

Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Clayton Emanuel Rodrigues

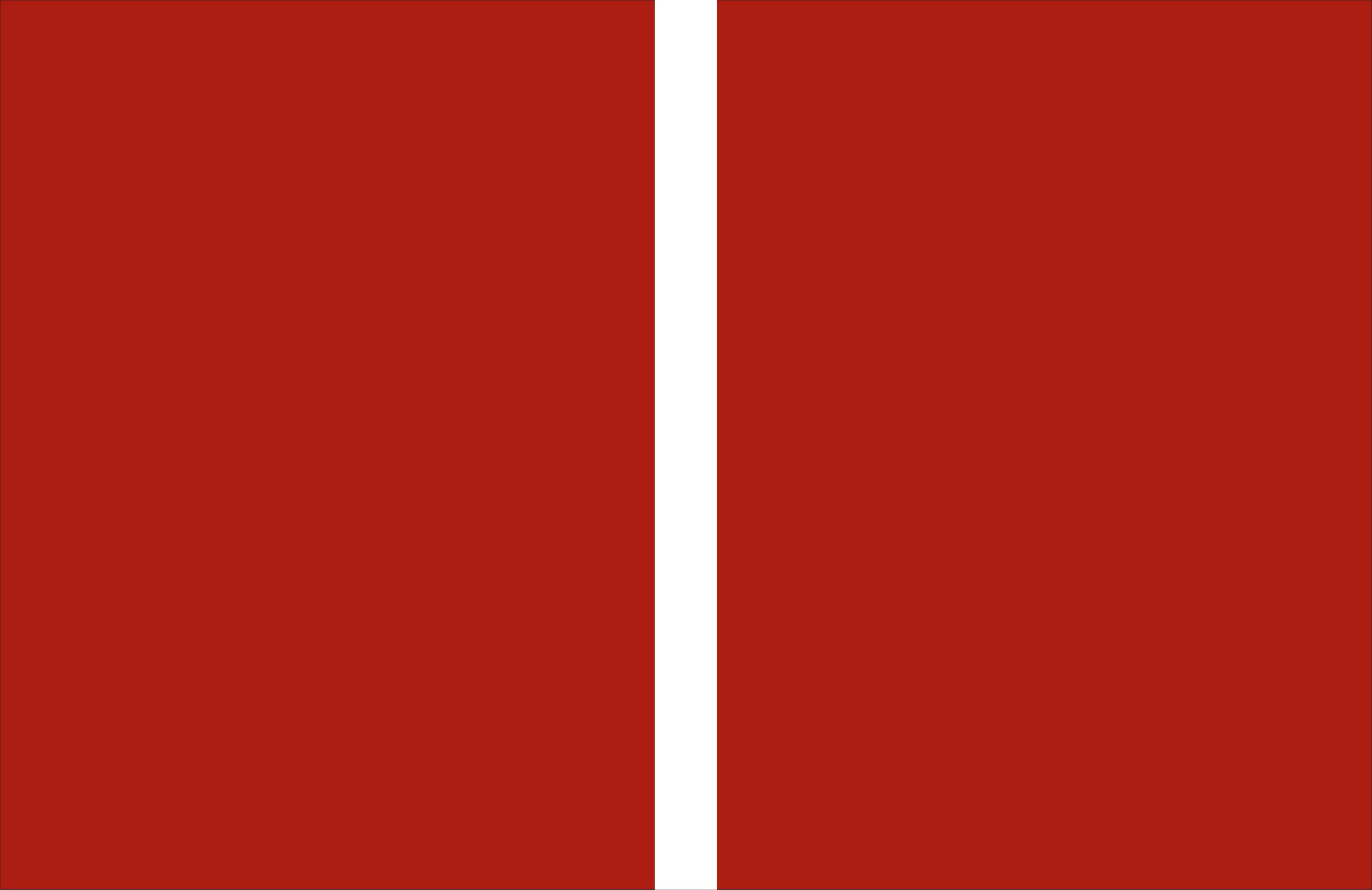
As tecnologias de poder e as
transformações do Eu

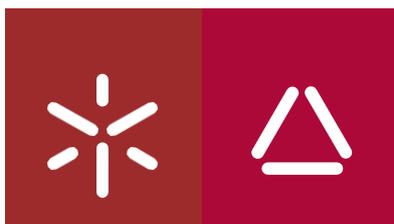
As tecnologias de poder e as
transformações do Eu

Clayton Emanuel Rodrigues

UMinho | 2021

dezembro de 2021





Universidade do Minho

Instituto de Ciências Sociais

Clayton Emanuel Rodrigues

**As tecnologias de poder e as
Transformações do Eu**

Tese de Doutoramento em Sociologia

Trabalho efetuado sob a orientação:

Professor Doutor Fernando Bessa Ribeiro

dezembro de 2021

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho acadêmico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceitas, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos. Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada. Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contatar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.

Licença concedida aos utilizadores deste trabalho



Atribuição-NãoComercial-SemDerivações

CC BY-NC-ND

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Dedicatória

Dedico essa tese a meu filho, Tales Jardim Rodrigues, símbolo do futuro, para um pai coruja e esperançoso de que venha a viver num mundo melhor do que temos agora, e a todos os lutadores sociais que vivem lutando ou deram suas vidas pela liberdade e igualdade política e social, pelo fim da exploração capitalista. Entre eles, e in memória, às anarquistas brasileiras: Elvira Boni, costureira, militante anarquista com grande atividade no Rio de Janeiro, Carolina Boni, bordadeira militante libertária da mesma União e do Grupo Pela Emancipação Feminina; as costureiras Tecla Fabri, Teresa Cari e Maria Lopes, Maria Allés, Angelina Soares, Francisca Alles e Assumpta Alles, Iracema e Giardiara Domingos, Adelaide Afani, Conceição Saraiva, Philomena Ponte, Irma Mosconi, Narcisa Severini, Maria Ragazzi, Palmira Silva, Izabel Bohemer. Beatriz Formigiani, Victoria Guerreiro, Angelina Soares, suas irmãs Maria Antonia, Matilde e Pilar e a mãe Paula Soares; Sofia Lois, Encarnación Mejias, Esperança Maestre, Anna de Castro Osório, Maria Lacerda de Moura, Isabel Cerruti¹; aos anarquistas Domingos Passos, José Tavares (Rio Grande-RS), Giovanni Rossi, Oreste Ristori, Djalma Fettermann, Neno Vasco, Fábio Lopes dos Santos Luz, *Edgard* Leuenroth, Edgar Rodrigues²; os poetas e artistas anarquistas Hélio e José Oiticica e Roberto Piva que dedicaram suas vidas pela transformação social. Aos poetas Cláudio Viller (SP) e Rogerio Nogueira (SP-SP); aos anarco punks Caveira (José Centeno), Zé Bode (Pelotas-RS), aos anarcossindicalistas Chicão e Quenie (Rio Grande-RS) que ainda dedicam suas existências, cada um a seu modo, àquela transformação rebelde e revolucionária. Também aos 946 rebeldes presos e enviados para a Colônia Penal de Clevelândia do Norte nos idos de 1920, dos quais 491 morreram, entre eles os militantes anarquistas Pedro A. Motta e José Alves do Nascimento, aos 111 presos assassinados pela polícia de São Paulos no presídio de Carandiru, em 1992.

¹ Mendes, S. C. (2018). As mulheres anarquistas no Brasil (1900-1930): entre os esquecimentos e as resistências. *Revista Espaço Acadêmico*, 18(210), 63-75. Recuperado de <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/44548>; Mulheres Anarquistas de São Paulo de Samanta Mendes

² Anarquismo, sindicatos e revolução no Brasil (1906-1936) de Tiago Bernardon de Oliveira.

Agradecimentos

Nenhuma trajetória desnecessita de parcerias e amizades. Algumas são fundamentais para o seguimento dos objetivos. Elas reúnem, as vezes no mesmo campo, os apoios emocionais, afetivos, materiais, os cuidados, a paciência com nossas teimosias, a amizade, a crítica, o debate de conteúdos, de método, as divergências sociais e filosóficas, enfim, uma complexidade enorme de situações.

Eu tive a sorte de contar com um orientador divergente e generoso a um só tempo. Fernando Bessa, além de ter comigo uma relação institucional tornou-se um grande amigo, um camarada, uma pessoa em que pude confiar na sinceridade, no grande conteúdo teórico, na contribuição crítica para que esse trabalho pudesse se tornar uma realidade e, assim, uma contribuição efetiva para a luta social. Meus sinceros agradecimentos. Manuel Carlos Silva foi também fundamental. Deu seu tempo de leitura para propor modificações e contribuir para um texto mais claro, mais conciso. Junta-se a Fernando como amigo e camarada, de uma generosidade sem par.

Pude contar com a ajuda afetiva e crítica de Vanda Maria da Rosa Jardim, que, de há muito, é parceira de caminhadas, de lutas, de carinho, que sempre acreditou em meu potencial teórico e criativo, apesar das divergências que marcam e qualificam a nossa relação. Certamente, sem seus braços longevos que me acolheram e seguraram em tantas quedas, não sei se eu continuaria, tal o meu grau de aversão às regras e aos poderes da dita ciência normal e normativa. Quaisquer palavras ou frases são insuficientes para expressar sua infinita contribuição. Tenho de lhe agradecer os abraços, os risos, as partilhas, a formatação do texto, as contribuições generosas.

Cleildes Marques de Santana é a amiga que todos queriam ter. Sua intensidade divergente, suas contraposições e lealdade são tão fortes e eficazes quanto seu incomensurável apoio. Para caminhar juntos é preciso aprender e isso foi que aprendemos juntos, não é necessário concordar, todavia, é preciso ter profunda afinidade teórica e afetiva para conviver com a crítica de fundamentos. Escrevemos, nesse período, vários artigos juntos, bebemos, rimos, brigamos e cá estamos, juntos, no final dessa minha caminhada. Faltasse alguma dessas pessoas, certamente, o resultado não seria o mesmo.

Não posso deixar de agradecer a Ashjan Sadique, amiga de todas as horas e parceira de eternas discussões. Seria injusto se não expressasse aqui meus agradecimentos a Lecy Saraiva, Naty Souza, Érica Cóprio, Francieli Steinmetz, Fátima Martinazzo, Juliana Machado de Souza,

Gimena Marx, Tácio Piacentini, Cristovão Atílio Vieiro, Prudente Pereira de Almeida, Antônio Pereira, Elza Mahalem, Gecy Crespo e Alex Cunha.

Meus agradecimentos institucionais ao Centro de Humanidades e à Universidade Federal do Oeste da Bahia. Também a Sofia, servidora do Instituto de Ciências Sociais, da Universidade do Minho, extensivo a todos os professores, servidores e colegas.

Por fim, pedindo “ago” e as bençãos de Oxossi, Oxun, Obaluyaié e Exú, meus agradecimentos pelo amparo espiritual: Mukuiu Adriana Matos, a Yιά Leke, amiga e Yialorixá do terreiro Ile Omi Olodo Tolá, de Florianópolis – SC.

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho acadêmico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração. Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

RESUMO

As tecnologias de poder e as transformações do Eu

Este estudo analisou, com olhar retrospectivo do presente, as tecnologias e as relações de poder que transformam o Eu. Procurou aprofundar-se na compreensão das restrições naturais e como se transformaram em interdições às liberdades naturais a partir das hordas, regrido os comportamentos e, com o fim do matriarcado, o surgimento da propriedade privada, do patriarcado e das cidades, como deixam de ser simples restrições ou mecanismos interditórios frouxos para erguer-se enquanto tecnologias de poder, implicando interdições sociais e filtros³ sociais que trazem consigo os dispositivos de contrafação ou ideológicos e os mecanismos de controle e disciplinamento associados às contrapartidas sociais. Analisamos como se desenvolveram estes mecanismos e dispositivos, que tornam possíveis as relações de poder e de obediência, conformadoras e modificadoras das pessoas realmente existentes, dos grupos sociais e suas ações, transformando-as em entes, com existências formais acoplados ou não às instâncias de poder e à sociedade. Intenta-se desvelar como tais dispositivos e mecanismos, os filtros sociais e as interdições, morais e legais, atuam tanto de forma geral quanto de forma específica, abrindo assim um outro campo de estudos sobre o como as relações de poder puderam se estabelecer, isto é, como mecanismos que impelem as pessoas a obedecer. Enquanto um estudo das relações de poder, optou-se pelo método de pesquisa cunhado por Michel Foucault, em "Do governo dos vivos" (2009), a Anarqueologia. O percurso analisado aponta por um lado a manutenção do controle social no universo das tecnologias sociais, econômicas e de poder, e por outro, o surgimento de resistências difusas, com possibilidade de ruptura desse controle social no território tecnológico das comunicações, conduzindo a um estado de natureza virtual em contraposição às estruturas sociais e suas formas prevalentes de organização.

PALAVRAS-CHAVE: Anarqueologia; Desigualdades; Interdições sociais; Relações de poder; Tecnologias.

³ A palavra filtro é utilizada normalmente para definir uma espécie de funil, uma seleção, estratégica ou não, pessoal ou não. Bourdieu (2004) aborda-o como filtragem de quem terá ascensão social dentro de um campo. Tampouco aqui o conceito é utilizado assim. Haverá discussão específica e ao longo da tese sobre como aqui é utilizado o conceito.

ABSTRACT

Technologies of power and transformations of the Self

This study analyzed, with a retrospective look at the present, the technologies and power relations that transform the Self. It sought to delve into the understanding of natural restrictions and how they were transformed into interdictions to natural liberties from the hordes, regulating behavior, and with the end of matriarchy, the emergence of private property, patriarchy, and cities, how they cease to be simple restrictions or loose interdictory mechanisms to rise as technologies of power, implying social interdictions and social filters that bring with them counterfactual or ideological devices and mechanisms of control and disciplining associated with social counterparts. This paper analyzes how these mechanisms and devices were developed, which make possible the relations of power and obedience, conforming and modifying the really existing people, social groups and their actions, transforming them into entities, with formal existences coupled or not to the instances of power and society. The intention is to unveil how these devices and mechanisms, the social filters and the interdictions, moral and legal, act both in general and in specific ways, thus opening another field of study on how power relations could be established, that is, as mechanisms that compel people to obey. As a study of power relations, it was chosen the research method coined by Michel Foucault, in *The Government of the Living* (2009), the Anarchaeology. The path analyzed points out on the one hand the maintenance of social control in the universe of social, economic and power technologies, and on the other hand, the emergence of diffuse resistance, with the possibility of breaking this social control in the technological territory of communications, leading to a virtual state of nature in opposition to social structures and their prevailing forms of organization.

KEY WORDS: Anarchaeology; Inequalities; Social interdictions; Power relations; Technologies.

Sumário

Capítulo 1 - Premissas e perspectivas teórico-metodológicas	25
1.1. Introdução metodológica nas transformações do Eu.....	25
1.2. Anarqueologia: método de pesquisa das relações de poder em Sociologia	30
1.3. Perspectiva teórico-metodológica histórica	39
Capítulo 2 - A construção do eu	53
2.1. Os conceitos de Ação e Ação social	61
2.2. A materialidade do Eu: pressupostos filosóficos-sociológicos da existência	68
2.3. Contradições materiais de expressão do Eu	74
2.4. As naturezas sociais das interdições do "Eu" e dos filtros sociais	81
Capítulo 3 - A construção da Comunidade	90
3.1. Matriarcado e patriarcado: relações de força	98
3.2. A guerra patriarcal e a apropriação do poder feminino.....	118
3.3. Diferenciação e diversidade como conflito nas comunidades	128
3.4. Prolegômenos às comunidades proprietárias	137
3.5. Da propriedade às mudanças nas sociabilidades organizadas.....	145
3.6. Pressupostos necessários à construção das <i>pólis</i>	153
Capítulo 4 - Da cidade e da organização política	159
4.1. De membro da comuna à unidade civil da Pólis	159
4.2. Sobre as trocas e o crime: do sacrilégio comunitário à escravidão por dívida.....	169
4.3. A organização da força como contrapartida.....	185
4.4. A transmutação da força nas cidades-estados	194
4.5. As interdições da intimidade: os amigos da cidade	197
4.6. O poder e a propriedade como formas de exclusão-inclusão.....	223
4.7. A cidadania como auto abolição da liberdade.....	228
4.8. O império dos universais.....	241
4.9. A aliança entre o sagrado e o profano	256
4.10. A condução do rebanho.....	261
4.11. As técnicas de pastoreio: <i>alethurgias</i> do poder.....	275

Capítulo 5: O mundo Moderno	284
5.1. O ocidente universal e a civilidade colonial racializada nas Américas.	284
5.2. O negro e o índio como alvos dos mecanismos de segurança	298
5.3. Colonialismo, industrialismo e mudanças tecnológicas na transformação das relações e da pessoa	309
5.4. A divisão de trabalho como apropriação do saber produtivo.....	324
5.5. O Estado representativo: a fabricação do comprometimento social	335
Capítulo 6: A transformação tecnológica e industrial da vida material.....	344
6.1. Descobertas e invenções: outras faces das desigualdades e das submissões	344
6.2. O conhecimento como marca de estatutos desiguais	357
6.3. As tecnologias de comunicação e os sistemas de contradições entre indivíduos, sociedade e Estado	368
6.4. A imposição do consenso.....	375
6.5. As tecnologias como projeto global e a luta de classes	382
6.6. Os caminhos contraditórios das novas tecnologias digitais e computacionais	390
6.7. Interligação entre os computadores, redes e conectividade.	403
6.8. Caracterização e dados sobre uso das redes	414
6.9. WWW e a transformação das ações: um pouco antes de Seattle, “Ya Basta”!	419
6.10. Os blogs e o aparecimento narrativo da pessoa singular.....	425
6.11. Redes, mídias sociais e relações de poder.....	428
6.12. As liberdades nas redes virtuais	441
6.13. O eterno retorno: o estado de natureza nas TIC	446
Últimas Considerações.....	460
Bibliografia	477

INTRODUÇÃO

As novas tecnologias trouxeram novas formas de manifestação e comunicação pessoal e social. Permitiram à pessoa singular comunicar-se massivamente, tornando confusas as separações entre o privado e o público, entre o íntimo e o geral. O ressurgimento da pessoa singular ou natural na cena pública leva-nos a repensar o lugar da própria pessoa, tida como cidadã, parte do leviatã, porém, com sua voz, presença pública e ação pessoal e social definidas a partir de mecanismos e institutos reguladores e mediadores.

Essa pessoa tinha pouco espaço social de expressão antes das transformações tecnológicas comunicacionais, em razão dos dispositivos e mecanismos de interdições e filtros sociais, aos quais nos dedicaremos ao longo da tese e que a excluía da expressão pública. Quando ressurgiam fora desses mecanismos de seleção da voz e da ação apareciam como expressões individuais ou movimentações sociais sobre os quais a compreensão é complexa, a remeter-nos a diversificadas teses e estudos dessas manifestações e explosões sociais, por vezes de fúria, sob a forma individual ou coletiva, recuperando na cena diária noções que pareciam há muito desaparecidas.

Quando tais acontecimentos são geridos, organizados e chefiados é mais fácil enquadrá-los política e socialmente. Estou me referindo a rompimentos comportamentais com a ordem social, direta ou indiretamente, ou rupturas com os aparelhos e técnicas de controle de condutas pessoais e coletivas, ainda que momentâneas. Tais comportamentos são recorrentes e questionam a evolução social linear, indicando não se acumular quase nada dos tempos antigos para o moderno nesse quesito, colocando, assim, em dúvida a tese de cumulatividade evolucionária do comportamento humano, ao menos no campo das sociabilidades.

As pessoas e as opiniões dividem-se eticamente de forma extrema nesses momentos, tal como os movimentos sociais. Antes das transformações tecnológicas de comunicação as movimentações se davam de forma espontânea como é exemplo a revolta camponesa russa de 1905 ou como método de violência psicológica do fascismo nazi sobre as massas organizadas, como refere Reich (2001).

Os movimentos 'espontâneos' pela via tecnológica, diversamente dos considerados como violência psíquica organizada, conseguem superar a marca de milhares de pessoas e surgem como uma tempestade na rota dos acontecimentos. Lenin (1977 [1902]) critica os movimentos espontâneos por não produzirem "organização para conquista de objetivos voltados para

a consciência de classe, [e que] sem essa organização e consciência não haveria acúmulo para mudanças revolucionárias estáveis”⁴.

Parece mais compreensível um “processo revolucionário” como o dos bolcheviques de 1917 na Rússia que estaria ancorado em lutas contra a desigualdade do que esses arroubos “reacionários”, que se revestem ou podem revestir-se de confusão ideológica ou de totalitarismos de direita, ou ainda de ações violentas de grupos e pessoas diante daquilo que se chama de “ordem social”, sem que tenham a pretensão explícita de reduzir em um milímetro as desigualdades, mas, pelo contrário, sustentando-as e agravando-as. Ou os que, alegando combater as desigualdades, não colocam em causa a existente ordem social normalizada e pugnam por uma ordem de poder ainda mais centralizada na figura de um homem forte, o *Führer*, que protegerá a “mãe”, “a nação”, dos imorais inimigos da sociedade (Reich, 2001).

O que promove tais propostas de supostos rompimentos? O que alimenta sentidos tão antagônicos às ideias de sociabilidades amplas e livres para si e tão restritas e autoritárias para outros? Ou por que e como o privado se retirou da intimidade para ganhar o espaço público?

A hipótese subjacente desta investigação discutida no Capítulo 2 é que entre o sujeito social e a pessoa natural⁵ há um hiato, um fosso, desde a criação do patriarcado e das cidades estados, que não foi sequer superado pela coerção estatal, como proposto pelos iluministas da revolução francesa ao instigar e construir a noção de Estado moderno, isto é, ao produzir uma teoria e uma prática de posse da pessoa natural pelo ser social, o cidadão, através da coerção organizada a partir de uma ordem legal legítima, tornando a cidadania ou determinada pessoa física digna de direitos, e, por conseguinte, os que não aceitam a ordem instituída estigmatizados ou punidos como loucos, vadios, criminosos (Foucault, 1979, 1987, 1999, 2006 e 2008b).

