesmo para procedimentos simples nas recepções a exemplos podemos citar o fato de pessoas negras passarem mais tempo em filas esperando por um atendimento, que é um dos casos mais comuns nos dias de hoje, ou serem tratados com desrespeito e “brutalidade” pelo/a profissional. Assim como aos negros são negados atendimentos médicos; os profissionais pedem menos exames para eles do que pediriam para pacientes brancos, isso demonstra que há um certo grau de negligência quando se trata de pessoas negras, quando muito, há preferência.

As mulheres negras são as que mais sofrem com o racismo institucional, ainda mais nos ambientes hospitalares isso pelo fato de elas “necessitarem” de cuidados especiais que aos homens em grande medida se recusam a fazer. Elas também são alvos de discriminação, não só em ambiente hospitalar, mas em outros setores também. Se não como paciente que é vítima de racismo e discriminação por parte dos profissionais, é como profissional vítima de racismo por parte dos pacientes. É um fato amplamente discutido em várias áreas do conhecimento como Filosofia, Ciências sociais e Antropologia que o negro foi ao longo da história reduzido a um mero objeto ao passo que ainda hoje isso pode ser sentido.

Segundo Djamila Ribeiro (2019) quando um negro, mais ainda uma mulher passa a ocupar lugar de poder são sempre confundidas com copeira, faxineira, quando se trata de hotéis de luxo, confundem com prostitutas. É importante ressaltar que não é objeto desqualificar e pôr em questão a dignidade destes profissionais, mas questionar o porquê de os negros serem sempre reduzidos a determinados estereótipos. Ainda segundo a pensadora brasileira, “[...] não é realista esperar que um grupo domine toda a produção do saber e seja a única referência estética. [...]”. (Ribeiro, 2019, p. 27). A cor, retomando aqui Joaquim Nabuco, foi transformada em um problema. De modo que,

É importante ter em mente que para pensar em soluções para uma realidade, devemos tirá-la da invisibilidade. Portanto, frases como “eu não vejo a cor” não ajudam. O problema não é a cor, mas seu uso como justificativa para segregar e oprimir. Vejam cores, somos diversos e não há nada de errado — se vivemos relações raciais, é preciso falar sobre negritude e também sobre branquitude. (Ribeiro, 2019, p. 30).

O racismo vai muito além do simples preconceito e discriminação, essa prática destitui o ser humano de sua própria humanidade. Quando se trata do racismo institucional, que por sua vez é uma prática nem sempre tão evidente e ocorre como já apontado em outros momentos deste estudo quando empresas públicas ou privadas cometem discriminação, limitando o acesso a bens como trabalho, lazer e o que vem a ser o objetivo deste estudo, acesso à saúde. Há sutis situações e comportamentos que por ignorância das pacientes acabam passando despercebidos, o que impede de identificar o racismo. Em situações como estas o período de pré-natal de grávidas negras é inferior ao de mulheres brancas, os pacientes negros demoram mais para serem atendidos, não há contato físico, olho no olho e quando há é o mínimo possível. Cabe ressaltar que não convém generalizar, pois muitos destes casos são localizados e não ocorrem sempre, também é importante destacar que graças às muitas lutas que foram travadas ao longo de nossa

história, muitos negros são tratados com todo respeito e dignidade, pois nem todos os profissionais são racistas.

Destarte, estudos apontam que os brancos adoecem mais, no entanto, os negros constituem o grupo em que há mais mortes. Em se tratando de mulheres grávidas, é muito “comum” que sofram violência obstétrica, de modo que a criança já sofre racismo ainda no útero. Em muitos casos as mulheres são maltratadas na hora do parto, em que, em alguns casos recebem menos anestesia do que mulheres brancas. Uma pesquisa vinculada ao jornal UOL⁴ apontou que mulheres negras são mais propensas a terem um pré-natal inadequado, haja vista não receberem a devida atenção, o que não ocorre com mulheres brancas. Uma das entrevistadas relatou que seu filho nasceu por cesariana, disse que durante os procedimentos do parto disse lembrar do médico dizer que poderia costura-la de qualquer jeito, uma vez que a pele de uma mulher negra era dura igual a de um cavalo. Deste modo;

O racismo e o sexismo, bem como outras formas de opressão, estão notavelmente presentes nos setores de saúde. Um exemplo disso é a expressão do estereótipo da mulher negra como mulher forte e resistente a dor, que aguentou o fardo e os castigos quando escravizadas e por isso estão passíveis a essa sujeição nos diferentes espaços. Logo, o atendimento digno a que todas as usuárias dos serviços de saúde deveriam adquirir, passa a ser negligenciado pelo racismo. (Silva, *et. all.* 2018, p. 9).