Ainda no campo das hipóteses a ser investigadas, a fuga da coerção sobre a pessoa não se deu fortemente antes das mudanças tecnológicas como condições materiais de expressão e existência, senão pela via das revoltas “espontâneas”, na medida em que foram criadas técnicas de condução, direção, adequação e enquadramento das condutas pelos mecanismos disciplinares e dispositivos de segurança implementados a partir da ordem legal, das moralidades e da circulação de verdades legitimadas pelo poder dominante e que as mudanças tecnológicas, ao facilitarem a comunicação massiva direta e “livre” da pessoa singular com outras pessoas em

4 Lenin trava uma batalha contra o espontaneísmo no “O que Fazer”: “e tudo o que seja inclinar-se perante a espontaneidade do movimento operário, tudo o que seja diminuir o papel do «elemento consciente», o papel da social-democracia, significa – independentemente da vontade de quem o faz – fortalecer a influência da ideologia burguesa sobre os operários. Todos aqueles que falam de «sobrestimação da ideologia», de exagero do papel do elemento consciente, etc. (Lenin, 1902: p. 25).

⁵ Ao longo do texto o conceito de “pessoa natural” será motivo de esclarecimento e debate.

rede nas tecnologias de comunicação, "libera-as" das coerções normalizadas socialmente, estabelecendo uma espécie de estado de natureza na comunicação tecnológica.

Nesta tese propus-me pela via do método anarqueológico, como exposto no Capítulo 1, a pesquisar e analisar as tecnologias de poder e seus efeitos sobre a pessoa, transformando-a em pessoa inferior, em escravo, em servo, em trabalhador, em sujeito e cidadão, cujos hábitos não são senão as expressões concretas e moralmente gerais (abstratas) da socialização forçada pelas interdições realizadas e protagonizadas pelos interesses dos mais fortes, dos dominantes social e economicamente, os quais costumam contar não só com a vontade de poder da maioria dos dominados, mas, sobretudo, com a interiorização das ideologias dominantes. Isso quer dizer que as tecnologias de poder são amparadas na vontade de poder da própria pessoa dominada naquelas condições, surgindo, assim, as contrapartidas como dispositivos e mecanismos de poder normalizadoras do domínio.

Propus-me a recuperar sociológica, histórica e filosoficamente a noção de pessoa natural e como aceitou-se a transformação do Eu em Eu social, implicando a transformação da ação pessoal em ação social sujeitada e em rejeição da pessoa natural, não restando à pessoa concretamente existente senão a carcaça aprisionada da pessoa social sobre a qual ergueram-se os tentáculos do Leviatã, que os iluministas pregaram ao longo da transição entre a Idade Média e o Estado Moderno, quando colocaram qualquer entendimento contrário ao contrato social sob a ameaça de uso da força em última instância.

Como nos ensina Godwin (1798), onde a coerção prevalece é porque quem coage tem argumentos fracos e a coerção não é argumento, não tem capacidade de convencimento.

A transformação do Eu pregada pelos iluministas partia do pressuposto de que a pessoa era naturalmente voltada para seus próprios interesses, sendo os humanos lobos dos próprios humanos, para parafrasear Hobbes (1983 [1651]), ou dependente das relações comunitárias organizadas que retirariam o humano naturalmente bom da ingenuidade e o lançaria em um mundo de disputas de poderes, vaidades, desconfianças, sedentarismo, perda da autonomia e todos os tipos de outras más inflexões psicológicas e de caráter, que tais dependências gerariam (Rousseau, 1753). Ou ainda que, socialmente, a violação dos direitos naturais tornou os homens que viviam em paz sob a fortuna do direito natural eminentes combatentes de um estado de guerra, sem que pudessem recuperar o direito natural senão por um contrato explícito que protegesse o direito de todos e de cada um, contra todos e cada um através de um governo representativo, que desse conta dos conflitos de interesses, substituindo-os pela racionalidade do

bem comum e, assim, recuperasse a paz social (Locke, 1994) pela monopolização da força e justiça pelo Estado constitucional.

A hipótese iluminista recuperava e reformulava as concepções greco-romanas seja pela via de um governo monárquico constitucional, seja pela via de um Estado republicano. Seja como for, as transformações do Eu e da pessoa devem incidir sobre a ética e a moralidade pessoais e se estender para a vida cotidiana e as relações sociais, tal como semelhantemente advogaram filósofos como Sócrates, Aristóteles, Platão, Cícero, Sêneca, entre outros.

Talvez a fundamental diferença com o regime dos gregos e dos romanos seja a que Maquiavel (1994) analisou quando afirmou ser de racionalidades e interesses diferentes a ética e a moralidade do Estado soberano e a ética e moralidade pessoais ou voltadas para a idealização valorativa pessoal para dirigir o comportamento em geral. Os mesmos valores não poderiam reger o poder de Estado que busca conservar sua estrutura de poder. Tampouco era crível comparar o governo de cidades e o governo doméstico da família como fez Aristóteles (1985), confirmando a diferença de entendimento ao não estender a ética pessoal como norma do comportamento do Estado.

Essa diferenciação entre Estado e pessoa deveria implicar a transformação do Eu em um tipo de pessoa real e outra ideal. Rejeitar-se-ia a pessoa real porque imperfeita e estruturar-se-ia a pessoa em torno das *polis* ou das cidades-estados que tinham como objetivos adequar a pessoa real aos ideais pressupostos dos interesses e felicidade comuns, simbolizados pela pessoa ideal concretizada na pessoa-cidadã, parte inescusável da cidade-estado e do poder nela instituído.

Pressupus, seguindo Rousseau, que na história da humanidade tais convicções teriam sido construídas paulatinamente e que, talvez, as desigualdades estatutárias estivessem pressupostas na propriedade privada comunitária e individual, tendo a propriedade papel fundamental na normalização das situações desiguais e que, a partir dessa desigualação inicial, construiu-se um conjunto de convicções e tecnologias voltadas àquele interesse fundamental.

Duas questões nessas convicções: a primeira diz respeito à negação da natureza na construção do Eu, da pessoa singular que, a rigor, na natureza era igual em geral às outras pessoas, resguardadas as diferenças singulares. A outra é a incidência das tecnologias de poder como mecanismos normalizadores da desigualação, bem como seus efeitos - inferiorização e racialização decorrentes do estabelecimento de estatutos diferentes entre as pessoas existentes, naturalmente iguais.

Essa a razão de abordar a construção do Eu, tendo como referência a dialética hegeliana e marxista. Exatamente por partilhar como pressupostos as condições materiais e imanentes de existência. A diferença básica com essa teoria é proposta por Stirner, que não vê o eu como essencialmente ser social. Daí a necessidade de proceder por um caminho teórico pouco ortodoxo, porque a visão do Eu que abordo e de certo modo construo é baseada na concepção de Eu como o "Único" de Max Stirner (2009 [1844]). Com efeito, a contradição entre o Eu e a sociedade deve levar em conta a materialidade da existência que é em parte condicionada pela natureza, em parte condicionada pelas relações sociais e econômicas e, como tal, o Eu não é naturalmente isolado,

Esta forma de pensar a individuação implica que se abandone conceitos centrados no indivíduo e na identidade: teremos de estudar o processo -"não uma realidade concluída na realidade, mas antes, uma fase do ser não exaustiva da realidade pré-indivíduo". Desta forma, "pensar a individuação, é preciso considerar o ser não como substância, ou matéria, ou forma, mas como sistema tenso, sobressaturado, por cima do nível da unidade, não consistente apenas em si mesmo, e não adequadamente pensável por meio do princípio do terceiro excluído; o ser concreto ou ser completo, isto é, o ser pré-indivíduo, é um ser que é mais do que unidade" (Simondon, 1989a: 13). De facto, uma tal individuação não é o encontro de uma forma e de uma matéria preliminar existentes como termos separados anteriormente construídos, mas uma resolução que surge no rastro de um sistema metaestável rico de potenciais: forma, matéria e energia preexistem no sistema. Nem a forma nem a matéria bastam. O verdadeiro princípio da individuação é a mediação, que pressupõe em geral dualidade ordinária das origens de grandeza e ausência inicial de comunicação interativa entre eles; portanto não existe uma comunicação entre ordem de grandeza e estabilização" (Ibid.: 16). Dito de outra forma, individuar quer dizer clarificar a operação através da qual os indivíduos "nascem das mediações [...] entre duas ordens de grandezas heterogêneas, uma ordem de realidade superior, estruturante do indivíduo, e uma ordem de realidade inferior, estruturada pelo indivíduo [Antonello,200d:2008]" (Neves, 2005: 74).

Donde se torna necessário construir o conceito de transindividualidade (Simondon, 2003) para dar conta das relações gerais e universais incidentes sobre cada pessoa e sua individuação. E que sofrendo a incidência do desigualamento estatutário na vivência social e pessoal

que o transforma em sujeito ou pessoa social, a pessoa natural viu-se constrangida e impelida à resistência, todavia, já não pode fazê-lo individualmente ou em pequenos grupos como faria na natureza, com suas relações impermanentes e inconstantes.

Essa pessoa existente hoje vive em grupos sociais em comunidades ou sociedade plenas de contradições, pois se vê obrigada não apenas diante da força real do outro sobre si como também diante dos domínios construídos por dispositivos e mecanismos de adequação e disciplinamento.

Um autor a convocar nesta reflexão sobre as formas de disciplinamento e controle dos indivíduos é Michel Foucault que, por toda sua obra, evidencia os mecanismos, dispositivos e formas de controle e vigilância dos cidadãos e que sintetiza no conceito de governamentalidade presente nas diversas formas de diferenciados tipos de sociedade, incluindo as comunidades primitivas, e que se expressam de maneira particular no exercício da política e da economia, gerando ‘filtros sociais’ nos quais estão manifestos ou estão latentes determinados interesses a condicionar a variedade dos múltiplos poderes, tal como o resume Avelino (2008): “Foucault concebeu a política como uma possibilidade de codificação dessas correlações de forças que procura integrar e condicionar os múltiplos focos locais de poder” (Avelino, 2008: 2).

A hipótese levantada é a de que sejam as interdições e os filtros sociais, os mecanismos sociais de produção dessas contrafações, integração e condicionamentos nas e das relações, como tecnologias de poder, desde os disciplinamentos às formas e arenas em que as lutas podem e devem dar-se, a fim de que permaneçam dentro do sistema de códigos das relações de força dominantes e dentro dos interesses proprietários.

No Capítulo 3 é feita a análise dos mecanismos de coerção primevos do patriarcado, investiga-se as relações na cidade-estado, a luta contra a amizade como personalidade, a crescente racionalidade que exigia da vida pessoal e doméstica uma adequação aos interesses da cidade-estado, representado no poder político, considerados simbolicamente como a unificação dos interesses de todos, do bem comum e da felicidade geral e específica, já que ninguém haveria de se considerar feliz sem submeter-se a uma ordem legal e social justa (ordenamento jurídico da cidade-estado), como pensou Cícero (s/d).

A construção dessa identificação da pessoa comunitária com a cidade -ainda que existam pessoas extremamente desiguais como as mulheres, as crianças, os escravos, os estrangeiros- ao lado de inventar um passado comum identificador livre de contradições, edifica fórmulas de participação nas instâncias deliberativas das cidades-estados que compromissam as pessoas moral e legalmente (as que votam e as que não votam, os cidadãos e os não cidadãos), isto

é, as primeiras fórmulas dos filtros sociais, e também distinguem a pessoa do cidadão, criando a duplicidade e dualidade na autorrepresentação que marcam a modernidade.

Para além de identificação dos filtros sociais neste processo de criação do poder da cidade-estado procurar-se-á aferir como o poder da cidade se estabelece, quais as relações de força que se edificam e que desigualdades comporta; o papel da produção de tribunais e dos crimes desconectados do sagrado, do sacrilégio, ou seja, o afastamento do sagrado das relações de poder secular; as estratégias e como o poder da cidade se edifica sobre as pessoas e também a noção de obediência, a noção de fidelidade à cidade e o poder nela constituído (inclusive o poder econômico)⁶ em detrimento das afinidades e dos interesses pessoais e dos interesses de grupos oprimidos.

Assim, recorro aos autores clássicos sobre o período greco-romano como fonte, com o desiderato de compreender o paradoxo que leva à desconsideração das diferenças estatutárias na democracia grega e romana e, assim, compreender os mecanismos de contrafação, de produção de simulacros de interesses comuns que permitiram, por exemplo, aos pequenos proprietários apoiarem, num primeiro momento, a escravidão por dívidas que recairá principalmente sobre eles próprios, quer dizer, sobre os mais fracos deles. O mecanismo de contrapartida invoca interesses que servem a priori a si próprio, mas que na verdade é contra si, constituir-se-á como um mecanismo deveras utilizado, inclusive nos dias de hoje, como fórmula de transformar os interesses específicos, que não podem ser satisfeitos apenas com uma norma geral, em interesse geral, com o condão de satisfazer as especificidades, em tese, quando na prática realmente beneficiam os mais fortes em prejuízo dos mais fracos.

Esse tipo de mecanismo ainda é utilizado e apresenta-se como solução genérica, aparentemente beneficiadora de uma determinada população pobre, mas que é, efetivamente, contra ela erguida. Dessa forma, a solução apresentada pela maioria dos poderes políticos nos Estados modernos para problemas vinculados à pobreza e à desigualdade é objeto desse simulacro, dessa contrafação. A violência nos bairros pobres contraditoriamente é diretamente proporcional ao policiamento, com mais polícias e com melhores equipamentos de controle e repressão, a ação mais agressiva e violenta recairá sobre os mesmos mais pobres reivindicantes que, ao apoiarem as medidas de aumento da presença policial nos bairros periféricos, por exemplo no Brasil, ou mais especificamente, em Nova Iorque, no período do plano policial de “tolerância

⁶ Os amigos pessoais são questionados em razão da fidelidade a eles e não à cidade e ao poder da cidade. Essa discussão será feita trazendo à baila Aristóteles e Cícero, entre outros.

zero”, alegadamente reivindicadas pelas próprias vítimas, são elas mesmas vítimas da violência policial e do aumento da criminalidade.

De forma semelhante, a cidadania aparece como garantia formal de igualdade e liberdade pessoal, desde que não se incorra em manifestação pessoal ou social contra as regras de cidadania, ou seja, caso não apareça como luta de classes. A liberdade da cidadania é a liberdade admitida pela cidade-estado e tudo que dela for contrário merecerá a punição e o castigo.

As contradições da cidadania vão para as sombras criadas pela iluminação do deus Sol-Estado e são repostas sob forma de interdições, mecanismos de disciplinamento, fórmulas e regras de participação que filtram as posições individuais e minoritárias.

No Capítulo 4 far-se-á a investigação das contrapartidas e dos pesos e contrapesos, dos modos de transformação das pessoas e do direito das coisas em concepções universais. A universalização foi para o Império romano o mesmo que a democracia foi para os atenienses, quer dizer, a sua principal marca e legado. A pessoa passou a ser a pessoa em geral, o humano; o direito romano passou a direito geral, a direito universal. De igual forma, a cidadania romana passou a ser a cidadania em geral, universalizada.

As diferenças estatutárias implicavam também diferenças econômicas, que obrigavam os poderes romanos a conceber soluções aos conflitos entre as classes, nomeadamente entre os plebeus (pobres) e os patrícios (aristocracia). A elaboração de contrapesos ao poder, ou como quer Maquiavel (1994), de equilíbrio entre as várias e diferentes classes e o poder executivo, fez com que os romanos, em seu processo histórico, construíssem fórmulas de participação diferenciadas entre os patrícios, o poder executivo e os plebeus, produzindo a proporcionalidade de pesos como contrapesos aos poderes de cada organismo do Estado. Com esse recurso, ao menos no período republicano, conseguiu manter os conflitos dentro do próprio sistema, dando vazão aos diversos interesses, mas filtrando-os a partir dos contrapesos estabelecidos nos processos representativos entre e dentro das instituições ‘democráticas’.

A invenção dos contrapesos estava em acordo com a noção peripatética de equilíbrio, do meio termo ideal que Aristóteles (1985) concebia como a melhor forma de governo, isto é, aquela que reunia o que havia de melhor entre as três formas boas de governo, estabelecendo um equilíbrio de forças que impedisse que se transformassem em suas três formas más. Essa estratégia evitava que os conflitos, normalmente vinculados aos interesses dos pobres, se transformassem em rutura com o sistema e, assim, o governo e o Estado mantivessem os conflitos dentro do ordenamento sociojurídico e sob o domínio dos poderes estabelecidos.

Junto com os contrapesos, o Estado romano tomou para si a distribuição das terras, legislou sobre as liberdades, criou associações profissionais e religiosas, interveio no comércio e no artesanato. Não tomou para si o comércio, mas legislou sobre sua possibilidade, seus meios e quem poderia comerciar. Estatui as desigualdades e as possibilidades de mobilidade social dos desiguais, principalmente, e estendeu a cidadania romana aos povos dominados e a escravos que conseguissem sua liberdade. Dessa forma criou outros mecanismos de aceitação das desigualdades, a mobilidade social e a competição, introduzindo a primeira noção social e geral de mérito.

Já no final do Império Ocidental, o regime de *príncipes* ou dos *militares* contribuiu para a prevalência de formas de escravização, instituiu formas de semi-servidão com a obrigação dos camponeses e trabalhadores de permanecer na terra, deu poderes de magistraturas a grandes fazendeiros no campo ou para seus representantes, estabelecendo assim a dominação a partir da força militar local e imperial. Esta forma local de poder político aliada ao poder econômico que já detinham os grandes proprietários, inclusive o eclesiástico, contribuiu para a solução dada à transição para o regime feudal frente ao desmoronamento do Império Ocidental, quando os grandes proprietários submeteram os pequenos proprietários e os pobres à sua proteção, sob contratos de servidão.

A importância das estruturas romanas e de sua concepção universalizante define, inclusive, a postura do cristianismo que, ao largo da duplicidade entre pessoa e cidadão romano universal, construirá outra duplicidade, também universal, entre a pessoa natural e o cidadão da cidade celeste, os filhos de Deus. Nesse sentido abordamos os modos como os cristãos tiraram Deus da exclusividade judaica e o transformam em Deus de todos, num Deus universal, logo, tornaram todas as pessoas filhas de Deus.

A pessoa natural, entretanto, expulsa do paraíso por ter ignorado as leis divinas é entendida como naturalmente pecadora. Os pecadores devem converter-se. Ou seja, a pessoa como é, a pessoa natural, devia transformar-se pela conversão não em cidadão romano universal, mas em filho de Deus convertido, pois todos, em princípio, são filhos de Deus. A conversão dar-se-ia pelo livre arbítrio, diferente da imposição romana de cidadania e de obediência obrigatória às leis da cidade.

O Deus cristão substitui Roma e os deuses romanos como fontes da verdade e diferentemente da expressão imperativa do poder romano cabia aos filhos de Deus escolherem seu caminho para a salvação, convertendo-se ou não ao novo testamento, ao cristianismo que, por ser novo, tinha na conversão através do conhecimento do novo evangelho a possibilidade de

deixar para trás a pessoa natural para transformar-se nessa nova pessoa espiritual, obediente a Deus por opção, porque tinha a opção de não se converter e ir ao juízo final para ser julgado pelos seus atos terrenos. O cristianismo e os cristãos convertidos atuavam como um exército disciplinado a disseminar a palavra de Deus e sua escatologia. Convertido, cada cristão se transformava em espírito, em parte do sagrado, em voz obediente dos comandos divinos na terra, enquanto não chega o juízo final.

A transformação da pessoa natural em espírito é contraditória inicialmente com a verdade romana universal, criando choques entre o politeísmo romano, a fonte da verdade romana, e a fonte da verdade cristã. Não é sem importância para Roma e para a cidadania romana -que vai se perder em seguida- a luta entre politeístas e cristãos e suas consequências, quando o cristianismo é incorporado nos sistemas de poder e sociabilidades romanas.

Desta intersecção entre o poder romano e o poder divino desenvolve-se o poder pastoral e os procedimentos de revelação da verdade. O poder pastoral tem como finalidade a conduta da pessoa e a salvação da pessoa singular. Ele é voltado para todas as pessoas, mas cuida de cada uma de forma pessoalizada. A função do pastor é salvar o rebanho e cada uma de suas ovelhas singularmente, ainda que tenha de dar a vida para fazê-lo. Tentamos mostrar como se organiza o poder pastoral e suas características, como também sua intersecção com o poder do Estado, como uma das fontes das tecnologias de domínio durante o período feudal, no Estado absolutista e sua transição para o Estado moderno.

Nos Capítulos 5 e 6 o foco incide nas inovações teóricas e científicas, pois com as inflexões promovidas no século XVI, a Monarquia Absoluta e os Estados Nacionais causaram mudanças significativas, principalmente a partir e entre os séculos XVII e XVIII, apesar da crescente burocratização da administração do Estado e dos principados.

Esse quadro de desenvolvimento econômico e social das cidades e do mercado de trocas entre os séculos XV e XVIII, seja interno, seja externo, produz outras inflexões do pensamento e das práticas sociais, surgindo novos questionamentos teóricos, filosóficos e políticos sobre as liberdades individuais, deslocadas da religiosidade, do livre arbítrio, para o campo do livre mercado, para a crítica à monarquia absoluta e para a ciência, quer dizer, para o fundamento da verdade. Expressões teóricas como as produzidas por Erasmo de Roterdão, Maquiavel, Montaigne, Étienne de La Boétie, Francis Bacon, Copérnico, Giordano Bruno, Newton, Kepler, Descartes, Galileu, bem como Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, William Godwin e Adam Smith, entre outros, mostram um pouco a contínua crítica e o fértil interesse científico até à Revolução francesa.