Não é à toa que a mortalidade de mulheres negras é 7,4% vezes maior que as brancas. Consultas rápidas e sem contato físico “olho no olho”, também é um exemplo desse problema, o que deveria ser um atendimento/tratamento humanizado acaba por se tornar uma verdadeira sessão de tortura. Essa é em grande medida a realidade social da saúde pública do Brasil.

⁴ Cf. Cerquetani, *Vidas negras importam?* Disponível em: <https://bitlybr.com/HRRDw>. Acesso: 20/10/2023.

De modo complementar, no cenário da saúde, a qualidade de saúde dessa população é piorada, seja pela dificuldade no acesso, seja pela condição de homicídios vividos por pretos e pardos no país, que impacta diretamente na qualidade de vida, e pode elevar os índices de agravados à saúde e culminar em adoecimento e morte. (Loduvico, *et. all.* 2021 p. 2).

De modo que, podemos ver aqui o discurso biológico da exclusão, onde não se leva em consideração as origens históricas das discriminações, ou seja, do racismo. O que vem sendo reproduzido há séculos, onde a figura do negro é o tempo todo associado a animais e que por isso mesmo, em grande medida acabam sendo tratados piores que estes animais. De acordo com psicóloga social Rosane de Sousa Miranda que em sua tese de doutorado aponta que a “[...] reiteration do determinismo biológico causados pelas associações, consideradas apressadas, entre raça e saúde. Adverte-se para ao perigos de se legitimar o inconsistente conceito biológico de raça e reforçar o preconceito racial, prejudicando ações de prevenção e assistência na área da saúde. [...]”. (Miranda, 2015, p. 36).

Um conceito que abarca toda a discussão em torno da ideia de racismo institucional é o de democracia racial, que é largamente empregada pela ala mais conservadora da sociedade para defender a tese de que não existe racismo no Brasil. Abdias do Nascimento em seu livro *O genocídio do Negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* [1978], afirma que:

[...] erigiu-se no Brasil o conceito da *democracia racial*; segundo esta, tal expressão supostamente refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência. [...]. A existência dessa pretendida igualdade racial constitui [...] “o maior motivo de orgulho nacional”. [...]. (Nascimento, 1978, p. 41).

Abdias do Nascimento diz ainda que:

Devemos compreender “democracia racial” como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado igual o *apartheid* da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim com difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. [...]. (Nascimento, 1978, p. 93).

Sob o conceito de democracia racial tem-se a falsa impressão de que não há racismo, tampouco desigualdade, onde tanto brancos quanto negros desfrutam das mesmas oportunidades, dos mesmos privilégios e dos mesmos direitos. Na realidade, sabemos que essa realidade nada mais é que uma utopia, uma fabulação. Notamos então as consequências do processo do branqueamento a que o Brasil foi submetido afim de torná-lo um país de raça pura. Esse desde sua concepção estava fadado ao fracasso, ainda assim foi capaz de deixar marcas profundas na construção social brasileira.

São evidentes as falhas na promoção igualitária da saúde pública para uma parcela significativa da sociedade brasileira mais precisamente as comunidades periféricas que são em sua esmagadora maioria compostas por negros. Outra comunidade duramente afetada pela negligência do Estado e de suas instituições são a indígenas e ribeirinhas, que sob a justificativa geográfica alegam não ter condições de fornecer atendimento de qualidade à tais comunidades. É imprescindível a atuação do Ministério da Saúde como um agente que promova políticas públicas afim de garantir um acesso seguro, igualitário, digno às pessoas negras e indígenas afim de combater as desigualdades raciais.