Três questões parecem surgir a partir do século XVI. A primeira é a expressão dos interesses no desenvolvimento científico pela via dos mecanismos de bloqueio e de escolha dos tipos de tecnologias a recusar ou a incentivar, a depender dos interesses dos polos proprietários. As tecnologias são escolhidas. Elas não nascem neutras e nem neutras se mantém; no entanto e apesar disso, trazem as contradições inerentes às desigualdades sociais e econômicas em seu bojo. A segunda diz respeito à divisão na hierarquia econômica da produção e do controle do processo de trabalho, das tecnologias de produção, do acesso ao comércio e da luta contra a economia de subsistência, implicando todas essas questões no nascimento das fábricas, depois das máquinas e, principalmente, da expropriação do conhecimento e planejamento de trabalho pela burguesia; a terceira é relativa à transformação do camponês e dos pobres da cidade em trabalhadores e consumidores do resultado de seus próprios trabalhos alienados pelo patrão e, por conseguinte, vem a transformação da vida das pessoas com a introdução do relógio, como marcador do tempo de produção, da vigilância, retirando a autonomia das pessoas sobre o uso do tempo.

A introdução das máquinas a vapor no século XVII, das fábricas e da subordinação hierárquica relega a liberdade de produção doméstica no mercado ao ostracismo, quer dizer, a possibilidade de os próprios trabalhadores deterem os meios de produção em suas mãos, normalizando, pela via da absoluta dependência, a prática da subordinação pessoal e doméstica aos novos donos dos meios de produção. Através da introdução das máquinas acionadas por vapor, da apropriação do tempo e da divisão social do trabalho, como também da divisão de trabalho interna à fábrica, expropria-se o conhecimento da totalidade produtiva, divide-se a produção de mercadorias em parcelas separadas, quer dizer, não pareceu bastar expropriar os meios de produção, a burguesia vê a necessidade de expropriar o conhecimento e planejamento produtivo aos trabalhadores e impedir acesso às máquinas e matérias-primas, aos instrumentos de produção e, principalmente, ao conhecimento da produção. Com a revolução industrial o trabalhador, além de alienar a sua força de trabalho, perde a capacidade pessoal de produção doméstica, de autonomia pela produção para subsistência.

Procurarei demonstrar como o industrialismo e o Estado moderno implicaram a invenção de mecanismos de condutas, de práticas de subordinação econômicas e políticas (interdições e filtros sociais) e possibilitaram a aceitação da democracia representativa, expressão política do domínio das hierarquias burguesas, gestados desde a revolução puritana inglesa ou guerra civil inglesa (1641-1652), cujas expressões matriciais finais são as Revoluções americana de 1776 e, principalmente, a francesa de 1789, respetivamente.

O sistema de hierarquias de organização coletiva não é novo, remonta à Grécia e à Roma antigas, porém, com o Estado moderno e com o regime democrático representativo, ele se espalha em todas as direções, inclusive nas organizações de associação de produtores ou trabalhadores. Procurei identificar nessas formas organizativas os conceitos burgueses de hierarquia e representação, bem como a disseminação dos filtros sociais, através de regras de confinamento das divergências internalizadas na organização e, por conseguinte, a deslegitimação das diferenças individuais e de grupos minoritários que perdem o direito de expressão e de ação públicas, invalidadas socialmente.

Assim como o Estado, à organização era concedida uma só voz válida socialmente e acessível ao público externo. A convalidação dessa voz única se daria através de meios de disputas, regrados de tal forma que comprometessem moral e socialmente a obediência e a adequação de todos à voz coletiva, voz essa definida através dessas regras aceitas de antemão, como condição de pertencimento. A voz que se expressava, entretanto, era organizada hierarquicamente. Nem sequer a maioria poderia expressar-se, um por um, realmente. As direções das organizações ficam a cargo de grupos ainda mais restritos, verdadeiro poder executivo dominante e voz da organização que expressa e comunica a posição da maioria com suas próprias palavras, produzindo clivagens políticas na voz que representa, como expressão de seus interesses.

Depois de analisar as tecnologias de dominação que se espalham inclusive pelas organizações dos setores resistentes ao capital, é importante averiguar as consequências pessoais e sociais que deram lugar às crises e às ruturas, quase sempre contornadas pela punição, adequação, expulsão e criação de outros grupos que se organizam da mesma forma, o que é analisado nos capítulos 5 e 6.

Com as novas tecnologias de comunicação surgem, ainda de forma muito restrita, outras articulações e comunicação individual de interesses: o telefone, o telegrama, que são inferiores no nível de comunicação ágil e massiva ao rádio, à televisão, aos jornais, ao cinema e às tecnologias de produção e reprodução como o *tape record*, as fitas cassetes de gravação e filmadoras. Implicam a maioria de tais tecnologias um alto grau de investimento, que aos pobres e trabalhadores é defeso pela posição económica e política subordinada e desqualificada na hierarquia da produção e do poder. Ainda assim, mesmo com alcance restrito, acusou bastante prejuízo para as indústrias fonográficas, o que levou a indústria a uma corrida pela criminalização de cópias não autorizadas, identificadas como "piratas".

Com a criação da primeira rede que liga comunicativamente um computador a outro, a ARPANET, surgiram os canais de comunicação em rede que passam a conectar pessoas, de forma ainda limitada, comparado aos dias contemporâneos. Foram os *softwares* como o ICQ, comunicação pessoa a pessoa como o telefone, só que incluía textos imagens etc., e o mIRC, comunicação pessoa a pessoa e em grupo de pessoas via Chat em Rede que deram a dimensão transformativa das novas tecnologias de comunicação. Ambos foram precursores do desenvolvimento da comunicação virtual e evoluíram para o Messenger, Skype, WhatsApp, Telegram etc. Com a tecnologia Web ou World Wide Web (www) e a linguagem http, desenvolvidos pela equipe de Berners-Lee, criam-se os primeiros sites. O primeiro blog é criado em 1994. A partir dos anos 2000 surgem as redes sociais.

Todas estas tecnologias trazem o ambiente e as condições para o ressurgimento da pessoa singular na esfera pública e inicia a quebra da hierarquia e do confinamento social da expressão pessoal e de grupos minoritários, gerida pelas organizações associativas coletivas tradicionais e possibilita o surgimento de questionamentos à forma institucional das organizações hierárquicas, inclusive sindicais, e a ampliação da liberdade de expressão pessoal.

Aos poucos, nos anos dois mil, os meios digitais vão se tornando um canal importante de manifestação das vozes antes filtradas pelas organizações, sejam as comunicativas tradicionais como redes de rádios, de televisões, que possuem o monopólio da verdade, seja a da ciência ou a das empresas de distribuição de arte como música, cinema, informação, documentários, livros, notícias. Nisso teriam importâncias fundamentais as criações das principais extensões de arquivos usados para compartilhamento na rede Web: MP3, JPEG, Mov, Zip (compactação) e pdf.

Desde o início dos novos sistemas computacionais comunicativos há ao menos dois grupos diametralmente opostos em luta. O polo empresarial/proprietário (DEC, Apple, Microsoft, IBM etc.) e o polo do acesso livre. A extensão de arquivos criados pelos adeptos do acesso livre tinha como objetivo popularizar o uso, bem como possibilitar a transformação de arquivos analíticos em arquivos digitais e a compactação do tamanho do arquivo para facilitar o compartilhamento pessoal, quer dizer, de pessoa a pessoa (p2p).

Com isso, sem fazê-lo juridicamente, quebram-se as patentes em busca da livre distribuição e compartilhamento de conteúdos - de música, livros, projetos, imagens, vídeo e som entre as pessoas -, fugindo-se do controle jurídico mercadológico. Contra o bem proprietário privado mercadológico protegido pela patente privada exclusiva, ergue-se o bem comunitário de livre distribuição, protegido depois pela patente pública contra seu uso

comercial, elaborados pela equipe de Richard Stallman; contra o direito autoral, o *copyright*, que protegia o interesse das empresas em manter os sistemas operacionais e os *softwares* proprietários fechados ao conhecimento e à modificação pública, ergue-se o direito de uso de sistema aberto, de livre distribuição e de livre modificação, o *copyleft*.

As histórias das tecnologias têm impacto nas relações dos indivíduos, mas também na relação e modo de produção capitalista e, portanto, também na sociedade e na gestão do Estado, seu representante político. Discutimos o carácter contraditório do sistema proprietário das tecnologias que, no campo da produção capitalista, tende a diminuir o preço das mercadorias com a diminuição do tempo socialmente gasto para sua produção e que, contraditoriamente, eleva a extração da mais-valia, quer dizer, com uma quantidade menor de trabalho, se produz mais mercadorias. E, logo, aumenta o tempo de trabalho produtivo sem remuneração, açambarcado e apropriado pelo capitalista.

Por fim, procuramos analisar os impactos da presença da pessoa singular, "livre das coerções sociais diretas" na comunicação pessoal e social tecnológica, sem que tenha de representar o papel de cidadão ou de pessoa moral que se expressa socialmente, podendo esconder-se por detrás de avatares. Enxergam-se logo duas consequências, de um lado cresce a partilha das ideias de liberdade, do outro, os questionamentos das informações filtradas pelo Estado e pelo mercado, da verdade produzida pela ciência.

Seguidamente cria-se a movimentação social 'espontânea', desligada dos meios coletivos reguladores e mediadores da voz individual transformada na unicidade da voz coletiva, questionam-se as instituições hierárquicas, criam-se fórmulas de distribuição alternativas ao mercado de livros, revista, música, filmes (p2p, torrent, pdf, streaming, popcorn, Stremio); canais de informação de notícias pessoais (por exemplo, os bloggers, os youtubers etc.); constroem-se canais midiáticos alternativos (jornais, televisões, rádios, jornais, portais, grupos, chats, blogs, podcast, lives, reuniões, palestras, e de debates fora dos meios de comunicação tradicionais apropriados por grandes empresas (Rádios, TVs, Imprensa escrita, editoriais etc.).

As redes sociais passam a conectar pessoa a pessoa numa rede pública de afinidade pessoal que é ao mesmo tempo local e global (Facebook, Instagram, Twitter) e surgem os mecanismos de buscas que se transformaram em grandes empresas tecnológicas (Cadê, Google, Yahoo,) e redes alternativas com menor força de distribuição *online*, que permitem às pessoas partilhar, conhecer e buscar informações e dados de que necessitam.

Contraditoriamente, permitem também a produção de algoritmos capazes de mapear, organizar e manipular ao serviço dos interesses de grandes conglomerados capitalistas e dos

Estados informações pessoais sobre interesses, interações, localizações, contatos, enfim, vigiar cada um e a todos por meio das buscas e interações que cada um faz, sem que se saiba efetivamente quais as informações e quais os usos que delas farão. Nesse sentido, e até mesmo para o Estado que quer garantir a diferença entre a esfera pública e a esfera privada, a fim de evitar que qualquer um possa interferir na soberania dos comandos hierárquicos, a invasão da esfera privada, da intimidade individual, é fundamental para a estratégia de conservação do domínio e para a manutenção e o estímulo do consumo capitalista.

À guisa das considerações finais, apresentarei uma síntese histórica dos dispositivos de segurança e mecanismos de disciplinamento, incluindo as interdições e filtros sociais e as indicações de suas possíveis futuras consequências, já presentes em germe no mundo contemporâneo, a depender das ações pessoais e sociais que acionam essa ou aquela tendência, quer dizer, dependentes do nível de articulação estratégica e da luta entre os de baixo e os de cima, a prenunciar graves mudanças na vida econômica, nas sociabilidades, nas pessoas e nas suas ações.

CAPÍTULO 1 - PREMISSAS E PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

1.1. Introdução metodológica nas transformações do Eu

A forma como vemos a pessoa define como a analisamos. Se a relação social é imanente ao ser ou se é a sociabilidade impermanente; ou se o ser, o Eu, a pessoa, são determinados ou condicionados já em sua noção de si, ou se essas determinações e esses condicionamentos são modificados, transformados pela própria ação exteriorizada e, assim, seriam condicionamentos e determinações flexíveis ou dependentes da interação da pessoa com o meio, enfim, se o ser é social por determinação natural ou se sua sociabilidade é dependente, e isto quer dizer que se torna social apenas e na medida em que partilha com outros uma relação grupal e social permanente ou se todas as coisas acontecem ao mesmo tempo, tais noções interferem na ideia ou no conceito de ação e de natureza da vida humana, portanto, na análise sociológica dos mecanismos e filtros sociais, tido como impostos por determinadas condições da existência.

São tantos e tão complexos, multicausais, multifacetados e multiprocedimentais os motivos das transformações do Eu, das ações e das ações sociais, a indicarem determinações e condicionamentos diretos e laterais, econômicos e sociais, políticos e ideológicos, subjetivos e objetivos que, ao longo dos estudos, vi-me obrigado a refazer, a partir de uma perspectiva individual e transindividual, o percurso de construção do Eu desde os primeiros momentos da vida na natureza, em que o Eu se percebeu, se conheceu e se elaborou como existente entre outros. E como, ao deparar-se com o mundo, percebe-se como exterior a si e tem de si e do mundo externo um conhecimento sensível.

Tal leitura não foi apenas porque desde os primórdios humanos trazemos a herança genética e social, mas também porque as formas primevas de elaboração das relações e das relações sociais definiriam, condicionariam e influenciariam na formação, no agir e refletir posteriores, como passados vivos, que, de certa forma, ainda são questões contemporâneas.

Se nossos percursos têm a ver com nossa capacidade de transformar o meio e a própria vida, também nossos problemas e questões têm relação com as opções que fizemos ao longo dessa estrada, não estando livres de contradições e antagonismos. Na medida em que as opções abraçadas, individuais e coletivas são atravessadas por relações de domínio, não podem estar livres (nem totalmente condicionadas) de contradições e antagonismos, não apenas relativamente ao meio que o circunda, mas com cada um individualmente e com seus semelhantes.

Se nossas opções nunca são totalmente livres porque condicionadas pelo mundo natural, ainda assim sempre existem opções (se bem que quaisquer opções sejam naturalmente condicionadas), não sendo as escolhas totalmente obrigatórias, ou melhor, compulsórias, e nem totalmente aleatórias ou livres sendo o mundo transformador de nós mesmos e transformado por nossa presença (e trabalho) plena de oposição e de interferência, dentro de um vasto campo de escolhas dadas ou derivadas da natureza (que são independentes da capacidade da percepção que avalia/analisa/julga/define o fenômeno da existência fora de si mesmo) ou da interferência promovida pela escolha aplicada, ou pelo acaso, ou pelo aleatório, chamados de *Clinâmen*⁷ por Epicuro (2012).

Mesmo aquilo que aparece aos humanos como determinação traz sempre um leque de possibilidades para a satisfação e ou desviação das necessidades, superando-as efetivamente ou produzindo a possibilidade de sua superação futura.

Na história humana ou, mais propriamente, na escrita e na interpretação da história humana, guardadas as diferenças locais, enredadas por seu próprio tempo de maturação social, todas as ações, condutas, reações descritas, têm relação com todas as outras condutas, relações, ações de aceitação ou oposição passadas, e são formadas na base de acontecimentos relacionais e existenciais, ou interações, por meio de dois sentidos, como nos ensina Simmel,

Em primeiro lugar, pela contiguidade de indivíduos que agem uns sobre os outros; assim, o que é produzido em cada um não pode ser somente explicado a partir de si mesmo. Em segundo lugar, por meio da sucessão das gerações, cujas heranças e tradições se misturam indissociavelmente com as características próprias do indivíduo, e agem de modo tal que o ser humano social não é somente descendente, mas sobretudo herdeiro (Simmel: 2006: 21).

⁷ Marx ao considerar o *Clinâmen* epicúreo evita falar em aleatoriedade ou azar (e mesmo usar a palavra *Clinâmen*, em sua tese de doutorado), mas suas formulações sobre a desviação dos átomos da queda em linha reta e a extensão dada por Epicuro ao conceito é genial: “La desviación epicúrea de los átomos ha modificado también toda la estructura interna del mundo de los átomos, mientras se hace valer la determinación de la forma y se realiza la contradicción que yace en el concepto de átomo. Epicuro fue, por tanto, el primero en comprender, aunque todavía de manera sensible, la esencia del rechazo, en tanto que Demócrito sólo ha conocido su existencia material. Así hallamos formas más concretas del rechazo empleadas por Epicuro: en materia política, el contrato, y en la social, la amistad, que él ha exaltado como lo supremo {Marx, 1971 p.35}. ”Se *clinâmen* é o acaso”, nos diz Bastos, “então, o desvio da repetição é a diferença. Um paradoxo: o que desorganiza produz, em contrapartida, uma reorganização. O *clinâmen* produz uma desorganização da anterioridade em prol da reorganização da posteridade. Por isso o tempo é tão importante em Epicuro. Para Demócrito, por outro lado, segundo Marx, “o tempo não tem importância alguma e não é necessário no seu sistema. Quando este autor explica o tempo, é para o suprimir” (Bastos, 2017: p. 84). “Para Marx”, continua Bastos, “Epicuro representa a ciência natural da consciência de si. Com todas as suas contradições, diz, é em si mesma, sob a forma da singularidade abstrata, um princípio absoluto desenvolvido e elaborado até a última consequência, que é a dissolução desse atomismo e a sua oposição ao universal” (Ibid., p.85).

As opções e as relações podem ser condicionadas ou associadas a uma variedade de fatores ambientais e humanos e ainda assim haver muitas opções para que o(a) humano(a) escolha uma dentre elas, segundo o interesse dominante sob as condições existentes e assim produza formas de superar as condições dadas. Todas, porém, condicionadas pelo meio, em que se está e pelas anteriores opções selecionadas e herdadas, visto que tais opções e interações reconfiguram o meio existente e a própria existência, até que haja a descontinuidade e as rupturas com o passado, também já presentes em germe ou explicitamente como conflito entre as opções relacionais nos acontecimentos preliminares, e que modificam as próprias condições necessárias, quer dizer, as condições de desvios a implicar fuga das condicionalidades que, embora não possam ser previstas exatamente, podem ser concebidas como princípios inerentes à autodeterminação.

Significa que abordo o passado não como uma necessidade inexorável – devia ser assim porque foi assim-, mas como uma possibilidade entre outras, cujas escolhas foram determinadas pelos interesses colocados em jogo pelos humanos existentes no acontecer da vida natural e social. O que me conduziu a uma reflexão sobre essas tais condições foi a premência de uma revisão própria de parte do passado humano, a iniciar pela horda, pelo matriarcado e pelo patriarcado até chegar ao patriarcado proprietário capitalista.

A história é a imersão no passado realizada pelo pesquisador que dela é partícipe e não pode se distanciar completamente. Esse foi o *leitmotiv* da minha opção pelo estudo das relações de poder, de forma compromissada ao serviço das mudanças sociais, cujas análises remetem às diferenças concretas entre pessoas e tipos de sociedades que imaginamos e pensamos ser possível perceber, analisar, elaborar, criar e transformar na construção de condições sociais de igualdade social, sem submissão a poderes naturais, sociais e à exploração econômica e social do “homem pelo homem”.

A partir do sentido exposto, vi-me na necessidade de explicar algumas premissas em torno da relação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido ou a conhecer, relação essa que pode variar entre uma visão fixista do sujeito ou mutável, apresentando-se como tabula rasa (Locke, 1959 [1689]) ou como condicionado e determinado pela sociedade, nomeadamente a consciência coletiva (Durkheim, 2007)⁸.

⁸ “Quando exerço minhas tarefas de irmão, esposo ou cidadão, quando realizo compromissos que assumi, cumprio deveres que estão definidos fora de mim e de meus atos, no direito e nos costumes. Ainda que eles estejam de acordo com meus sentimentos e eu os sinta interiormente na realidade, esta não deixa de ser objetiva; pois não fui eu que os concebi, mas os recebi por meio da educação. Quantas vezes, aliás, chegamos mesmo a ignorar os detalhes das obrigações que nos incumbem, e, para conhecê-los, temos de consultar o Código e seus intérpretes autorizados! Da mesma forma, as crenças e as práticas da vida religiosa, os fiéis, ao nascer, as encontram prontas; se elas já existiam antes deles, isso

Talvez fosse desnecessário o debate sobre tais forças que impulsionam os as transformações do Eu e dos movimentos em geral se o objeto da discussão não fosse o Eu, à medida que não há muita divergência, no campo social, quanto ao conceito, em geral, de “movimento” e que os movimentos, enquanto derivação de forças aplicadas que agem sobre as coisas, que são por si sós causas de mudanças das e nas coisas e nos entes no tempo e espaço. Em razão dessa diferenciação entre a continuidade linear e a descontinuidade acidental (*Clinâmen*), a transformação aqui não é mera passagem, tal como uma mudança ‘natural’ ou ‘artificial’ produzida no tempo e no espaço. Amplio o entendimento ou clarifico o uso que deles faço, -de mudança para transformação-, para perceber o rumo do movimento em direção à outra qualidade na(s) propriedade(s) da(s) coisa(s) em geral que a(s) identifica(m) como coisa própria e singular transformada.

Vê-se, pois, que a transformação em si também importa mudança necessariamente sucessiva, própria, mas com ponto de descontinuidade, movimento de um antes para um depois; porém, não como um depois que continua o mesmo simplesmente. Importa ainda mais compreender tais transformações e mudanças no Eu, ou na consciência em si e de si, como se vê e age, ou seja, como produz sua relação com o outro nas condições materiais em que as negações ou afirmações do outro são produzidas no processo de experimentação das existências que, enquanto ação interrelacional, muda e transforma o outro e, assim, muda e transforma a si próprio.

Se nada é o mesmo pela força do movimento natural e histórico, a transformação, como mudança substancial e qualitativa, pode ser considerada a partir das mudanças em suas propriedades. Sabemos que a polis Atenas, embora seja Atenas ainda hoje, a mesma conhecida antes pelo mesmo nome, não é mais cidade-estado. O Estado Imperial Romano ou os Estados Nações existentes na Europa até 1789 não são semelhantes em suas propriedades ao Estado Constitucional moderno posterior à revolução francesa. Tais movimentações implicaram mudanças qualitativas das propriedades identificadoras do Estado, ontem e hoje, embora possamos nominá-los a todos de Estados, atemporalmente, precisamos de um predicativo diferenciador marcador da descontinuidade.

significa que existem fora deles. O sistema de signos de que me sirvo para expressar meu pensamento, o sistema monetário que emprego para pagar minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo em minhas relações comerciais, as práticas adotadas em minha profissão etc. Funcionam independentemente do uso que faço deles. Tornando, um após o outro, todos os membros que compõem uma sociedade, as conclusões anteriores poderão ser repetidas a propósito de cada um. Eis aí, portanto, maneiras de agir, pensar e sentir que apresentam essa notável propriedade de existir fora da consciência individual. Esses tipos de conduta ou de pensamento não são apenas exteriores ao indivíduo, mas também dotados de um poder imperativo e coercitivo em virtude do qual se impõem a ele, quer queira, quer não” (Durkheim, 2007:15).

Igualmente, o processo histórico modificou o conceito particular de trabalho como produção ou exteriorização de si no mundo concreto para torná-lo trabalho alienado estranho a si próprio; e o trabalho alienado sofreu e sofre forte pressão das categorias tecnológicas de produção, que mudam suas propriedades identificadoras.

O trabalho primitivo, em geral, tinha como fim o produto total e concreto do bem, produzido como exteriorização de si, como relação de si com a natureza e com os outros pela força de trabalho aplicada a elementos da natureza sem que isso significasse um estranhamento interessado (Marx, 2008). Esse processo de modificação da natureza em produto pela força de trabalho, chamamos de transformação: quer dizer, há transformações em que o estado e a forma da coisa são modificados completamente, como no processo de intervenção na natureza pelo trabalho do homem, quando um pedaço de árvore e uma pedra, justapostos, combinados e de uma forma tal modificados, são transformados, por exemplo, em um machado, uma estaca, uma arma.

O trabalho como processo natural de exteriorização sofreu modificações com o açambarcamento dos instrumentos de produção aos produtores realizado pela burguesia causando a fissura entre produtor e produto, nesses termos: a força de trabalho aplicada não produz mais a totalidade da produção, não vislumbra mais o produtor o produto que realiza e o faz agora como elemento estranho a si, como mercadoria, e nesse sentido há uma ‘transformação’ da força de trabalho aplicada para uma força de trabalho aplicada alienada, do trabalho como exteriorização de si para trabalho exteriorizado alienado, e, como consequência, o produto expressava a exteriorização da satisfação da necessidade (Marx, 1985), de dom e dádiva, se transforma em mercadoria, em valor cuja relação de produção e troca difere totalmente do produto de uso desinteressado e não alienado.

Compreendo que esse processo ou movimento do produto para mercadoria tem sido chamado de “mudança” ou transformação, usados como sinônimos, porém a palavra mudança não traz em si expressão de qualidade. Daí que ao me referir a uma mudança qualitativa, chamarei de “transformação”, como expressão da mudança na qualidade de alguma coisa. Qualidade aqui são os predicativos que definem mudança no conjunto ou em uma das suas propriedades a implicar diferença fundamental entre o “ser”, “coisa” ou “ente” anterior e o posterior a tal tipo de mudança. Nesse sentido a transformação é a negação da coisa anterior, sua descontinuidade, ruptura, ao mesmo tempo que a afirma como *sendo* coisa mutável.

Há então uma interdição do trabalho natural ou não alienado do humano e do acesso ao produto de seu próprio trabalho, transformado em mercadoria. Essa interdição dar-se-á na construção da propriedade privada dos meios de produção, na alienação da força de trabalho e na apropriação do produto do trabalho e, nesse sentido, uma interdição ao uso comum e próprio das coisas na e da natureza. Tal é nossa diferenciação entre os conceitos de mudança e transformação. Porém, as transformações podem ser causadas natural ou socialmente e entre elas estão as que são derivações e consequências das relações de poder, aqui estudadas pela via do método anarqueológico.

1.2. Anarqueologia: método de pesquisa das relações de poder em Sociologia

Este estudo se centra nas tecnologias de poder utilizando-se do método anarqueológico. Para além de uma clarificação sobre o uso do método “anarqueológico”, apenas esboçado em seus termos, porém praticado profundamente por Michel Foucault (2009), o objetivo é procurar os pressupostos sociológicos, com suas ligações filosóficas, para analisar a construção das bases sobre as quais se erguem as relações de poder nas sociabilidades e nas governamentalidades, termo foucaultiano, que "ele denomina como 'clássico' e 'moderno', mas também remete-se à antiguidade, para encontrar suas proveniências. Vemos, assim, desfilar as principais maquinarias de poder: a soberania, o poder disciplinar, o biopoder e as técnicas de governo da população" (Gallo, 2012) e como produzem, mudam e transformam determinadas relações de subjetivações para construir os sujeitos, isto é, "não se resume a uma condução das condutas dos indivíduos, mas opera também na sua constituição psíquica, operando processos de subjetivação" (Carvalho e Gallo, 2020).

Como o poder se manifesta social e economicamente ao longo da história, importa indagar quais seus mecanismos, seus efeitos e como construiu a obediência. Este foi e é o objetivo deste estudo ao partir do pressuposto de que os dispositivos e mecanismos de poder transformaram as relações e ao fazê-lo condicionaram a compreensão que cada um tem de si e de sua ação ao construir relações com papéis determinados e subalternos, dependentes, e, ao inventar-se um conjunto de tecnologias de poder para manter e estabelecer o domínio tornou as relações de poder práticas verdadeiras e necessárias, logo, de instâncias de manifestação e reprodução dos poderes.

As relações de poder são exercidas e se manifestam enquanto discurso e ato, afirmação e rejeição de condutas, estabelecimentos de estatutos de igualdade e inferioridades, construções

teóricas norteadoras da ação e da teoria e, portanto, manifestações da "verdade", seja comportamental, científica ou filosófica. As relações de poder têm duas características essenciais: i) a produção das "verdades" mágicas e ou das "verdades" morais, que não se abrem para contestação e, ii) a produção da verdade, enquanto construção científica e filosófica, considerando que todo poder estabelece verdades que faz circular, sobre as quais mantém, aprimora e estende sua rede de domínios, como também conecta a sua rede de influência a vários campos, onde o poder exercido seja necessário afirmar-se enquanto instância decisória de saber sobre as manifestações da vida.

Interessa, portanto, menos o porquê se aceita tais relações de poder e mais como se aceita, como se exercita, se organiza, se mantém e, principalmente, como e quais as bases que possibilitam a reprodução do poder nas relações entre os humanos.

O controle sobre a vida, a positivação de valor para viver, a vida que vale e a que não vale e as relações que permitem, facilitam, agenciam, definem a produção social da pessoa e do viver, seja enquanto população, relação abstrata com o sujeito ou como pessoa singular, quer dizer, como subjetivação singular ou como "consciência coletiva". De toda forma, como relação concreta e direta com a produção das condutas.

Antes, porém, o poder precisa definir a natureza do ser sobre o qual se exercita e garantir que a verdade sobre esse sujeito esteja em acordo com a subordinação que deseja: o ser subordinado deve ser eminentemente social. Considerá-lo gregário é fundamental como verdade, a fim de subordinar os interesses individuais. Portanto, deve-se desconsiderar que haja uma contradição essencial entre a pessoa natural singular e geral e a pessoal social.

Nesse sentido, a governamentalidade é composta de todas as manifestações do biopoder (poder sobre a vida do ser social e da pessoa natural) e sobre as verdades que permeiam os significados e as condutas pessoais e sociais: segurança, disciplina, ética, práticas, hábitos, reprodução das relações econômicas, de poder, e, porque não dizer, reposição das cosmologias e religiosidades, do mágico.

A busca por um método anarquista, quer dizer, cujo centro de análise seja as relações de poder, ou mais propriamente, a desnecessidade das relações de poder, implica pautar a investigação sobre as condições sobre as quais se erguem as obediências, as razões que as mantêm e como as relações de poder, embora desnecessárias, se estabelecem, são reproduzidas e quais seus efeitos. Estas, em linhas gerais, são as bases sobre as quais o método anarqueológico (anarquia + lógica) foi cunhado por Foucault em "O governo dos Vivos":

Trata-se, se vocês quiserem, de uma atitude teórico-prática concernindo com a não necessidade de todo poder; e para distinguir essa posição teórico-prática sobre a não necessidade do poder como princípio de inteligibilidade de um saber ele mesmo, melhor que empregar a palavra anarquia, anarquismo, que não conviria, eu gostaria de jogar com as palavras, porque o jogo de palavras não está muito em voga atualmente e porque ele provoca bastante problema. Sejam ainda um pouco à contracorrente e façamos um jogo de palavras: então eu diria que isso que vos proponho é um tipo de anarqueologia. Dito isso, fazendo um parêntese, se vocês quiserem ler um livro interessante de filosofia que acabou de aparecer, eu recomendo mais do que qualquer outro, ler o livro de Feyerabend sobre - ninguém o diz! - o problema “anarquismo e saber”: há nele qualquer coisa de interessante (FOUCAULT, 2009: s/p.).

O desenvolvimento do conhecimento e do saber não devem, se bem que possam estar vinculados ao custo da perda da liberdade individual e interindividual. A liberdade de pensamento e as práticas de condução e edificação de formas de conhecimento são diretamente proporcionais à humanidade desse conhecimento. Dessa forma todo conhecimento é relação saber-poder, isto é, além de parcial, subjetivo, também não é verdadeiro, mas uma probabilidade; ao constituir-se histórico, é uma história específica e selecionada -quase subjetiva, pessoal, vista sob um foco específico-, já que a totalidade da história é imponderável, inconcebível, assim como a desfiguração da pessoa numa sociedade de liberdade,

El intento de aumentar la libertad, de procurar una vida plena y gratificadora, y el correspondiente intento de descubrir los secretos de la naturaleza y del hombre implican, por tanto, el rechazo de criterios universales y de todas las tradiciones rígidas. (Ciertamente, también implican el rechazo de una gran parte de la ciencia contemporánea) (Feyerabend, 1977: 5).

A liberdade humana, no entanto, tem certos condicionamentos. Tais condicionamentos não estão vinculados às práticas científicas em si mesmas, embora nelas possa encontrar mais “embrolhos” (Weber, 1982 [1917]) do que condições de clarificação. Nesse sentido, a ciência “normal” (Kuhn, 2006) é apenas mais um dos projetos humanos de saber e de viver. É, sobretudo, um projeto político e social, como qualquer outro projeto humano, com a especificidade de intenção de domínio e de exclusão de outros projetos sociais de conhecimento,

Al igual que un perrillo amaestrado obedecerá a su amo sin importar lo confuso que él mismo esté, y sin importarle cuan urgente sea la necesidad de adoptar nuevos esquemas de conducta, del mismo modo un racionalista amaestrado será obediente a la imagen mental de su amo, se conformará a los criterios de argumentación que ha aprendido, se adherirá a esos criterios sin importar la confusión en la que se encuentre, y será completamente incapaz de darse cuenta de que aquello que él considera como la 'voz de la razón' no es sino un post-efecto causal del entrenamiento que ha recibido. Será muy inhábil para descubrir que la llamada de la razón, a la que sucumbe con tanta facilidad, no es otra cosa que una maniobra política (Feyerabend, 1977: 9).

A utilização de um método qualquer, inclusive os métodos admitidos formalmente como científicos, não são um mal e nem um bem em si mesmos. Podem ser consideravelmente importantes para a busca de saberes determinados e voltados a interesses específicos sobre a natureza e sobre a vida. Porém, sua universalização e sua adesão às formas jurídicas são, nesse projeto de ciência, o que priva o conhecimento da liberdade necessária para seu desenvolvimento.

Quando nos referimos às suas formas jurídicas incluímos as formas não positivadas de sanções, queremos dizer não apenas seus aspectos de legitimidade e penalidade, como também às sanções sociais ou burocráticas, a exemplo das implicadas num programa de pesquisa acadêmica determinado, como refere Becker sobre as sanções no campo científico: “Que tipo de sanções operam para fazer com que aqueles que usam tais técnicas o façam, e como estas sanções não são utilizadas quando as técnicas não são usadas? Como a ciência, supostamente uma operação autocorretiva, se organiza institucionalmente de tal forma que sistematicamente as correções não são feitas?” (Becker, 1999: 38).

Além das questões vinculadas ao procedimento, às formas como se estabelecem a busca da verdade verdadeira, através de inquéritos com provas e contraprovas, em busca de uma verdade que se esconde por entre os supostos escombros da natureza dos fenômenos e que devem não apenas ser descobertos e verificados, mas também provados através de uma relação metódica institucional de provas e contraprovas, de testemunho e de inquérito, cujas relações de poder que validam as provas e contraprovas, e que lhes dão legitimidade, são elas mesmas interessadas no estabelecimento de certas verdades e não de outras, e, assim, produzem uma

espécie de cerco à verdade provada para que não haja possibilidade alguma de questionamento sobre o seu estabelecimento.

Tal verificabilidade adere à ideia de que os testemunhos, os questionários e as documentações são, para além de complementares, confirmadores da veracidade de uma para com as outras, formando uma tautologia, cujas modalidades diversas mais se parecem com relações covalentes para estabilizar-se do que correferentes, que para ter êxito precisa universalizar-se, e não formas autônomas de combinação e análise dos mesmos fenômenos que se interconectam e são parciais, incompletas, inferências da vontade de poder sobre a realidade.

Quando dizemos universalização, significa ter algo como lei natural e universal, ou seja, atemporal, vinculada a uma ideia de verdade que é deslocada da historicidade e do tempo, que não tem uma seta temporal, isto é, considera o tempo como reversível ou estático, já que tais leis têm validade para o passado longínquo, para o presente ou para o futuro distante e, mais, que podem e devem ser aplicadas a qualquer situação no tempo e no espaço: povos, natureza, planeta etc. Mas, ao contrário,

De acuerdo con Hume, las teorías no pueden derivarse de los hechos. El requisito de aceptar sólo aquellas teorías que se sigan de los hechos nos deja sin ninguna teoría. De aquí que la ciencia, tal como la conocemos, sólo puede existir si abandonamos este requisito y revisamos nuestra metodología. De acuerdo con nuestros presentes resultados, casi ninguna teoría es consistente con los hechos. El requisito de aceptar sólo aquellas teorías que son consistentes con los hechos disponibles y aceptados nos deja también sin ninguna teoría (Repito: sin ninguna teoría, pues no existe ni una sola teoría que no tenga una dificultad o otra). De aquí que una ciencia, tal y como la conocemos, solo puede existir si abandonamos este requisito también y revisamos de nuevo nuestra metodología, admitiendo ahora la contra inducción además de aceptar hipótesis no fundadas. El método correcto no debe contener reglas que nos obliguen a elegir entre teorías sobre la base de la falsación. Por el contrario, las reglas de dicho método deben hacer posible elegir entre teorías que ya fueron contrastadas y resultaron falsadas (Feyerabend, 1977: 49).

Os sofistas gregos faziam quanto à oratória o mesmo procedimento retórico de cerco à verdade. Ou seja, recorriam, na exposição dos argumentos, a cercar, de todas as formas, as

verdades defendidas dos possíveis ataques que sua exposição receberia, se antecipando as possibilidades de ataques e estabelecimento de dúvidas quanto à verdade pronunciada ao atacar e negar, de antemão, e fechar os espaços para os questionamentos da verdade exposta, um pouco ao modo como Umberto Eco propõe que o dissertante ou doutorando se esquive, pela forma metódica, dos questionamentos que viriam¹.

O entender e analisar algo não tem nenhuma importância se não for coroado como uma verdade que tenha os efeitos desejados. Analisar ou pesquisar é, nesse sentido, menos importante do que o reconhecimento da verdade e dos efeitos contidos na pesquisa. Mas não uma verdade apenas como o reconhecimento de um fato sensível, mas uma verdade no sentido do poder e da repercussão dos efeitos que traz.

Os argumentos metodológicos visam cobrir todas as brechas de questionamentos, mesmo quando o que estamos selando não seja exatamente uma verdade: não basta que se acredite nela, não apenas que tenha o estatuto de verdade, mas que produza os efeitos desejados. Dessa forma, me parece que as resistências não podem dar-se no mesmo campo das verdades e do poder, mas ao contrário. A verdade e as formas jurídicas da verdade só podem ser estabelecidas a partir de relações de poder. Poder e verdade ou poder e saber se conectam aqui de forma quase indissolúvel, contudo com formas relativamente autônomas.

Não se trata de negar validade a esse modo de construção de saber para colocar outro válido em seu lugar de poder e de verdade, mas de opor a esse projeto de saber universal, outro, que parte de outra concepção da natureza do saber-poder, ou seja, a natureza anárquica do empreendimento científico.

Se há múltiplas causas e múltiplos efeitos que se conectam e intercambiam, a imposição de um método ou de uma verdade nos afasta da possibilidade de entender mais extensivamente os aspectos da natureza e das sociabilidades possíveis de analisar, na medida em que haja a inexequibilidade de cercar todos os aspectos formadores e, mesmo que houvesse essa possibilidade, as condições subjetivas já são por si mesmas limitadoras ou definidoras da inacessibilidade da verdade. Tal é que o entendimento em si não pode ser uma verdade, porque a verdade se colocaria como unívoca, logo, contra a liberdade interpretativa real, isto é, dar-se aos eventos um significado exclusivo e absoluto, seria, então, a busca e o estabelecimento da verdade universal. Mesmo se supondo que a verdade exista, e existindo só pode ser única, não nos seria possível cobrir todas as múltiplas causas e todos os múltiplos efeitos que a definem.

Ainda que as probabilidades configurassem uma ideia de linearidade e determinismo estatístico, caso se as considere como uma certeza provável, seriam apenas probabilidades e

nada mais. Isso porque, e Epicuro já nos tinha ensinado, o determinismo natural é de tão múltiplas causas que chega a ser indeterminável, pois convive com o caos, a incerteza, na medida em que o *Clinânen*, o evento, o acontecimento, o aleatório, ou seja, aquilo que é inusitado e não pode ser determinado, muda não apenas a situação normal real, mas toda a probabilidade futura, colocando, assim, mesmo no meio natural, o problema da historicidade a partir dos eventos, ou se se quiser, a irreversibilidade do tempo (Prigogine, 2002) no fato de agora, que reaparece nos futuros eventos, a implicar mudanças das leis gerais (que se tornam leis históricas e não universais) que regem um fenômeno natural ou social e pode impor outra característica, muitas vezes, absolutamente oposta e imprevisível frente a realidade material conhecida e prognosticada.

Foucault pouco se manifesta na elaboração do método anarqueológico sobre a questão da natureza, ou seja, sobre o materialismo fundado na natureza, que aqui é fundamento. Não se trata, evidentemente, de discutir o natural segundo os domínios da biologia, ou da física, ou da química e assim por diante, que implica aceitar uma grade de conceitos e determinações científicas *ad hoc*. Muito menos tratamos aqui da natureza humana, como a procurar definir uma hierarquia, uma sistematização entre as naturezas das vidas existentes ou diferenciar identidades.

Se trata aqui de ter um referencial de realidade a implicar a existência do natural, do mundo natural, logo, da pessoa natural, ou seja, do mundo material que implica todo conjunto cosmológico, mais detidamente, o mundo, o planeta em que vivemos e todas as questões que esse mundo nos coloca, como pessoas presentes e dependentes dele, seja do ponto de vista das restrições ou das possibilidades.

Deve-se também considerar que ao rejeitar as leis universais e conceber que, mesmo na natureza natural, há o aleatório, a mudança, o acontecimento, está-se considerando menos a ciência da natureza e mais a filosofia da natureza, ou seja, começa-se a partir de uma cosmologia onde a natureza (ou a realidade natural) é o lugar onde existimos, vivemos e morremos, atuamos e sentimos e que nada pode, para além das possibilidades naturais, ser colocado à nossa disposição, e, concomitantemente, inferir essa mesma validade conceitual na realidade pessoal e social ao considerar um conjunto de significados herdados e inventados a partir de certos interesses prevalentes e, em tudo considerar, além disso, uma certa permanência que permite uma identificação naquilo que muda em nós e na realidade em que interferimos.

Nesse sentido rejeita-se uma ideia de natureza humana distinta da própria natureza, ao contrário, é preciso colocar os *homines sapiente* como consequência de todo o conjunto existente da realidade natural. Dessa forma, queremos fugir das classificações e do esquematismo

científico relativos ao que nomearei de senso comum científico, produzido por uma racionalidade historicamente aceita e que circula a partir do discurso de poder-saber que rege, ainda em nossos dias, nossa suposta ideia de Razão diferencial, ou seja, acima da natureza, do tempo e dos outros seres e coisas existentes, nos colocando como sujeitos e sujeitados ao mesmo tempo, ou como acovardados e preguiçosos, por não usarmos as potencialidades racionais colocadas à nossa disposição pela natureza (Foucault, 2010) ou como se a natureza e todas as coisas nelas estivessem destinadas a nos servir como seres sociais e superiores que seríamos.

Ao mesmo tempo, devemos concordar com Chomsky (2005) quando defende uma “natureza humana” dentro desse quadro de realidades naturais, independente dos esquematismos classificatórios e usos que a ciência normal faz da ideia científica de natureza (Foucault, 2006).

Admito, de antemão, que a questão do significado da natureza está longe de ser um significado autorreferente, quer dizer, um significado que não seja qualificado pelas relações de classes e pelas estruturas de pensamentos legadas a nós pelos grupos dominantes através da história. Sigo, portanto, o percurso que admite a natureza como não reveladora de conhecimento (caótica em si mesma), mas com uma significação dada por nós, a partir dela (porque somos natureza) e de fora ao mesmo tempo, ao nos distinguirmos autonomamente dela.

Sobre o significado da natureza, posso, assim, então, pensá-lo enquanto um conjunto real, de realidade caótica e em constante movimento, sendo em si impossível tanto determinar sua real essência como sua profundidade, mas apenas suas probabilidades aparentes, haja vista nossa admissão dos eventos aleatórios.

Rejeito a ideia de que a natureza mesma nos revelaria suas leis, pois lá sempre estiveram. Ao contrário, à luz das múltiplas causas e efeitos dos fenômenos naturais (e sociais) a compreensão e o conhecimento dos eventos estão ligados ao movimento das coisas no tempo e no espaço mais do que à nossa capacidade de entendimento e significação do fenômeno.