O Ministério da Saúde desempenha um papel fundamental no combate ao racismo no âmbito da saúde pública, sobretudo, com a criação de políticas públicas voltadas para o combate aos preconceitos e discriminações. A exemplo podemos citar a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN) que foi instituída em 2009 como um instrumento Pós-Sistema Único de Saúde (SUS), tendo como objetivo de diminuir as desigualdades e discriminações étnico-raciais

dentro dos serviços e atendimentos públicos de saúde. Esse programa foi criado com o intuito de garantir um maior grau de equidade no que tange a efetivação do direito humano a saúde e promover um atendimento mais igualitário para negros e indígenas.

A Constituição de 1891 apontava o Estado como responsável pelas ações de saúde, saneamento e educação. No entanto, apenas na década de 1910 as políticas de saúde começam a ganhar contornos mais definidos, impulsionadas por problemas ligados a integração nacional e a interdependência percebida diante dos surtos causados por doenças transmissíveis. A incorporação de avanços na área da saúde coletiva advindas de novos conhecimentos clínicos e epidemiológicos por ser percebida nas ações do governo que passa a atuar não apenas durante os surtos de doenças, mas de modo sistemático em todos os setores da sociedade. (Miranda, 2015, p. 61).

Portanto, promover a equidade em saúde, é um dever do Estado, ter acesso a equidade é um direito do povo, não só de negros e indígenas, mas de todos, pois,

A equidade na saúde não deve ser entendida no sentido em que todos devam utilizar na mesma quantidade de recursos e serviços de saúde, independente de suas necessidades. A equidade deve ser posta como uma meta que estimula os países a reconhecer e desafiar as causas que geram as desigualdades. Assim para resolvermos as desigualdades na saúde é preciso que haja um trabalho coletivo que transponha o acesso à saúde sanitária e inclua o apoio de todos os níveis de organização e profissionais de saúde. (Costa, 2013, p. 28).

É preciso ter sendo humanitário, pôr-se no lugar do outro, entender que aquele outro também é um ser tão digno de respeito quanto qualquer um. É preciso que tenhamos um sentimento de alteridade seja ele no âmbito hospitalar ou mesmo pessoal, respeitar a dignidade e subjetividade do outro é sempre preciso. Pois isso afetará diretamente as condições de vida e saúde do indivíduo de acordo com as necessidades das pessoas, sempre considerando que o direito à saúde passa pelas diferenciações sociais e deve atender às diversidades.

4 Considerações finais

Mais de um século após a abolição da escravatura no Brasil, o negro ainda não está livre, não da escravidão propriamente dita, mas do estigma desta, da sombra que ela projeta sobre o negro, pois podemos ver que o negro é ainda hoje negligenciado e invalidado. A compreensão de que o negro é ainda hoje inferior ao branco, o mantém preso pelas correntes do preconceito e da discriminação. Em seu discurso intitulado “Eu tenho um sonho”, *Martin Luther King [1929-1968]*, disse ter o sonho de que “esta nação irá se levantar e viverá um verdadeiro significado e que os filhos de ex-escravos e de ex-donos de escravos possam sentar-se juntos”. Parafraseando o discurso do ativista americano, podemos dizer que enquanto brasileiro pertencentes a uma sociedade eminentemente miscigenada “temos o sonho de que um dia o povo brasileiro se levantará contra o racismo e tanto negros quanto branco se sentarão juntos e comungarão do mesmo ideal de liberdade, prosperidade, fraternidade e dignidade. Isso garantirá que todos sem exceção tenham a cessa a todos os bens e riquezas.

É um fato historicamente conhecido que aos negros foram negados o direito de existir, ou seja, foram sequestrados de seus lares, privados de seus nomes, religião, línguas, culturas de modo que foram reduzidos a nada. A existência negra no Brasil foi por quase quatro séculos marcada pela violência na mais variadas formas e níveis, após muitas lutas e sob muitas pressões externas lhes foram “dada a liberdade”, esta contudo, não lhes assegurava nenhum direito. O negro desde sua vinda para o Brasil tem sido negligenciado, mesmo tendo no ano de 1888 deixado de ser um objeto dos brancos, ainda assim não está verdadeiramente livre, pois sobre ele ainda pesa o peso da escravidão, de uma sobre-vida, o estigma da inferioridade.