Feyerabend (1977), em *Contra o Método*, estabelece polêmica com Lakatos (1978) e Popper (2008 [1972]) quanto as bases sobre as quais se assentam os conhecimentos realizados pela ciência e por sua metodologia, sua validade e suas consequências. Argumenta que uma das principais consequências dos pressupostos científicos é a exclusão de outras formas de compreender, organizar, experienciar e pensar o mundo. A unicidade metodológica ou os critérios de verificação da verdade supõe a existência e evidencialidade de uma verdade, e nesse sentido, a ciência substitui a revelação divina,

Resulta así posible crear una tradición que se sostenga por medio de reglas estrictas, y que alcance además cierto éxito. ¿Pero es deseable apoyar una tal tradición en la exclusión de cualquier otra cosa? ¿deberían transferirse a ella todos los derechos para que se ocupe del conocimiento, de forma que cualquier resultado obtenido por otros métodos sea inmediatamente excluido de concurso? Tal es la cuestión que intento plantear en el presente ensayo. Mi respuesta será un firme y rotundo NO. (...). Las prescripciones epistemológicas pueden resultar brillantes al compararlas con otras prescripciones epistemológicas, o con principios generales, pero ¿quién garantiza que constituyan el mejor camino para descubrir, no ya unos cuantos 'hechos' aislados, sino ciertos secretos profundos de la naturaleza? La segunda razón estriba en que una educación científica tal y como la descrita antes (y como se imparte en nuestras escuelas) no puede reconciliarse con una actitud humanista. Está en conflicto 'con el cultivo de la individualidad que es lo único que produce, o puede producir, seres humanos bien desarrollados' (Feyerabend, 1977: 4).

O fato em si nada nos ensina, senão o conhecimento sensível derivado do contato com sua aparência concreta. O que nos é externo ganha a qualidade de nos ser subjetivo. É na relação com o externo que podemos o conceber diverso do que somos. Mas esse conhecimento, embora seja condicionado pela existência do mundo material à nossa volta, só pelo movimento de internalização sensível é que pode ser reconhecido como significado, para além do seu conhecimento sensível, como constrangimento, necessidade ou diferenciação concreta e material.

Nesse sentido, o conhecimento do natural ou do social se organiza como a realidade. O conhecimento da realidade para além de ser difuso e provisório é também intangível em sua totalidade e o que dele temos é tão só um vulto parcial intermediado pelas nossas capacidades de sentir e raciocinar sobre ele. Este raciocinar não é um raciocínio puro no sentido de apenas vinculado à verdade racional e abstratizada, desprovida de interesse, à maneira kantiana. Ele é produto de reconhecimento diferencial interessado entre o Eu e o outro, seja o outro coisa, ente ou sensação.

Na anarqueologia buscamos a formação dos dispositivos e dos mecanismos das relações de poder ao longo da história legada; e para tanto definimos a pessoa natural como existente antes de sua sociabilidade organizada. Distinguimos a sociabilidade natural e própria da transindividualidade pré-individação da sociabilidade organizada. As sociabilidades entre os humanos se dão assim como se dão entre vários animais. A sociabilidade organizada, entretanto, assim como em outros animais, se dá pela imposição da força de um sobre todos ou de alguns

sobre todos. Nesse sentido, não adotamos a ideia do homem como animal político de Aristóteles, como expressão da natureza humana. Relações políticas são relações sobretudo de força, logo de poder, portanto desiguais.

Ao não definir o ser humano como ser social ou naturalmente social, entendendo social como sociabilidade organizada, considera-se haver a imposição social sobre o indivíduo singular e a ruptura com a horizontalização, isto é, com as igualdades naturais. Devemos considerar, entretanto, que a condição de sociabilidade é inerente à transindividualidade do homo sapiens, ou seja, como natural, constitutiva do ser que é, como solidariedade e reconhecimento natural de si e de seus iguais, com interesses gerais confluentes.

A ruptura com a sociabilidade espontânea, horizontal, deve ter-se dado com a organização da sociabilidade hierárquica, como relações de poder sobre o outro igual desigualado e sobre os meios de existência, isto é, a apropriação dos meios de produção.

Partindo desse pressuposto, esta análise debruça-se sobre o como essas relações puderam estabelecer-se ao longo da história, focada na genealogia das relações sociais incidentes sobre o indivíduo natural e sua sociabilidade espontânea, transformada em sociabilidade forçada e em dependências.

Foucault, Nietzsche, sobretudo, e, Marx, Engels e Simmel (por extensão Weber) serão as bases teóricas principais e secundárias, respectivamente, de nossa metodologia de investigação. Os primeiros, pelo foco de suas análises estarem vinculada às genealogias das relações de poder. Marx e Engels em razão de focarem as relações de produção social e econômica da vida, e Simmel, por compreender as formas sociais como dependentes e derivadas dos interesses individuais e que, sem eles, nada sobraria, senão os próprios indivíduos.

1.3. Perspectiva teórico-metodológica histórica

Diante da caverna o porteiro kafkiano fez o camponês esperar pela justiça sem nunca ser atendido (Kafka, 1965). E percebemos, depois de multidões de gritos, que diante da porta da história as mulheres também foram barradas pelo soldado que defendia e filtrava quem podia ou não podia adentrar o mundo da história. O saber histórico faz parte das tecnologias de poder-saber e assim ficaram de fora do constructo histórico as mulheres (e todo tipo social não binário sexualmente), os povos originários e os que tinham a condição de escravos, de miseráveis, e o próprio Eu. Senão pela tinta rara de um ou outro historiador, pensador, sociólogo, durante séculos, desde o fim do matriarcado, as mulheres ficaram na porta "impedidas" pelo soldado de entrar por suas próprias pernas, por suas próprias vozes, na história e lá ver-se e reconhecer-se.

Mulheres, escravos, índios foram barrados na história dos homens como personagens: pessoas, grupos, povos protagonistas de si próprios ou de fundamental importância para a “história” de um lugar ou do globo foram apagados.

Como diz Nietzsche, foram os bons mesmos, quer dizer, os nobres, os poderosos, que definiram o conceito de bom e de justo a partir de suas próprias ações e que não se encontrará esse juízo na história das boas ações. (Nietzsche, 1998: 19). De igual forma são os homens poderosos, como os indo-europeus e os estadunidenses, que contaram e escreveram sobre si mesmos e se viam e se justificavam, mítica ou cientificamente, como protagonistas prevalentes na ação humana, para inscrever-se na tábua perpétua da história, salvo raras exceções, como Montaigne, Bartolomeu de Las Casas, Étienne de La Boétie, entre outros. Apenas esses exemplos, como bons exemplos que são, já colocam em dúvida a maioria dos escritos da história oficial, mas não a história passada em si mesma, o passado enquanto relações de tempo e espaço sob as minúcias de um fato histórico abstrato (minúcias que deixam de fora alguns agentes importantes em sua construção) e os acontecimentos, enquanto relação de descontinuidade sobre as vidas contínuas conectadas abstratamente umas às outras.

Como teoriza Braudel, “todo o trabalho histórico decompõe o tempo passado e escolhe as suas realidades cronológicas, segundo preferências e exclusões mais ou menos conscientes” (Braudel, 1990: 9). De fato, são inegáveis na história as ausências e subordinações propositadas de índios, escravos e mulheres, não apenas porque são considerados “precipitados” ou “dramáticos” (Braudel: *Ibidem*), e, quanto aos eventos históricos, enquanto abstração e recorte atemporal dos fatos, senão são absolutamente questionáveis em razão desse apagamento, não o são porque, caso fossem, nem sequer poderíamos falar em história, e nunca se poderia estar ali escrita uma ideia de história como narrativas do passado.

As histórias são relacionais e relativas *a*; por isso, as histórias de apagamentos também são histórias, porque há conexões entre os fatos compreendidos através de certos interesses que são denunciados pela própria expressão que adquirem, ainda que contados discricionariamente, deixando de fora das histórias vários agentes que podiam modificar a caracterização dos fatos particulares, depois conectados como eventos, que os tornam uma abstração que tem por objetivo identificar um fato geral incomparável e por vezes incompatível com a vida concreta historiada, porque a vida tem continuidade e descontinuidades e, além disso, é multiprocessual.

A razão e a importância dessa discussão sobre o fazer histórico Marx (2011 [1851-1852]) já referia:

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial (Marx, 2011, p. 25).

“A história inconsciente' é, claro está, a história das formas inconscientes do social [ou mais ou menos consciente]. A fórmula de Marx esclarece de certo modo, mas não resolve o problema. De facto, é, uma vez mais, todo o problema do tempo breve” (Braudel, 1990: 24)⁹. Quando os 'homens' fazem a história, o fazem simplesmente, suas ações não são absolutamente conscientes e nem totalmente racionais, entretanto, não é a história contada que fazem, mas o passado real e vivido. Ainda que eu não vá aprofundar a questão do “inconsciente” ou das determinações, de serem livres as vontades ou não em razão de nascerem com um mundo preexistente e condicionante, visto que, se o mundo existente em si mesmo contivesse essa condição de aprisionamento dos seres, só por existirem antes, então toda liberdade seria como a linha reta da queda dos átomos, porque não haveria surpresa, desvio, nada aleatório à trajetória da história como a do átomo. De modo que não seria o átomo que existiria, mas a linha reta que lhe condiciona, tampouco haveria história humana, mas a dos condicionamentos. O jovem Marx, certamente concordaria conosco, nesses termos:

Consideremos ahora la consecuencia que inmediatamente se deriva de la desviación del átomo. Se expresa en ella que el átomo niega todo movimiento y relación en que él es

⁹ Não é uma crítica a Marx. Marx quis dizer que os homens fazem seu passado, e, portanto, são artífices de sua própria história, conscientes ou inconscientes. Ao mesmo tempo, com a frase Marx faria uma crítica ao método histórico utilizado até ali, em que os protagonistas de qualquer passado, os humanos dominados, só apareciam na história escrita como coadjuvantes, tornando a história a história das classes dominantes. No entanto, essa junção entre passado e história, em geral, não deve ser repetida em outro contexto, sob pena de se resumir o passado à história, quando são efetivamente diferentes, inclusive no tempo e no espaço em que são realizados, o passado enquanto ação já feita, e a história enquanto compreensão da ação realizada.

determinado por algo distinto como ser particular. Es así manifiesto que el átomo prescinde del ser que se le opone y se sustrae a él. Pero lo que aquí está contenido, la negación del átomo de toda relación con algo distinto debe ser realizada y puesta positivamente. Esto sólo puede acontecer si el ser con el cual él se relaciona no es otro que él mismo, es decir, también un átomo, y puesto que es determinado inmediatamente, una pluralidad de átomos. Así el rechazo (Repulsión) de los átomos múltiples es la realización necesaria de la *lex atomi*, (ley del átomo), como Lucrecio llama a la declinación. Mas porque aquí toda determinación es puesta como un modo de ser particular el rechazo se agrega como tercer movimiento a los precedentes. Lucrecio dice con razón que si los átomos no se desviarán no habría rechazo ni mezcla entre ellos y el mundo jamás se hubiera formado. Pues los átomos son el único objeto para sí mismos; sólo pueden relacionarse entre ellos, y también expresado espacialmente, mezclarse, mientras que toda existencia relativa en la que ellos se vincularon con otra cosa es negada. Y esta existencia relativa es, según hemos visto, su movimiento original: la caída en línea recta. Así, pues, los átomos sólo se mezclan al desviarse de esta línea. El hecho no tiene nada que ver con la fragmentación puramente material. Y, en efecto, la individualidad existente inmediatamente sólo se realiza, según su concepto, en tanto que ella se relaciona con otra realidad, que es ella misma, cuando la otra se opone en la forma de una existencia inmediata. Así el hombre sólo cesa de ser producto natural cuando el otro que se relaciona con él no es una existencia diferente sino él mismo un hombre individual, aunque no el espíritu todavía. Pero para que el hombre como hombre devenga para sí mismo su único objeto real debe haber aniquilado en él su ser relativo, la fuerza del deseo y de la simple naturaleza. El rechazo (Repulsión) es la primera forma de autoconciencia; corresponde por tanto a la autoconciencia que se aprehende como ser inmediato, como individualidad abstracta (Marx, 1971: 32-33).

Estão ali duas ações diferentes no fazer “livre” humano: uma vinculada ao viver e produzir os fatos que serão passados, nesse sentido, em parte condicionados, na medida em que age num mundo preexistente, mas que sua própria ação modifica a condicionante; logo, não é um condicionamento absolutamente passivo; a outra é o contar os fatos feitos, ou o fazer história, e aqui é a ação mais interessada do que condicionada (não discutirei aqui se tudo, a rigor, seja condicionado, inclusive o interesse, porque, então, deveria discutir-se se a condição que condiciona também não é condicionada pelo que ela mesma condiciona, ou seja, pela ação

consciente ou não dos que agem condicionados). O fato mais importante para nossa discussão é que o passado e o presente são diferentes da construção teórica chamada de histórica e se desvia do passado concreto ao torná-lo abstrato.

A história como elaboração teórica é feita pelos historiadores ou afins, o passado é a realização do viver e do existir humano (também do meio ambiente, seres, pedras, colinas. Todos têm passado). “O pedacinho do mundo que é o objeto (pretendido) da investigação da história é o passado. A história como discurso está, portanto, numa categoria diferente daquela sobre a qual discursa, ou seja, passado e história são coisas diferentes” (Jenkins, 2007: p.23). História é sobretudo compreensão interpretativa dos fatos, atravessados pelo interesse do historiador, e também por todos aqueles pensadores, pesquisadores ou teóricos das ciências ou não ciências, que se dedicam à reconstrução teórica e interpretativa dos fatos passados (Jenkins, 2007). Em síntese, além de os humanos não serem donos das circunstâncias em que escrevem, também são das circunstâncias reféns interessados. Daí a preocupação metodológica aqui expressa.

Simmel (2011) se preocupa com o método da história que intervém em seu fazer sociológico. Embora Simmel não faça a distinção específica entre os fatos passados e a história, busca a distinção entre os fatos passados que são ou não elevados à condição de históricos. Define ele a diferença entre os dois conceitos inerentes ao ofício de historiador: os fatos singulares contínuos e a abstração geral descontínua dos fatos como acontecimento, tal reflexão será fruto de discussão e modificação mais à frente, por isso a importância do conceito de "acontecimentos" como método de compreensão da história,

Todos admitem que os acontecimentos do ano de 1758 foram contínuos e só os conceitos que vem designá-los de fora – da batalha, vitória, derrota, junção dos exércitos – os separaram em unidades singulares. Mas essa constatação *a posteriori*, que se situa num nível diferente do da representação concreta, não apagará as costuras. Ocorre então um fenômeno singular: a ideia que se faz da forma dos acontecimentos a ideia de continuidade é a única que corresponde à realidade, é uma reflexão abstrata e separada do conteúdo histórico concreto, ao passo que o delineamento que se imprime a esse conteúdo provém de uma forma estranha à realidade, a da descontinuidade dos “acontecimentos”. A batalha de Zorndorf é um conceito coletivo formado segundo certo procedimento a partir de inúmeros processos particulares. À medida que a história da guerra mostra esses detalhes, expondo o mínimo ataque, a mínima manobra de proteção, o mínimo episódio,

a mínima participação de uma parte das tropas etc., à medida, portanto, que ela se aproxima da imagem do que realmente aconteceu, o conceito da batalha fica atomizado e perde a continuidade que lhe atribuimos quando, apesar de tudo, designamos esse acontecimento como “batalha”, usando o viés de um saber *a priori* que, por assim dizer, paira acima dele: fazemos passar por todos esses átomos de saber uma linha ideal, o conceito de batalha (Simmel, 2011: 21),

quando aponta essas características conceituais do fazer e compreender históricos conceitualmente, não evita os problemas envolvidos na compreensão e seleção dos fatos definidos ou não como históricos e não dá necessário valor de interferência na objetividade e subjetividade do investigador às tradições morais e às reproduções econômicas na sociedade como fatores intervenientes no método e na interpretação que tornam os fatos históricos ou não. As compreensões dos fatos podem estar eivadas, por exemplo, da prepotência burguesa e patriarcal e na dificuldade de os homens se descentrarem da moral que produz a supremacia social de seu próprio gênero no fazer ciência.

Entre outras insubordinações, quanto a essas interpretações em particular, podemos citar as insubordinações femininas na antropologia, nas análises da condição feminina nas comunidades e sociedades e as interpretações arqueológicas, nas análises, um par das vezes quase misóginas, dos materiais extraídos das cavernas, cemitérios, túmulos, pinturas, urnas funerárias e seus adornos (Sanchez Liranzo, 2001; Berrocal, 2009; Rich, 1983; Lerner, 2019; Gimbutas, 2014; Joyce, 2000; Mead, 1973, entre outras).

Tais subordinações e apagamentos históricos não colocam para nós apenas a inexistência de infalibilidade metodológica, mostram claramente que também a história e todos os métodos são atravessados pelos valores sociais que estão postos em quem vive em dada sociedade e em quem produz, escolhe fatos, seleciona documentos, define importâncias primárias e secundárias para compor o conteúdo histórico válido¹⁰ ou, como diz Foucault (2006), um fato “nobre”, o que implica questões epistemológicas profundas àqueles que adotam a filosofia do conhecimento kantiana ou questionamentos filosóficos, políticos e sociais, aos que não adotam.

10 Uma análise interessante sobre as exclusões na escrita histórica pode ser encontrada em Michelle Perrot em seu livro “Os excluídos da história” (Perrot, 1988).

Logo, o problema do que seja a história não é tão somente de "compreensão". Sob o ponto de vista de Simmel a questão da compreensão se resolveria ao esclarecer os fundamentos do método em si mesmo que a produz ou lhe facilita:

há na história, alguns paradoxos. O primeiro deles é que o fato histórico deve ser compreendido (Simmel, 2011: 12) (...); e que ele só o pode ser através da conexão com outros fatos temporais do qual fazem parte, que o fato particular está em um conjunto do qual é subconjunto (ibidem, p.13)(...); Teoricamente, os fatos históricos específicos para a compreensão são deslocados do tempo cronológico onde se situam e conectados aos outros, cujo limite compreensivo, e dessa atemporalidade, é a compreensão das conexões formando a sua totalidade histórica (ibidem.14).

Diz ele que assim resolveria a antinomia entre temporalidade histórica, cronológica e a atemporalidade da conceituação abstrata do acontecimento, análise dos conteúdos históricos singulares em conexão:

um conteúdo só pode ser considerado histórico se estiver situado no tempo e formar com os outros uma unidade de compreensão, mas, na medida em que esta for determinada somente pelo conteúdo objetivo intemporal, então poderá ocupar qualquer posição no tempo sem que isso prejudique sua inteligibilidade. Essa contradição fica resolvida ao se admitir que a compreensão só se completa quando integra o conjunto de conteúdos que se realizaram, sendo que tal conjunto arrumado de maneira inteligível só deve conceder uma única posição a cada um de seus conteúdos parciais; já não será permitido à imaginação deslocá-los, pois todas as destinações potenciais desses deslocamentos estão ocupadas por um conteúdo inamovível (Simmel, 2011:15).

Apesar de aparentemente resolvida a questão entre tempo, espaço e fato, quando apenas um fato pode ocupar um lugar determinado no tempo e no espaço, deixou Simmel de considerar quem, de que forma e com que interesse se coloca o fato ali, naquele lugar privilegiado da história que é realmente uma abstração do fato, e não o próprio fato. Simmel (Ididem) nem sequer toca no problema colocado por Marx sobre a história voltada para as grandes personalidades,

Marx foi o primeiro a descobrir a grande lei do movimento da história, a lei segundo a qual todas as lutas históricas travadas no âmbito político, religioso, filosófico ou em qualquer outro campo ideológico são de fato apenas a expressão mais ou menos nítida de lutas entre classes sociais, a lei segundo a qual a existência e, portanto, também as colisões entre essas classes são condicionadas, por sua vez, pelo grau de desenvolvimento da sua condição econômica, pelo modo da sua produção e pelo modo do seu intercâmbio condicionado pelo modo de produção (Engels, prefácio in Marx, 2011: 22).

Ao conceber um novo método histórico, Marx quer tornar a história viva, e o faz construindo três conceitos atemporais para basear a análise histórica: a história das lutas de classes; a luta de classes, que é em si mesma objetiva, fora de cada indivíduo, e subjetiva, enquanto consciência abstrata interna à classe que age; e o terceiro conceito tem caráter infra estrutural, e é a condicionante relativa às contradições econômicas da economia política. Encadeia-os como fatos autônomos para produzir os tais subconjuntos a formar o conjunto geral, com solução de forma conceitual abstrata próxima de Simmel, em tese, de acontecimentos. Como exemplo, o texto “18 Brumário” (Marx, 2011), cujo acontecimento é o *coup d'état* de 2 de dezembro de 1851, dado pelos conservadores através de Luís Bonaparte, em França.

Daí não se tratar apenas de um conteúdo mais claro sobre o método e dos procedimentos dele derivados, mas sim, nesse caso, de quem produz a história, a partir da filosofia engendrada no próprio método e suas derivações. Davies, no prefácio à obra “Que é História”, de Carr, destaca que Carr “definiu e repudiou o empirismo em história e nas ciências sociais como ‘crença em que todos os problemas podem ser resolvidos pela aplicação de algum método científico isento de valores, isto é, que existe uma solução correta objetiva e o caminho para alcançá-la - as supostas pretensões da ciência transferidas para as ciências sociais” (Davies, prefácio in Carr, 1982 [1961])

Nesse sentido o materialismo histórico tem um caráter mais interessado. Marx deixa claro que o método dialético-materialista-histórico tem por valor conceber a história como processo de análise do passado para mudança e transformação das condições de exploração econômica presentes no mundo dos antagonismos de classes. Quando Marx e Engels (2005) colocaram no centro do conhecimento do passado a história da luta de classes, modificaram com isso o enfoque nos grandes eventos, em datas e grandes homens, para centrar a história na luta entre as classes: “a história de toda sociedade até nossos dias é a história da luta de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, mestre e oficial, em suma, opressores

e oprimidos estiveram em constante oposição” (Marx e Engels, 2005: 23). Assim, elevaram o proletariado industrial à categoria de agente (autor e ator) da história, mas também retiraram a pessoa que pertence à classe e a transformaram numa abstração. Ou seja, seria a partir da ação das classes exploradas que se poderia compreender os movimentos do passado e o futuro.

Isso quer dizer que quando Marx (2011) olha o passado, ele foca na luta, nos movimentos táticos e estratégicos, na base econômica conflitiva e na disputa pelo centro do poder econômico e social, mas não a partir da resistência de cada um, e sim da que aparece no conjunto, como expressão das classes.

A história são histórias que se entrecruzam no mesmo fato-acontecimento. O resultado histórico, porém, não é exatamente o fato passado senão uma determinada imagem compreendida dele. O que de certa forma nos leva à ideia de que uma história absoluta não pode existir e uma história geral, que é em si a-histórica, em seu mais alto grau conceitual, só pode ter sido formulada a partir da compreensão da história específica de uma classe, e ou, por aqueles advogados do conceito compreensível como história monumental:

A história monumental ilude por meio de analogias: através de similitudes sedutoras, ela impele os corajosos à temeridade, os entusiasmados ao fanatismo. E se imaginarmos esta história nas mãos e cabeças de egoístas talentosos e de salafários exaltados, então impérios podem ser destruídos, príncipes assassinados, guerras e revoluções podem ser provocadas e a quantidade de “efeitos em si” históricos, isto é, de efeitos sem uma causa suficiente, aumenta de novo (Nietzsche, 2003: 14).

Aqui então temos algumas dificuldades: pode-se falar de uma história geral (total) da humanidade onde se possa situar a aparição do Eu individuado e, sendo possível, uma evolução geral (total) da humanidade, quer dizer, cumulativa? Uma ideia de evolução parte do pressuposto de que o que vem depois é necessariamente melhor, mais evoluído do que havia antes. É uma espécie de julgamento histórico do passado pelos contemporâneos a partir de seus próprios pressupostos e fundamentos.

A cumulatividade de conhecimento que se afirma existir não implica melhor compreensão do passado, necessariamente, ainda que haja a superação em parte dos problemas antigos. Tal superação nem sempre resolveu questões de fundo, já que quase sempre se tratou da vitória de um grupo sobre o outro, quer dizer, do jogo de forças e não necessariamente das noções melhores ou menos exatas sobre um determinado fato passado. A acumulação joga um papel

um tanto misterioso, ainda que exista. Não levarei adiante a discussão das contradições da cumulatividade das mudanças históricas da espécie implícita, por exemplo, na ideia de *Homo sapiens sapiens* (Valdebenito, 2007), apenas a refiro para contrapor-me a uma visão totalizante, linear e evolutiva da história e mesmo a uma história verdadeira, no sentido científico e filosófico da palavra.

A história só se realiza quando o historiador se debruça sobre o passado, concatena, dispõe e organiza os eventos, dá-lhes ordem, escolhe fatos precedentes aos fatos gerais numa relação causal e os vinculam a fatos e acontecimentos posteriores, dando-lhes coerência compreensiva. Dessa forma não é um reconstruir do passado, mas seu significar histórico, assim, para a infelicidade dos otimistas e a felicidade dos céticos, a história não é neutra nem totalmente objetiva, e em regra, nenhuma ciência o é¹¹.

Essa a contradição da história: toda a história é uma seleção singular que é em parte objetiva, porque existiu, e em parte subjetiva, porque escolhida (e essa escolha também é parte do passado, quer dizer, é historiografável), a um só tempo, e tem algo de geral (com conexões e encadeamentos infundáveis de fatos). E toda história que se transforma em acontecimento é a concatenação das singularidades históricas escolhidas, portanto subjetivas, dentro de um fato emblemático, o acontecimento, que partindo de um evento real, portanto, objetivo, cria-o como conceito abstrato atemporal, como um acontecimento que, depois de inventado, é recriado e reanalisado por diversos autores e por diversas formas narrativas, seja como ciência, seja como mito:

O que Collingwood não advertiu, sem embargo, é que nenhum conjunto de dados de acontecimentos históricos casualmente registrados pode por si mesmo constituir um relato; o máximo que poderia oferecer ao historiador são elementos do relato. Os acontecimentos são incorporados em um relato mediante a supressão e subordinação de alguns deles e ênfase em outros, a caracterização, a repetição de motivos, a variação do tom e do ponto de vista, as estratégias descritivas alternativas e similares; em suma, mediante todas as técnicas que normalmente esperaríamos encontrar na trama de uma novela ou

11 Escreve Isabelle Stengers, citando Harding: “Contra esse continuum metodológico e ontológico que toma as práticas teórico-experimentais por modelo, Sandra Harding invoca um outro continuum, aquele da lucidez ética, política e histórica exigida dos cientistas pela ciência que exercitam: uma ciência maximamente objetiva, seja ela natural ou social, será aquela que inclua um exame consciente e crítico da relação entre a experiência social de seus criadores e os tipos de estruturas cognitivas privilegiadas pela sua ‘conduta’. Nessa perspectiva, as ciências experimentais não são absolutamente representativas da totalidade do campo científico. Com efeito, ‘as estruturas cognitivas’ que nelas são privilegiadas correspondem a uma experiência social bastante específica, aquela do laboratório, e elas são a tal ponto solitárias (...) que a inclusão de um exame ‘consciente e crítico’ de sua relação é aí mais difícil que alhures” (Stengers, 2002: p. 31).

de uma obra. Por exemplo, nenhum acontecimento histórico é intrinsecamente trágico; pode ser concebido como tal somente do ponto de vista particular ou dentro de um conjunto estruturado de acontecimentos, entre os quais goza de um lugar privilegiado. Porque, na história, o que é trágico desde uma perspectiva resulta cômico desde outra, o que parece trágico em uma sociedade desde o ponto de vista de uma classe pode ser, como Marx pretendeu mostrar no *Dezoito Brumário* de Luís Bonaparte, somente uma farsa na perspectiva de outra classe (White, 2003: 113).

A história geral é a conexão de fatos passados singulares pinçados e escolhidos num emaranhado de fatos singulares, porque é mais provável se chegar à proximidade de uma compreensão geral dos acontecimentos através de uma história específica (por exemplo, a partir do olhar da classe operária) do que de uma história geral, já que ambas perduram no tempo,

A totalidade da história pode, em todo o caso, ser reposta como a partir de uma infraestrutura em relação a estas camadas de história lenta. Todos os níveis, todos os milhares de níveis, todos os milhares de fragmentações do tempo da história, se compreendem a partir desta profundidade, desta semi-imobilidade; tudo gravita em torno dela” (Braudel, 1990: 17).

Daí que a partir do micro, do fragmento e do específico, das histórias singulares e ou dos fragmentos do passado que são autônomos em relação ao acontecimento encontrar-se-ia uma história geral (essa a razão de estarem, para Simmel (2011), dentro de um subconjunto para compor o conjunto), de tal forma que podem eles mesmos serem analisados separadamente como histórias completas, em si mesmas, sem a conexão essencial com outros fatos de forma conclusiva, uma história à parte dentro do acontecimento e, ainda assim, não será o passado vivido, será no máximo aquela imaginação histórica necessária para o encadeamento dos fatos numa das narrativas possíveis de um acontecimento (White, 2003).

Tal como a linguagem que não pode representar realmente a coisa pensada, a rigor, não se pode chegar a uma história geral real ou singular e específica dos fatos passados que lhes correspondam. Esse conjunto de realidades, por vezes díspares, torna impossível sua corporificação em material histórico real, senão enquanto evento geral pensado, como abstração, pois a multiplicidade de acontecimentos contínuos é tão real quanto as variações de temperatura, morfologia, geologia, geografia na extensão do planeta, ou, talvez, como síntese intelectual, nos

termos de Simmel (2006: 10). Daí que a história, quando geral, é uma espécie de acordo admitido para que o seja (como a temperatura média na terra), como conjuntos de fatos conhecidos que nos dão a impressão de que possam resumir a história de todos os fenômenos históricos numa abstração. Da mesma forma, a história e sua análise do passado não são independentes em relação às condições em que são escritas e podem interferir nas condições futuras. Assim, tais condições de existências, ainda que específicas, são também as pré-condições gerais da compreensão histórica.

Pela via desse esforço de história geral dos “homens”, mas analisando-o em seus aspectos concretos e ao buscar dar-lhe coerência, foi que, para Engels (2000), deu-se o afastamento da história dos *Homo sapiens* da dos outros animais, exatamente pela diferença da consciência humana de ações voltadas para seus objetivos,

Com o homem, entramos na história. Também os animais têm uma história: a de sua descendência e desenvolvimento gradual até seu estado atual. Mas essa história é feita para eles e, na medida em que eles mesmo dela participam, se realiza sem que saibam ou queiram. Os homens, pelo contrário, quanto mais se afastam do animal, entendido limitadamente, tanto mais fazem eles próprios sua história, correspondendo aos objetivos previamente estabelecidos” (Engels, 2000: 26).

Portanto, a própria história humana tem esses dois pressupostos diferenciais: as condições dadas pela natureza em geral, como determinação necessária que incide sobre sua própria consciência e os objetivos humanos previamente estabelecidos, a partir dos interesses, conscientes ou não, colocados em movimento pelos humanos, e isso quer dizer que os humanos criam também parte de suas próprias condições de existência.

À semelhança de Foucault, “tento pôr em evidência, fundamentando-me em sua constituição e sua formação histórica, sistemas que ainda são os nossos nos dias de hoje, e no interior dos quais nos encontramos apanhados. Trata-se, no fundo, de apresentar uma crítica de nosso tempo, fundamentada em análises retrospectivas” (Foucault, 2006: 15) e, ao mesmo tempo, dar conta do conflito entre as classes que é, de todo modo, transversal ou está presente em todos os tipos de mecânicas e tecnologias de poder, seja para manutenção dos corpos disciplinados, dóceis, seja para incorporação da resistência na hierarquia classista e na ordem social, forçando e incorporando aos discursos e às práticas os filtros sociais próprios das regras do mundo do

capital e da democracia burguesa, como modos e estéticas de vida, de ação pessoal e social. Dessa forma,

Parece-me que, em uma sociedade como a nossa, a verdadeira tarefa política é a de criticar o jogo das instituições aparentemente neutras e independentes; criticá-las e atacá-las de tal maneira que a violência política que se exercia obscuramente nelas seja desmascarada e que se possa lutar contra elas. Essa crítica e esse combate me parecem essenciais por diferentes razões: em primeiro lugar porque o poder político vai muito mais profundo do que se suspeita; ele tem centros e pontos de apoio invisíveis, não muito conhecidos; sua verdadeira resistência, sua verdadeira solidez encontra-se talvez ali onde não a esperamos. Talvez não baste dizer que, por trás dos governos, por trás do aparelho de Estado, há a classe dominante; é preciso situar o ponto de atividade, os lugares e as formas sob as quais se exerce essa dominação. E porque essa dominação não é simplesmente a expressão, em termos políticos, da exploração econômica, ela é seu instrumento, e em ampla medida a condição que a torna possível; a supressão de uma se realiza pelo discernimento exaustivo da outra. Se não conseguimos reconhecer esses pontos de apoio do poder de classe, arriscamo-nos a lhe permitir continuar a existir, e a ver se reconstituir esse poder de classe depois de um processo revolucionário aparente (Foucault, 2006: 115).

O sentido de instituições aqui é amplo, a verdade é uma instituição, por exemplo, reforçada ou produzida por outra instituição, a ciência, paradoxalmente são ambas abstratas e se materializam em entes e entidades mais concretas do Estado e da sociedade, nos atos e nos dizeres, nos poderes e nos saberes que circulam legitimamente.

As condições que possibilitaram, por exemplo, o surgimento da democracia burguesa como um evento, escondem ou desviam ou mesmo elaboram e edificam um conjunto de outros fatos políticos constituídos para a gerência, circulação e manutenção do poder-saber que ali surge.

Os fatos como verdadeiros são produtos das relações saber-poder e organizados pelas tecnologias de relações de poder de forma atemporal. Nesse sentido parecem ter um caráter mais ou menos universal. A falta de temporalidade dá a esses fatos a visibilidade de coisa ver-

dadeira, retiram-nos do campo das disputas comuns da vida, não porque são conceituais e, portanto, abstratos, mas porque dando-lhes uma forma universalmente válida evita-se expô-las à disputa política, ao conflito temporal (Holloway, 2002).

Tais como os mecanismos disciplinares que edificam as práticas e valores das condutas, os acontecimentos em forma de eventos, quando não tem o sentido revigorado pela reprodução interessada em sua manutenção, mudança ou transformação social e epistemológica, ou pelos seus efeitos práticos contínuos, sobrevivem pouco e são, normalmente, história morta.

Assim dentro dos acontecimentos existem acontecimentos, ou como afirma Simmel (2011), fatos passados e históricos como subconjuntos, muitos deles desconsiderados ou encobertos por um evento maior, mais visível. Dessa forma, meu interesse pela ginococracia, por exemplo, é em razão de o sistema político e o sistema de organização social e econômico que o substituiu ainda manter a exploração e a submissão feminina não apenas como uma presença residual, que de forma geral liga todos os fatos passados ao presente, mas de maneira a constituir os mecanismos que tornam, por exemplo, o indivíduo patriarcal um indivíduo social aceito, no sentido que lhe dou, como um papel prevalente, um agir definido socialmente, um pensar definido socialmente que visa, como quis o iluminismo, separar o que devia na pessoa ser coagido e condenado ao desaparecimento para construção da pessoa social, através dos mecanismos de coerção, poder e dominação.

Portanto aqui não me interessa pelos acontecimentos apenas por eles terem existido, filtrados historicamente ou não, seja qual for a compreensão que se tenham deles, mas, e principalmente, por eles, de alguma forma, se manterem vivos, ainda que modificados material, teórica e tecnologicamente.

CAPÍTULO 2 - A CONSTRUÇÃO DO EU

Debater como a sociologia aborda temas que em si mesmos podem parecer ter cunho somente filosófico têm ligação com o “como” a sociologia e as ciências humanas estudam a vida e o comportamento dos *homines sapiente* e suas organizações.

Muitas vezes esses conceitos ficam intrínsecos ao refletir e “fazer” sociológico como se eles em si mesmos não mais estivessem em questionamento, não necessitassem mais serem esclarecidos e não influíssem no próprio “objeto” da sociologia, enquanto determinantes na conceituação e na abordagem da pesquisa, da teorização e da verificação da “realidade” social que se pretende estudar. Neste sentido, esta análise cuida de apontar os usos que fazemos aqui do ser, da consciência, da ação, do existir, das condições em que agem, ao discutir os conceitos gerais, a partir dos referenciais sociológicos e filosóficos adotados.

“Ser” aqui é alguma ‘coisa’ que existe com vida, mas não apenas. Nossos conceitos de “ser” e de “vida” têm semelhança com nossa própria existência na natureza. “Ser” seria um organismo, à nossa semelhança, que tem mecanismos “mais ou menos” conscientes de seus movimentos e de suas ações. Agir tem a ver com essa definição para a sociologia. O “ser” que age ou pode agir plena e conscientemente é apenas um, o *homo sapiens*, ou ser humano, e esse é um antropocentrismo questionável, porque pode desconsiderar os direitos de existência do rio, ou seja, das coisas e seres inanimados, como também dos outros animais.

Isto quer dizer que um dos objetos da sociologia é esse ser que age e tem uma consciência mais ou menos manifesta e compreensível nos atos, comunicações, ações, sentidos, emoções e intenção, com direção e sentido.

Atende-se a expressão bíblica judaico-cristã de que o único ser que tem “verbo” compreensível para nós é o homem, tal implica o antropocentrismo dito atrás e, também, que a consciência estaria, sobretudo, ligada à expressão de um determinado entendimento. Dessa forma, a nossa compreensão de “ser”, embora em geral ampla, cabendo várias espécies e gêneros existentes na natureza, na sociologia, e ao menos no objeto desta tese, tem-se como foco o “ser” humano como verbo e comunicação expressiva inteligível em sua motivação de agir, em sua sociabilidade e subjetividade, interesse, sentido e construção de significados. Essa comunicação entre humanos tem variadas formas simbólicas e não simbólicas de ser dita e expressa.

O ser humano poderia agir a partir de interesses conscientes ou não, ou, por vezes, entendidos como mais ou menos conscientes (Marx, 2008), com o objetivo de transformar, através dessa ação, o meio, o outro, a vida, a si próprio, a economia, a sociedade. Esse poder, por vezes,

é designado como trabalho produtivo transformador da natureza e das condições objetivas de existência.

Além de agir, todos os seres sofrem com a ação do outro ou da natureza em geral. No caso do interesse da sociologia, esse agir deve ser interrelacional, ou seja, o interesse sociológico recai sobre os intercambiamentos, as inter-relações, as interdependências, no agir individual/social e seus efeitos, no produto e na motivação desse agir, porque neles se considera haver a plenitude de sentidos e dos significados intercambiáveis, que possuem causa e produzem efeitos efetivos e no mais das vezes compreensíveis.

Dessa forma, o “ser” comunicável “está”. E quando “está”, está porque o ser é. Nesse sentido, ele tem de apropriar-se de si, como todos os outros seres, do entorno de si e da natureza. Dessa forma, o “ser”, enquanto “ser” deve “estar” e deve “ter”.

O “ser” em geral, no entanto, qualquer que seja, é condicionado pela natureza e a condiciona reciprocamente. Quando uma causa da natureza muda o ser natural, muda-se a si mesma na mesma direção (embora inidentificável seu fim), de forma reflexiva e dialética. A multicausalidade ou a conexão entre causas é mais presente na natureza do que o isolamento causal.

Em geral, compreende-se que a natureza precede o “ser”, contém-no e condiciona sua existência, no entanto, dado o carácter geral da natureza, uma mudança num dado ser natural interfere em todo o conjunto natural (o efeito borboleta), todavia bem mais lentamente, já que se trata de um universo amplo, cujo tempo geral corre diversamente do tempo específico. O condicionamento natural, nesse sentido, não deveria ser objeto desta discussão, não fosse a separação feita pelo racionalismo entre os instintos naturais e a razão no homem natural.

Durkheim (2008) vai conceber esse “homem” natural como tendo esses dois aspectos: 1 – Instintivo: se deixado ao léu, agirá sempre em função de seus interesses individuais, em oposição à razão, embora a ação instintual com a razão possa se assemelhar ou ter identidade; 2 – Racional: porque dotado de inteligência deve usá-la para conhecer o mundo e dele então separar racionalmente o que é saudável do que é patológico. O sociólogo considerava que nossos interesses quando são por alguma coisa afetados tornam-se obstáculos à reflexão (Durkheim, 2008: 20) e que, por esse motivo, a razão deve governar, “a razão deve ser posta acima dos acidentes e contingências, pois de outra forma, tendo menos força do que os desejos de todos os tipos que nos animam, tomarão a direção por eles imposta” (Durkheim, 2008: 21).

Durkheim cinde o ser em dois opostos que se afastam: o natural e o racional. A compreensão da “realidade” deveria ser despojada dos interesses que os seres humanos têm sobre seu desenvolvimento, sua direção. Quando Durkheim faz a leitura de Aristóteles afirma que

os pensadores políticos seguiram seu exemplo em maior ou menor grau, tenham eles completamente ignorado a realidade ou prestado uma certa atenção a ela, todos têm um único propósito, corrigi-la ou transformá-la completamente, em vez de conhecê-la (Durkheim, 2008:18),

ou seja, deixaram (os filósofos) seus interesses estar no lugar da razão e, por este motivo, Durkheim faz a separação entre Arte (que inclui a filosofia) e a ciência, que faz a completa separação metódica entre os interesses (instintos) e o conhecimento da realidade (racionalidade). O “ser” aqui é visto como ‘coisa’ e objeto de estudo em suas relações sociais, assim como uma alcateia, uma manada, uma floresta, montanhas, etc.

Weber, de forma semelhante à Durkheim, procura identificar no fato social o que há de “real” e efetivo nele, quer dizer, a ação humana realizada, exteriorizada, e por conseguinte, a ação social. Weber (2010), ao contrário de Durkheim, entretanto, vai considerar a realidade como um mesclar de ações irracionais e racionais, que só podem ser identificadas a partir da ação executada e do sentido contido nela. No mundo humano a ação individual é o que é real, é o que se tem de efetivo, o que pode ser identificado e analisado racionalmente e a que pode produzir a ação coletiva.

No entanto, a divisão entre o ser racional e o irracional, agora visto através do sentido da ação, ali está, dessa forma:

A consideração científica constitutiva de tipos indaga e expõe, muito de relance, todas as conexões significativas irracionais, afectivamente condicionadas, do comportamento que influenciam o agir enquanto “desvios” de um seu decurso construído como puramente racional e teleológico (WEBER, 2010: 10).

Isso porque

Os processos e os objectos estranhos ao sentido são considerados no âmbito das ciências da acção como ocasião, resultado, estímulo ou obstáculo da acção humana. “Estranho” ao sentido não é idêntico a “inanimado” ou “não-humano”. Todo o artefacto, por exemplo, uma “máquina”, só é interpretável e compreensível a partir do sentido que a acção

humana (com metas possivelmente muito diversas) conferiu (ou quis conferir) à produção e ao uso deste artefacto); sem o recurso a tal sentido permanece de todo incompreensível. O que nele há de compreensível é, pois, a referência ao agir humano, quer como “meio” quer como “fim”, imaginado pelo agente ou pelos agentes e que orientou a sua acção. Só nestas categorias tem lugar uma compreensão de semelhantes objectos. Em contrapartida, permanecem alheios ao sentido todos os processos ou estados – animados, inanimados, extra-humanos, humanos – sem conteúdo significativo intentado, enquanto não entram na relação de “meio” e “fim” para o agir, mas representam somente uma sua ocasião, estímulo ou obstáculo (WEBER, 2010: 13).

O “ser” que age não separa na intenção de agir os estímulos incondicionados, (portanto, irracionais) e os condicionados pela racionalidade. Considerando que a dualidade irracional/racional não apenas existe, mas interfere na acção ou responde a um acontecimento, a teoria compreensiva quer separar os elementos irracionais dos racionais para poder compreender a acção humana naquilo que tem de compreensível, como a motivação e a intencionalidade, ou seja, aplicar o método científico para “compreender interpretativamente as acções orientadas por um sentido” (WEBER, 2010: 14). Aqui a composição imanente do ser como racional e irracional não encontra separação nos fatos, mas só através da análise racional metódica, o racional e o irracional podem ser identificados e compreendidos (se porventura, separados), não como existências inatas (filosófica), mas como motivo, justificativa, interesse em agir e interpretar a realidade vivida em seu próprio interesse e por inferência racional.