Isso tudo resulta é um único mal que precisa ser combatido, o racismo. Em um país como o Brasil em que pesa a marca da miscigenação não há sob nenhuma justificativa a possibilidade por menor que

seja de pensá-lo sob o viés de uma unidade, ou como propôs o partido alemão nazista, uma raça ariana. Contudo, essa miscigenação não foi capaz de suplantar o peso da raça, ao passo que o negro vem sofrendo reiterados ataques orientados pela cor. É preciso investir em políticas públicas voltadas para uma educação racial, haja vista a necessidade da construção de uma sociedade com mais equidade, igualdade e cidadania. Isso só é possível mediante o fim da sociedade de raça.

A partir dos apontamentos feitos neste estudo, é possível concluir que a cor bem como propôs Joaquim Nabuco é uma maldição, e é preciso a todo custo quebrá-la. Quebrar como? Investindo em educação, educar o negro para que este seja capaz de reconhecer o racismo nas suas formas mais sutis, pois o racismo nem sempre é a violência direta, com isso ele poderá se defender. Educar o branco para que este possa ter a compreensão de que a cor não é o fator determinante das relações sociais.

O resultado disto é o fim da sociedade marcada pela divisão de raça. É preciso, portanto, pôr o racismo em pauta, discutí-lo nas escolas, em projetos voltados ao letramento racial. Isso posto o passo seguinte é o desenvolvimento de materiais pedagógico que estimule o entendimento de que ser negro nunca foi o problema, mas sim que o problema mesmo está em achar a negritude problemática. Após isto reconhecer a própria cor será a próxima etapa, pois é fundamental reconhecer a própria identidade estas são formas efetivas para combater o racismo em todas as suas formas e em todas as esferas sociais.

Referências

- ALMEIDA, S. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte-MG: Letramento, 2018.
- ALMEIDA, S. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021. (Col. Feminismo Plurais).
- AZEVEDO, A. *O Mulato*. 21. ed. São Paulo: Ática, 2012.

- BARRETO, L. Recordações do Escrivão Isaías Caminha. In: BARRETO, L. *Lima Barreto: obra reunida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018, p. 17-201.
- COELHO, W. N. B. *A cor ausente*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009.
- COSTA, S. G. *A equidade na saúde brasileira: uma análise da política nacional da saúde integral da população negra*. Porto Alegre, 2013.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- LODUVICO, G. O. et. all. *Racismo institucional: percepção sobre a discriminação racial nos serviços de saúde*. São Paulo, 2021.
- MIRANDA, R. S. *Racismo no contexto da saúde: um estudo psicossociológico*. Fev 2015. 193f. Ciências Humanas. Doutorado em Psicologia social. Universidade Federal da Paraíba/UFPB. João Pessoa-PB, 2015.
- MOREIRA, B. N. “*Nós somos os negros de Timbaúba, somos povo do quilombo*”: raízes negras no Vale do Coreau (2004-2008). Monografia. Universidade Estadual Vale do Acaraú/UVA. SOBRAL/CE, 2009. p. 144.
- NABUCO, J. O Abolicionismo. In: MELLO, E. C. (Org.) *Essencial Joaquim Nabuco*. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2010. (p. 34-109).
- NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- OLIVEIRA, M. J. G; et. all. As desigualdades como dificultadores do acesso à saúde pública: um estudo teórico. *Revista Científica*. Edição 20 Dez 2020
- RIBEIRO, D. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SILVIA, T. F. R. et. all. Racismo institucional e saúde da mulher negra: reflexões acerca dos direitos sexuais e reprodutivos, os serviços de saúde pública e o serviço social. *Anais do 16º Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social da UFES*. Dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/abepss/issue/view/938>. Acesso: 20/10/2023.
- SOUZA, N. S. *Tornar-se negro ou as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

A presente obra é uma coletânea de textos apresentados no XX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), realizado entre os dias 30 de setembro e 04 de outubro de 2024 na cidade de Recife. O encontro da ANPOF é o mais importante da área de filosofia no Brasil, considerando a inestimável colaboração dos Programas de Pós-graduação afiliados e dos Grupos de Trabalho. Os Encontros Nacionais da ANPOF reúnem parte expressiva da comunidade filosófica brasileira e ainda participantes internacionais na reflexão sobre uma variedade extraordinária de temas.