O problema aqui seria identificar o que há de racional e consciente numa acção sem arrazoado ou o que mescla interesses racionais e irracionais e, ao mesmo tempo, separar o que tem de racional e irracional em nossas próprias escolhas de análises. Mas o objeto de análise é o outro, então, o que tem de irracional na escolha do objeto fica obnubilado. Esse movimento entre o eu e o outro, entre o objeto e o sujeito não pode ser visto senão em sua complexidade, e, se somarmos a isso a ideia de movimento teremos um problema entre o que foi, o que é e o que permanece.

Como na natureza, a sociologia começa identificando o ser no “estar”, no lugar, no espaço, na sociedade, na comunidade ou no agrupamento – territorial ou não-, e considerando-os no tempo, porque nossa noção de tempo é tempo-espacial, com exceção do tempo psicológico. Nesse sentido Simmel não considera ou não leva em conta a cisão entre racional e instintivo, mas o efeito das acções dos *homines sapiente*. Para ele o “indivíduo” é a única realidade concreta

e tangível existente e mesmo antes do estado civil ele se relaciona com o outro e funda formas (efeito de suas ações) mais ou menos permanentes que o torna sociável ou que constrói sociabilidades:

A sociedade não é, sobretudo, uma substância, algo que seja concreto para si mesmo. Ela é um acontecer que tem uma função pela qual cada um recebe de outrem ou comunica a outrem um destino e uma forma. Em busca apenas do que é tangível, encontraríamos somente indivíduos, e, entre eles, nada além de espaço vazio (Simmel, 2006: 19).

Ao considerar o que seja fundamentalmente real, Simmel (2006) vê apenas o indivíduo e sua marca, mas esse indivíduo tornou-se sobretudo relacional. As relações, entretanto, podem ser estáveis ou não, obrigatórias ou casuais, e sendo esporádicas não configuram formas sociais. Seu lugar no espaço está demarcado por relações que produzem formas comunicáveis e essas formas só adquirem uma similitude de “vida compreensível” a partir dos interesses e ações colocadas em movimento como comunicação e inter-relação entre tais indivíduos, mais ou menos permanentes, ainda que ligadas por laços pessoais frouxos, como nas sociedades. A forma da sociedade e todas as formas das instituições, em si mesmas, seriam abstratas porque são formas relacionais e dependentes dessas relações, isto é, obedecem aos interesses reais dos indivíduos para existirem, enquanto forma preferencial de efetivação desses interesses.

Ao contrário de Simmel (2006), Durkheim (2000) define a construção de organismos sociais como uma necessidade do tipo psíquico de sociedade (a consciência coletiva) que atrai o indivíduo para os outros e estariam ligados pelas condições de existência, formalizada e concretizada nos órgãos sociais:

Todos sabem, com efeito, que existe uma coesão social cuja causa está numa certa conformidade de todas as consciências particulares a um tipo comum que não é outro senão o tipo psíquico da sociedade. Nessas condições, de fato, não somente todos os membros dos grupos são individualmente atraídos uns pelos outros porque se assemelham, mas são ligados também pela condição de existência desse tipo de coletivo, ou seja, a sociedade que eles formam mediante a sua reunião. Os cidadãos não apenas se querem e se procuram entre si de preferência aos estrangeiros, mas também amam sua pátria. Eles querem-na como a si mesmos, esforçam-se para que ela sobreviva e prospere, porque

sem ela, haveria toda uma parte da vida psíquica cujo funcionamento seria entravado (Durkheim, 2000: 75).

A hipótese de Durkheim (2000) é que a psique coletiva cria uma necessidade irrecusável. A psique coletiva pode ser traduzida como o instinto da espécie, que é expressa pela vontade individual de agregação (“não apenas se querem, se procuram”) e, por conseguinte, a sociedade seria expressão desse instinto ou psique coletiva de sobrevivência (querem-na como a si mesmos), por isso esforçam-se para que a sociedade sobreviva, porque ela representaria no instinto coletivo a forma de garantir sua identidade geral e a sobrevivência da espécie.

A agregação social é vista como um fato externo e interno ao indivíduo-espécie, porque é inerente à espécie humana à qual pertence. As instituições, assim, são uma necessidade superior à individualidade e é explicada pelo fenômeno da identidade geral proveniente de um impulso irresistível existente na psique coletiva, como solidariedade mecânica. Está de acordo e é coerente com a visão de o “fato social” ser condicionamento histórico externo e coercitivo à existência social do indivíduo, e pode-se pensar em naturalização, cujo alcance não pode ser modificado e, assim como os mecanismos naturais condicionantes, os fatos sociais que lhe são exteriores, agem sobre os indivíduos, em geral, como uma impossibilidade de fuga.

Onde Simmel (2006) vê apenas relações possíveis, com formas abstratas dependentes da realização efetiva do agir, da vontade, do querer, e que só pela vontade de assim agir se materializam em formas reais com funções específicas, Durkheim vê condicionamentos que seriam exteriores ao “ser individual” e ao ser propriamente, no caso dos fatos sociais, não apenas porque lhe seja anterior, mas porque permanece mais ou menos o mesmo no passado, no presente e no futuro, definindo e condicionando, obrigatoriamente, assim, as condições de existências e de conduta. De forma semelhante, o conceito de cultura ou de estruturas sociais/culturais quer definir o que seja mais ou menos permanente no ser (hábitos partilhados que tem por função a identificação) a partir da consideração de coercitividade, de causa externa, permeada pelo posicionamento do “indivíduo ator” que se (auto) identifica ou é identificado com determinada comunidade, grupo ou sociedade.

Se há condicionamentos naturais, deve haver condicionamentos sociais. Isso não apenas faria as sociologias se aproximarem dos métodos científicos como também definiria uma relação necessária de causação.

De outro lado, Marx e Engels (2001) veem os indivíduos como produtores e produtos de suas ações e de seu meio. Não os concebem senão em sua reciprocidade:

Pode-se distinguir o homem dos animais pela consciência, pela religião e por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material. A maneira como o homem produz seus meios de existência depende, antes de mais nada, da natureza dos meios de existências já encontrados e que eles precisam reproduzir. Não se deve considerar esses meios de produção sob esse único ponto de vista, enquanto reprodução da existência física dos indivíduos. Ao contrário, ele representa já um modo determinado da atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de manifestar sua vida, um modo de vida determinado. A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem. Os indivíduos são dependentes, portanto, das condições materiais de sua produção (Marx e Engels: 2001: 11).

Se há uma condição inicial que determina a existência natural e material do “homem”, tais condições naturais e materiais para produção da vida, ao serem modificadas pela ação do indivíduo para produzir seus meios de vida, também transformam as condições de produção da própria existência,

Dá-se segue, certamente, que o desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros, com os quais ele se encontra em intercurso direto ou indireto, e que as diferentes gerações de indivíduos que entram em relações uns com os outros possuem uma conexão entre si, que a existência física das últimas gerações depende da existência de suas predecessoras, que essas últimas gerações, recebendo das anteriores as forças produtivas e as formas de intercâmbio que foram acumuladas, são por elas determinadas em suas próprias relações mútuas. Em poucas palavras, é evidente que um desenvolvimento sucede e que a história de um indivíduo singular não pode ser de modo algum apartada da história dos indivíduos precedentes e contemporâneos, mas sim é determinada por ela (Marx e Engels, 2001: 422).

Segue-se que o homem (o ser) visto por Marx e Engels (2001) não é apenas relacional, ele é produtor consciente (mesmo individualmente) de suas condições de existência, ao mesmo tempo em que por ela é condicionado. Todavia, essas relações transformadas em exploratórias e de poder são empecilho para o desenvolvimento do indivíduo,

a superação da autonomização das relações em face dos indivíduos, da sujeição da individualidade sob a casualidade, da subsunção de suas relações pessoais a relações gerais de classe etc. é condicionada, em última instância, pela superação da divisão do trabalho. Também mostramos, além disso, que a propriedade privada só pode ser superada sob a condição de um desenvolvimento universal dos indivíduos, pois universal são o intercâmbio e as forças produtivas que eles encontram dados e que só podem ser apropriados por indivíduos universalmente desenvolvidos, isto é, feitos para o livre manejo [*Betätigung*] de suas vidas. Mostramos que os indivíduos atuais têm de superar a propriedade privada porque as forças produtivas e as formas de intercâmbio se desenvolveram a tal ponto que, sob o domínio da propriedade privada, se transformaram em forças destrutivas e porque a oposição entre as classes foi levada ao seu ponto máximo. Por fim, mostramos que a superação da propriedade privada e da própria divisão do trabalho é a organização [*Vereinigung*] dos indivíduos sobre a base dada pelas atuais forças produtivas e pelo atual intercâmbio mundial. No interior da sociedade comunista, da única sociedade na qual o desenvolvimento original e livre dos indivíduos não é uma fraseologia, esse desenvolvimento é determinado justamente pela conexão entre os indivíduos, uma conexão que em parte consiste em pressupostos econômicos, em parte na solidariedade necessária ao livre desenvolvimento de todos, e, finalmente, no modo de atuação universal dos indivíduos sobre a base das forças produtivas existentes. Trata-se aqui, portanto, de indivíduos num determinado estágio histórico de desenvolvimento, e de forma alguma de quaisquer indivíduos fortuitos, mesmo sem levar em conta a necessária revolução comunista, que é, ela própria, uma condição geral para o seu livre desenvolvimento. A consciência dos indivíduos sobre suas relações mútuas naturalmente se torna também uma consciência totalmente diferente, e é, portanto, “princípio do amor” ou *Dévoûment* [1] tanto quanto é egoísmo (Marx e Engels, 2001: 423).

No indivíduo humano a produção consciente das condições e do modo material de vida é que o distinguiria dos animais e não a criação do “leviatã”, do estado civil. Por outro lado, as

condições materiais de vida transformadas pelo indivíduo devem possuir um carácter relacional e geral determinados (isto é, historicamente determinados), senão desapareceriam com o próprio desaparecer (morte) dos indivíduos produtores. Essa é uma condição para a produção e reprodução material de vida: ter reciprocidade e historicidade. Isso porque Marx e Engels (2001) consideram o *homo sapiens* um animal social e político, portanto, gregário. A história social do humano estaria vinculada à “evolução” e ao “desenvolvimento” desses modos de produção e às condições de produção da vida individual e associada, que ao serem partilhadas e reproduzidas formam a aliança comunal, a comunidade primitiva e a sociedade capitalista, que ao superá-las com o comunismo, retoma a liberdade pessoal e seu desenvolvimento total.

A hipótese de Marx e Engels (2001) é que em condições isoladas e sem relações com outros iguais não haveria condição de desenvolvimento individual no estágio atual da sociedade (capitalista) ou em qualquer outra sociedade e que a produção (como externalização de si) seria o elo que une e que traça a matriz social que determinará as relações sociais.

As contradições trazidas pela apropriação dos meios de produção por alguns (a burguesia, o senhor etc.) seria consequência do antagonismo histórico material essencial da forma e modo de produção material da vida e de reciprocidade entre os homens em sociedade, as contradições econômicas (que expressariam não apenas o panorama histórico das lutas de classes, mas as condições materiais determinadas em que ela se daria). Logo, existência material, espaço e tempo são vistos como condicionantes, porém, por ser um “ser” que age (conscientemente ou não) e interfere, assim, nas condições dadas, e na medida em que tenha “consciência” real de suas reais condições de existência material e histórica, e não de forma “alienada”, ou “ideológica” ou puramente biológica ou como unidade individual isolada, o homem pode transformá-la, já que sua existência e distinção se dá exatamente por essa capacidade de modificação das suas condições materiais iniciais. Essa a razão de Marx considerar, em seu método, o “ser humano” como autor e ator de sua própria história.

2.1. Os conceitos de Ação e Ação social

Não se deve discutir relações de poder sem discutir a ideia de ação. O ser para existir age. Tal como as relações, a ação pode ser determinada, necessária, obrigatória, condicionada, reativa e livre. Se for determinada ou necessária é uma ação natural, em princípio, livre dos constrangimentos sociais, porque há ações naturais transformadas pelas interdições em ações. Se são condicionadas tendem a ser sociais e se são livres podem ser naturais ou pessoais. A

ação pode dar-se por omissão (como um ato da vontade) ou pelo agir compulsivo ou de massa. A não-ação (a inação) pode ser por impossibilidade, pavor, patologia, vontade etc.

Uma ação individual sobre ou com um outro indivíduo pode responder, ou não, a uma situação de existência e relações sociais, mas, sendo uma ou outra, seu alcance é diferente. Weber (2001) observa claramente essa diferença de alcance e sua principal preocupação é ter instrumentos para interpretar, compreender a ação individual e quando ela ultrapassa o campo da ação pessoal para o da ação social.

Weber (2001) toma o cuidado de não confundir ação com ação social. A ação social só pode ser entendida distinta da ação, em relação não somente às causas, mas ao alcance e ao objetivo. As causas e as motivações são elementos para a compreensão e interpretação da ação:

Deve entender-se por sociologia (no sentido aceito desta palavra que é aqui empregado das mais diversas maneiras possíveis) uma ciência que pretende entender pela interpretação a ação social para desta maneira explicá-la causalmente no seu desenvolvimento e nos seus efeitos. Por “ação” deve entender-se um comportamento humano, tanto faz que se trate de um comportar-se externo ou interno ou de um permitir ou omitir, sempre quando o sujeito ou os sujeitos da ação ligam a ela um sentido subjetivo. A “ação social”, portanto, é uma ação na qual o sentido sugerido pelo sujeito ou sujeitos refere-se ao comportamento de outros e se orienta nele no que diz respeito ao seu desenvolvimento (Weber, 2001[1973]: 400).

Se não bastasse essa clarificação, o processo de compreensão da ação social implica compreender o que não seja ação social, mas apenas ação. Weber (2001) procura distinguir as situações em que as ações se revestem de interesse social ou não, ou possam ser qualificadas como “sociais”:

(...) 2. Nem todo tipo de ação -incluindo a ação externa- é “social”, no sentido aqui explicado. Não é uma ação social a ação exterior quando esta se orienta pela expectativa de determinadas reações de objetos materiais. O comportamento íntimo é ação social somente quando está orientado pelas ações de outras pessoas. (...) a atividade econômica (de um indivíduo) somente é ação social na medida em que leva em consideração a atividade de terceiros. De um ponto de vista formal e muito geral: quando reflete respeito por terceiros de seu próprio poder efetivo de disposição sobre bens econômicos.

De uma perspectiva material: quando no “consumo”, por exemplo, entra a consideração das futuras necessidades de terceiros, orientando por elas, destarte, a sua própria poupança, ou quando, na “produção” se coloca como fundamento de sua orientação as necessidades futuras de terceiros etc. (Weber, 2001: 415).

“Ação externa” é um termo pouco rigoroso, mas parece querer dizer que é uma ação vinda de um para o outro ou direcionada ao outro, não sua própria sobre si mesmo, mas uma ação para ou de fora de si, de outrem sobre si ou de si sobre o outro. A ação sobre si mesmo só seria ação social quando se referisse ou fosse acionada pelo outro ou em direção ao outro. De fato, nem toda ação externa sobre si ou sobre o outro é uma ação social. Se alguém faz sexo com outro alguém, ou beija outro alguém, ou mata um ser vivo para comer, ou mata porque caiu sobre esse alguém e o empurrou, sofrendo um dano mortal, entre outras e inúmeras possibilidades, essas ações, embora externas, quer dizer, de outrem sobre si, ou de si sobre outrem, não se configuram em ação social pelo simples fato de se dirigir ao outro. Essas ações podem ou não visar intervir na ação do outro, ter ou não motivação e sentido orientado ao outro, e, com isso, tornar a sua própria ação modelo para o outro ou do outro para si, ou obrigar, induzir, convencer ou interferir no comportamento alheio e de si. Tampouco, como veremos, qualquer ação que visa intervir na ação de outrem é necessariamente uma ação social contraposta a uma ação pessoal, individual,

Nem toda espécie de contato entre os homens é de caráter social, mas somente uma ação com sentido dirigida para a ação dos outros. O choque de dois ciclistas, por exemplo, é um simples acontecimento como um fenômeno natural. Mas poderia ser classificado como ação social se tivesse havido por parte dos dois ciclistas a tentativa de se desviarem, ou uma briga, ou discussões subsequentes de caráter amistoso depois do choque (Weber, 2001: 416).

Parece não ser muito simples configurar uma “briga”, por exemplo, em ação social, sem que se tenha em conta a motivação para a peleja e tampouco é simples compreender o desvio de uma colisão, já que pode ser simplesmente por autoproteção ou, ao contrário, porque não se quer causar dano ao outro. A relação entre duas ou mais pessoas pode ter uma motivação social (de sociabilidade) não social, instintual, seja em caso de sobrevivência, seja em caso de desejo sexual, seja em caso de um acidente, como no caso do ciclista citado por Weber ou da queda

de uma árvore. As disputas para copulação se dão entre muitos animais e nem por isso se pode dizer que se trata de uma relação social, principalmente quando é impermanente, quer dizer, quando depois de saciado o desejo sexual não restar nenhuma relação entre os participantes. Tampouco a morte de um alce por um predador (a) pode-se chamar de relação social ou a caça de um peixe por um esfomeado. Certamente, há casos entre os humanos que se assemelham, pela motivação, a esses e outros casos semelhantes.

As relações interindividuais não são necessariamente relações sociais e tampouco comportam necessariamente ações sociais. O fato de ser ter relações amistosas ou belicosas, por si mesmas, não indicam relações sociais, senão forem comportamentos socialmente aceitos, motivados pelo interesse em manter ou excluir um hábito que se impõe ou para o impor a todos ou a manutenção ou exclusão da relação com o outro.

A (des)identificação da ação social com ações que são homogêneas entre os humanos pareceu necessária para Weber,

A ação social não é idêntica: a) nem a uma ação homogênea de muitos, b) nem a toda ação de alguém influenciada pelo comportamento dos outros. a) Quando na rua, no início de uma chuva, numerosos indivíduos abrem ao mesmo tempo seus guarda-chuvas, então (normalmente) a ação de cada um não está orientada pela ação dos demais, mas a ação de todos, de um modo homogêneo, está impelida pela necessidade de se proteger da chuva. b) É sabido que a ação do indivíduo é fortemente influenciada pela simples circunstância de estar no meio de uma "massa" especialmente concentrada (objeto das pesquisas da "psicologia das massas", veja-se, por exemplo, as investigações de Le Bon). Neste caso, portanto, trata-se de uma ação condicionada pela massa. Esse mesmo tipo de ação pode se dar também num determinado indivíduo por influência de uma massa dispersa (por intermédio da Imprensa, por exemplo), a qual foi percebida por esse indivíduo como sendo proveniente da ação de muitos. Algumas formas de reação são facilitadas, enquanto outras são dificultadas, pelo simples fato de um indivíduo se "sentir" fazendo parte de uma massa. Isso acontece de tal maneira que um determinado acontecimento ou um determinado comportamento humano pode provocar determinados estados de espírito ou de ânimo -alegria, raiva, entusiasmo, desespero e paixões de toda e qualquer natureza- que não se dariam no indivíduo isolado (ou não se dariam tão facilmente), sem que exista, todavia, (em muitos casos, pelo menos) uma relação significativa entre o comportamento do indivíduo e o fato de sua participação numa situação de

massa. O desenvolvimento de uma ação semelhante, determinada ou co-determinada pelo simples fato de ser uma situação de massa, mas sem que exista para com ela uma relação significativa. Não se pode considerar como ação social na acepção do termo aqui explicado (Weber, 2001: 417).

Resta saber e clarificar o que seja uma ação voltada para os outros, porque nem toda ação voltada para os outros pode ser qualificada como ação social. É o caso da "Ola" em um estádio de futebol em que todos esperam um comportamento homogêneo dos outros, o que Weber chama de comportamento de massa. Porém, caso se proceda a fatoração do comportamento massivo, talvez o primeiro a agir tenha a intenção de influir no comportamento dos outros, mas não se pode ter certeza de que todos que tiveram comportamento homogêneo o fizeram com a mesma intenção, ou apenas responderam a ação geral da massa. Aqui podemos considerar um caso misto de ação homogênea e ação social ou até mesmo de ação espontânea que se generalizou. Em outro exemplo complexo, se alguém age para impedir que outro alguém o mantenha preso, a influência desse alguém que labuta por sua liberdade sobre o outro que o prende é praticamente nula, talvez seja apenas o interesse em cessar a ação de seu aprisionamento, quer dizer, mesmo que a ação incida sobre o comportamento do outro, nem sempre ela deseja mais do que a própria libertação física, material e subjetiva. Aí a dificuldade exposta por Weber:

A distinção, sem dúvida, é imprecisa ao extremo. Pois, não somente no caso dos demagogos, por exemplo, mas também, frequentemente, no público de massa, pode existir, em diferentes graus, uma relação de sentido no que diz respeito à situação de "massa". Tampouco se pode considerar como sendo uma "ação social específica" a limitação de um comportamento alheio (cuja importância G. Tarde com justeza salientou) quando ela é puramente de natureza reativa e não está presente uma orientação com sentido da própria ação pela ação alheia. O limite é tão impreciso e fluido que dificilmente é possível fazer uma distinção a respeito. O simples fato, porém, de que alguém aceite para si uma determinada atividade, apreendida em outros e que parece conveniente para seus fins, não é uma ação social na nossa acepção, pois neste caso, a ação não se orientou pela ação dos outros, mas, pela observação, alguém se deu conta de certas probabilidades objetivas que, em seguida, orientaram o seu comportamento. A sua ação, portanto, foi determinada causalmente pela ação alheia, mas pelo sentido desta ação alheia.

Quando, ao contrário, se imita um comportamento alheio porque está em “moda” ou porque é tido como “distinto” enquanto estamental, tradicional, exemplar ou por quaisquer outros motivos semelhantes, então sim, temos uma relação de sentido no que se refere à pessoa imitada, a terceiras pessoas ou a ambas as pessoas. Naturalmente entre os dois tipos há transições. Ambos os condicionamentos pela massa ou pela imitação são fluidos, representando casos limites da ação social, como os que encontraremos frequentemente, por exemplo, na ação tradicional (2). O fundamento da fluidez destes casos, como o de vários outros, consiste na orientação pelo comportamento alheio, e o sentido da própria ação de nenhuma maneira pode ser sempre especificado com absoluta clareza, e nem sempre é consciente. Por essa razão nem sempre se pode separar com toda segurança ou certeza a mera “influência” da “orientação com sentido”. Mas, por outro lado, podem ser separadas conceitualmente, mesmo que, naturalmente, a imitação puramente reativa tenha sociologicamente pelo menos o mesmo alcance que a “ação social” propriamente dita. A sociologia de modo algum apenas se refere à ação social, mas, esta (a ação social) é (para o tipo de sociologia aqui desenvolvido) o dado central, ou seja, aquele dado que para ela (a sociologia), por assim dizer, é constitutivo. Mas, com isso, nada se afirma a respeito da importância desses dados em comparação a outros dados (Weber, 2001: 416-417).

A citação extensa foi absolutamente necessária, porque há muita confusão e uma tendência a desqualificar a ação individual não social, o que pode levar à discordância de que haja ações que não sejam ações sociais. Recuperar as dificuldades de Weber é importante para definir o que seja ação social, na medida em que haja tantas dificuldades para sua definição e complicadas interpretações das possibilidades de entendimento dessas ações que a interpretação de que alguma ação, ainda que incidente sobre outros, pode não ter a motivação social, quer dizer, a racionalidade do sentido da ação não esteja voltada para a ação do outro e nem espere dele uma reação, quer dizer, seu objetivo não é a ação ou ação omissiva de um visando o outro. A ação que está voltada para si mesmo tem um caráter subjetivo, ainda que em algumas ações esse caráter subjetivo esteja requerendo uma ação de outros.

Weber se afasta completamente da objetividade positivista de Durkheim (2004), que ao definir o fato social, define junto com ele, a ação social. Se bem que em Durkheim (2004) haverá também a avaliação, ainda que objetiva, do alcance da ação e sua procedência, quer dizer, se é um fenômeno social objetivo. Quanto ao alcance, Weber vê a ação de classe como

um tipo de ação comunitária, em que os interesses díspares entre os indivíduos de classes diferentes estão vinculados ao mercado de trabalho, ao mercado de produtos e à empresa capitalista, dão-lhe o sentido de comunidade (Weber, 1982 [1946]:216). Nem todo fato social, entretanto, é composto por ações sociais. Grande parte dos fatos sociais se compõem de ações individuais desconexas que são ligadas como um fato geral apenas depois de efetuada a análise sociológica dos fatos, quer dizer, é uma inferência. Nesse sentido, uma morbidade individual pode ser apenas uma morbidade individual, ainda que haja morbidades semelhantes.

A classificação dos tipos de ação social conforme a causa, a motivação, torna, para Weber (2010; 1999), toda ação passível de ser uma ação social, e nesse caso, Weber (2010; 1999) verá quatro tipos de ação social (tipos ideais): 1 - Ação de finalidade racional (*zweckrationalität*): os meios combinados com os fins: orientada para os fins; 2 - Ação axio-racional: orientada pelos valores (*wertrationalität*): os meios são refletidos e ponderados; 3 - Ação afetiva: móbil é o afeto ou afetividade e 4 - Ação tradicional: fins e meios sujeitos à tradição (usos, costumes), e procura a partir desses modelos definir, através da motivação, do alcance, do sentido da ação racionalmente identificado, em que categoria pode cada ação social ser enquadrada, haja vista que a ação pode também compor-se de tipos semelhantes aos da ação social, e ainda assim não ser uma ação social.

A simples partilha do viver não torna o próprio viver ou o morrer uma ação social ou toda ação individual uma ação social, ainda que o viver, em geral, seja rodeado de dependências, já que nem toda dependência cria laços efetivos entre os que dependem, assim como as relações transindividuais nem sempre redundam em relações sociais ou em sociabilidades. Ademais, relações sociais é mesmo um termo muito amplo e complexo.

De forma geral, negar a ação não-social é negar a natureza do próprio humano e negando essa natureza recusar também suas aptidões, desejos e necessidades naturais (próprias da condição humana na natureza), e assim reduzi-lo às relações sociais, ou seja, à sociedade. É como dizer, ainda que alguém seja ateu, “Deus está convosco” ou “responderás ao juízo final”, ou “és ateu porque Deus lhe deu o livre arbítrio”.

O Humano social quer se apartar, se livrar de sua animalidade e, por evidente consequência, questionar a própria existência real do indivíduo singular natural. Dessa forma, confundirá o desejo sexual, próprio e natural a todo animal com as moralidades sociais e as interdições sobre o desejo e pulsões sexuais produzidas pelo mundo simbólico repressivo humano (gregário, tal como o das abelhas, o dos lobos, o das formigas etc.); confundirá a fome com a falta de comida, a necessidade com o consenso ou a inação com a concordância e a própria

existência sob o capitalismo com submissão ao sistema, unificará o humano singular com o humano em geral, como se não fossem o ‘um’ diferente da abstração do ‘todos’.

Foi, enfim, dessa negação da natureza (e da desigualdade entre ser singular e espécie) que se gestou a síntese (a negação da negação): a sociedade civil iluminista e coletivista, ou hegeliana, Estado como síntese: o Estado coercitivo, cujo altruísmo não é senão a realização da vontade individual do capitalista associado, (vontade de domínio, vontade de poder) transfigurada em vontade geral ou absoluta, assim como previram Rousseau (1753) e Nietzsche (2007).

2.2. A materialidade do Eu: pressupostos filosóficos-sociológicos da existência

“Nada mais fácil que julgar o que tem conteúdo e solidez; apreendê-lo é mais difícil; e o que há de mais difícil é produzir sua exposição, que unifica a ambos.” (Hegel, 1992: p. 23).

Antes de mais, devo reconhecer a existência natural na minha própria existência singular, enquanto “Eu” específico, separado de outras existências, inclusive dos outros Eus singulares e, também, que esses outros Eus possam ser o Eu igualado, um Eu geral, inespecífico, ou seja, como ser da espécie humana (gênero), em que me incluo -se bem que tal conhecimento seja obscuro ou opaco, ou se apresente como forma abstrata, com o sentido que lhe refere Marx (2008)¹², porque toda totalidade é inacessível, sendo impossível uma expressão absolutamente clara da singularidade ou da universalidade dessa existência. Posto isto, considero a impossibilidade de algum cientista social (ou outra especialidade qualquer) produzir numa formulação o conjunto de variadas variáveis, causalidades, condições, genealogias ou determinações que formam ou dão formas sensíveis e intelectuais às expressões exatas das coisas, dos seres ou dos acontecimentos existentes. Isto não invalida os conhecimentos, apenas os tornam provisórios, momentâneos, precários.

Nos dobramos, sinceramente, a essa incapacidade de conceber quaisquer fenômenos, conceitos ou fatos em todas as suas conexões, implicações ou causalidades ou efeitos em todos os seus aspectos e conseqüências, e, entre os efeitos ou entre as conexões e conseqüências,

¹² "A população é uma abstração se deixo de lado as classes que a compõem. Essas classes são, por sua vez, uma palavra sem sentido se ignoro os elementos sobre os quais repousam" (Marx, 2008: 254). Abstração aqui é usado no mesmo sentido, quer dizer, como uma síntese que nada explica, ao contrário, esconde o que a compõe e, nesse sentido, não é vazia, mas preenchida por uma generalização ideológica.

reconheço a incapacidade em concebê-los todos, nas especificidades ou no conjunto que contenham, para que sejam, por fim, vistos ou concebidos ou presentificados ou elaborados enquanto saber absoluto, expresso em conhecimento verdadeiro, enquanto totalidade. Como refere Zizek "la postura materialista correcta (que extrae de las antinomias de Kant la consecuencia ontológica hegeliana radical) es que no hay Universo como Totalidad: como Totalidad, el universo (el mundo) es Nada, todo lo que hay está DENTRO de esta Nada" (Zizek, 2004: 26).

Todo conhecer é aqui considerado insuficiente, precário, inadequado, se comparado ao objeto real e sensível que visa conceber e conhecer em sua totalidade a singularidade específica, visto que os próprios pesquisadores fazem parte em suas atividades da pesquisa quando a edificam, e nela são interessados, e os termos em que as veem não são completamente objetivos, têm interesses objetivos e subjetivos na identificação, conservação ou transformação do que pesquisam.

Não há método cuja escolha não seja ela própria inexplicável fora dos interesses subjetivos do pesquisador que pertence e atua dentro de uma totalidade imanente, sensível, logo, todo método comporta escolhas nas quais um grau incontornável de subjetividade está presente.

Podemos então ter como pressuposto que o *homo sapiens*, e em geral todos os seres, se colocam interessadamente uns frente aos outros naturalmente¹³ e todos frente a um terceiro, o meio¹⁴, a fim de satisfazer as necessidades: a reprodução, a fome como carência natural e as necessidades fisiológicas próprias de todo ser orgânico só podem ser satisfeitas a partir da existência da coisa externa a si, ou seja, elas só podem se realizar como satisfação da pulsão e da necessidade no mundo natural a partir da coisa existente como objeto fora de si, que também é esse Eu impróprio para o outro, um *não-si*:

um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objetivo fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum

13 "Ser sensível, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto sensível, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser padecente" (Marx, 1974: 128).

14 Simonon: a individuação não se produz mais, como no domínio físico, apenas de maneira instantânea, quântica, brusca e definitiva, deixando atrás de si uma dualidade do meio e do indivíduo, o meio empobrecido do indivíduo que ele não é, e o indivíduo não tendo mais a dimensão do meio. Sem dúvida, tal individuação existe também para o vivo, como origem absoluta, mas é acompanhada de uma individuação perpétua que é a própria vida, conforme o modelo fundamental do devir: o vivo conserva em si uma atividade permanente; ele não só é resultado de individuação, como o cristal ou a molécula, mas também teatro de individuação. A atividade do vivo, por consequência, não está toda concentrada em seu limite, como a do indivíduo físico; existe nele um regime mais completo de ressonância interna, que exige comunicação permanente e mantém uma metaestabilidade, que é condição de vida. (p.104-105)

ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo. Um ser não-objetivo é um não-ser (Marx, 2008: 127).

Este processo de retroalimentação do reconhecimento do que seja naturalmente determinado – que as necessidades internas, e não apenas as fisiológicas-, só podem ser satisfeitas a partir da realidade exterior a si, demonstra a todo ser singular que ele compartilha necessidades objetivas com todos os seres existentes e com a natureza em geral. Assim, identificado o Eu como ser objetivo, posso guiar-me, a partir dessa afirmação do existente às relações de humanos reais para com humanos reais, um frente ao outro, podendo não apenas verificar o humano (consideração material sobre o reconhecimento da espécie a partir da igualdade em geral tangível de determinados seres singulares existentes) como também diferenciar cada singularidade própria existente, ou seja, como diferença entre os iguais para conceber e identificar-se como o Eu concreto que é, porque, e somente porque, existe diante de outros existentes iguais e desiguais, enquanto atividade concreta, ou seja, ação individual e social diante do existente.

O que existe, existe sobretudo, ainda antes de se proceder a conceitualização sobre a sua existência e a existência em geral, porque coisa sensível, real ou concreta. A existência precede a consciência e é a sua causa e condição eficiente: “A existência, mesmo sem a enunciabilidade, tem por si mesma sentido e razão” (Feuerbach, 2008: 29). A existência é causa ou condição de si mesma e do pensamento. Sem existência não há pensamento.

Conhecer de que algo exista fora de si como existência concreta (o próprio corpo é materialmente exterior à consciência) implicou colocar-se ativamente diante do outro, implicou conhecer ou intuir também de sua própria existência e que tal conhecer ou intuição é atividade mediada pelos instrumentos com que se conhece/intui/percebe e, principalmente, em relação (com) à matéria que não é si, ainda que não se faça distinção conceitual entre o si (si próprio como existente) e o outro, apreendendo o mundo, então, como extensão de si mesmo ou indiferenciado (Freud, 1930).

O contato, a ‘relação com’ o mundo natural, ou seja, a experiência do contato com o diferente de si é que produz o conhecer sensível necessário para a expressão nocional da existência do ser humano singular. Poderíamos questionar a qualidade dos tipos de instrumentos de conhecer/intuir como definidores da percepção e da conceitualização do que existe e de que existo. Mas esse reconhecimento somente valeria diante da ação concreta e sensível de reconhecimento do outro no mundo externo existente? Posso reconhecer a mim mesmo como objeto,

como materialidade, como eu sendo hipoteticamente outro ao tocar-me ao perceber-me existente materialmente, porque eu mesmo tenho presença no mundo e, nesse sentido, para minha percepção sou tão real e objetivo quanto qualquer elemento externo a mim. No entanto, a minha diferenciação própria só posso concebê-la pela comparação.

Apesar dessa não crítica dos sentidos (dos instrumentos próprios que me possibilitam a diferenciação entre o Eu realmente existente e minha representação de mim), posso perceber ou intuir minha existência diferente da(o) outra(o) existência(te) em geral apenas porque existe o outro (nesse sentido o seu próprio corpo objetivo também é um outro para a consciência) e com ele me relaciono necessariamente, tenho contato, tendo ou não consciência específica e abstrata de mim próprio conceitualmente. Dessa forma, devo conhecer de minha existência intuitiva e perceptiva pela diferença entre as matérias existentes na natureza em geral (matéria e suas propriedades: corpos diversos e conteúdos diversos) sem que o pronome pessoal (a palavra e o sentido dela) possa me identificar a mim mesmo como consciência em oposição, -alteridade-, como nos ensina Safatle no Curso sobre Hegel:

É verdade que a consciência parece não ter à sua disposição uma medida que sirva de fundamento para o saber. Mas, por outro lado: “a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo se relaciona com ele; ou, exprimindo de outro modo, ele é algo para a consciência”. A esta relação, para a consciência, entre termos distintos, Hegel chama de saber. Este saber teria mero valor subjetivo se não pudesse ser medido por uma verdade que deve ter valor objetivo (Safatle, s/d: 56).

Considerando, pois, que o instrumento desse conhecer medeia a relação concreta do conhecer em geral com a coisa conhecida, portanto presentificada, e que, de certa forma, no processo de atividade da relação entre si e a coisa, pode concebê-la e, assim, reinventá-la a partir desse conhecimento e dessa experiência. Em outras palavras, dar-lhe significado na medida em que a conceitualiza e a dispõe a partir de suas estratégias e ao fazê-lo o objeto conhecido torna-se consciência para si mesmo, é internalizado como abstração da coisa. Todavia, tal apropriação da coisa de fora não a subsumi e nem a determina, enquanto existência real fora de si, da qual depende o conhecer.

Cada coisa tendo existência autônoma, tem, concomitantemente, existência dependente e condicionada às condições gerais. A apreensão sensível do mundo em geral dá a todos os seres sensíveis o sentido de existência do real segundo aquelas condições, o que permite que o

ser em particular possa movimentar-se e satisfazer suas necessidades a partir da consciência (conhecimento) das condições objetivas em que vive, atua e se relaciona. Essa consciência geral e esse saber do indivíduo em particular se repetem com variações em cada indivíduo, tornando cada indivíduo um indivíduo singular que contém sua própria generalidade (gênero e espécie). Ao incorporar as condições objetivas gerais existentes do meio às suas consciências como conhecer, suas individualidades produzem o saber (-se) singularizado, específico por um lado e por outro, um saber (-se) transindividual.

Esses são alguns dos motivos pelos quais não abordo a formação do “Eu” a partir de uma imposição dedutiva abstrata nem além ou aquém à experiência, à moda hegeliana do absoluto, ou como (in) consciência coletiva social coercitiva internalizada (Durkheim, Jung, entre outros) ou (in) consciência natural abstrata imanente ou consciência imanente, porém divina (Descartes, Locke, Kant, entre outros), o que implicaria tal consciência geral ter, no limite, carácter imaterial, divino. Pelo contrário, o ser a percebe como efetividade, ato, quer dizer, como ato de relação *com*, relação própria (interna e subjetiva/objetiva) *com* o todo impróprio (externo e objetivo/subjetivo), como atos de experiência *com* o outro singular e as coisas em geral, quer dizer, *com* o todo sensível para formar um saber/conhecer na pessoa singular, através da apreensão do todo sensível ou como a forma de conter em si o sensível produzido na relação de um objeto com o outro, quer dizer, nas séries dialéticas desse conhecer (Proudhon: 2003) que compõem a experiência objetiva realizada, efetiva e contraditória a um só tempo.

Tal experiência sensível, entretanto, embora se dê de forma individual como conhecer específico, só terá validade social como conhecimento geral se partilhada por outros iguais. Isso não quer dizer que o conhecimento específico não tenha validade em si, quer dizer que sua validação geral, em outras palavras, seu reconhecimento social, tem como condição ser adotado ou considerado enquanto tal, ao menos em parte, por outros, e só é social nessa condição; se bem que o fato dessa existência, embora o fato de ser particular e não partilhado não retire de sua elaboração a incidência do social nele. Daí a contradição de todo conhecimento, porque esbarra nos interesses colocados em jogo no discurso que efetiva diante de um meio que lhe traz nos atos de satisfação das necessidades a contradição entre o singular e o geral e os interesses que os definem tácita ou explicitamente.

Devo considerar, portanto, que esta relação de conhecer não é esvaziada de interesse e nem o ser humano pode ser cindido entre razão desinteressada e sentidos interessados. Toda relação é interessada consigo mesma e interessada no outro, na efetividade da existência. Não pode ser desinteressado (o humano) do mundo real, tampouco apenas imaginação, fantasia,

como uma apreensão abstrata do mundo estético (porque a arte, a imaginação e a fantasia não são desinteressadas, são vinculadas à satisfação, ao prazer, ao deleite na apreciação do belo e do prazer estético livres de constrangimentos sociais, todavia, presa ao mundo real, ainda que fantasioso¹⁵), ou como produção abstrata e absoluta exclusiva do espírito, uma fantasmagoria reflexiva, um espectro (Stirner, 2009)¹⁶. Ou, ainda, como razão pura, expressão do movimento da razão que desnecessita o instinto e a efetividade das práticas antropológicas (Kant, 2006), razão que adéqua à fórceps a realidade a sua abstração, que é, ela própria, organizada segundo interesse de satisfação que retornaria como “abstração absoluta” ao mundo dos sentidos (Hegel, 1992), quando se trata, na verdade, de interesse material, relação interessada com o mundo externo do qual faz parte como ser sensível (Marx, 2008) ou, sendo mais preciso, “o conhecimento trabalha como instrumento do poder. Assim, torna-se claro que ele cresce com cada aumento de poder” (Nietzsche, 2008: 459).

Sabemos ou construímos saberes quando e ao nos relacionarmos com o mundo concreto, implicando o conhecimento de si só ser possível como conhecimento comparado ao exterior a si, que leva à realidade sensível da existência de si como estranhamento e dele, do conhecimento visto como complexidade de operação entre o externo e o si, tiramos o saber para agir (saber aqui tem finalidade objetiva, estratégica, quer dizer, o saber para nós, humanos tem motivação e intencionalidade e seus enunciados são vinculados a interesses específicos e gerais). O saber é, sobretudo, uma relação de interesse instintivo, pois tem relação direta com as necessidades naturais ou sociais, com as determinidades ou com a visão de singularidade da pessoa singular e social, ou da coletividade que a subsumi (à pessoa), -ou a pensa subsumir-, numa relação de espécie ou de sociedade ou de generalidade e, por conseguinte, nossas relações não são desinteressadas e é por essa lente interessada nessa relação que age, constrói e vê os fatos sociais, a ação, a ação social (ou agência) é que dá-se formas históricas às organizações sociais e, por conseguinte, ao Eu, à pessoa, à comunidade, à sociedade e ao Estado.

Da mesma forma, essas relações têm consequências sobre a elaboração de si mesmas, sobre o movimento real de formação da noção e do ato de poder contidos na apropriação relacional, na propriedade em geral, na propriedade privada em específico, nas relações pessoais e

15 O conhecimento do juízo estético e da estética podem ser aprofundados em Kant (2008), A crítica a faculdade do juízo; Marcuse (1975), Eros e a civilização; Hegel (2015) Curso de Estética I-IV, entre outros.

16 A respeito da busca da essencialidade, do espírito, da coisa em si, como processo racional que abandona a coisa real, escreve Stirner: “a nova essência, porém, traz uma natureza ainda mais espiritual do que o velho Deus, porque este era ainda representado com forma corpórea, enquanto a nova mantém intacta toda a sua espiritualidade e não lhe é atribuído nenhum corpo material. E apesar disso, não lhe falta completamente a corporeidade, que é ainda mais aliciante porque parece mais natural e mundana e consiste, nada mais nada menos, em todo homem com corpo ou simplesmente ‘humanidade’ ou em ‘todos esses seres humanos’. Vemos como se tornou outra vez sólida e muito popular a forma espectral do espírito manifestada em um corpo ilusório.” (Stirner, 2009: 52-53)

sociais advindas do choque entre as relações sociais de pessoalidades, de sociabilidades, como contradição, não de termos e não plenamente interna a si mesma como abstração, mas como relação concreta e interessada, interno/externa, dentro e fora de si, quer dizer, relações de conflitos, na economia da vida natural, individual e social concreta. Ao ver-se aprisionado por relações comunitárias, sociais e econômicas, submetida a individualidade à coerção comunitária, as relações transindividuais livres de coerção que permitem ao indivíduo se desenvolver são rejeitadas e transformadas em relações exploratórias, negando-se-lhe a individuação e o desenvolvimento próprio e transindividual, bases para uma sociedade livre (Marx e Engels, 2001).

2.3. Contradições materiais de expressão do Eu

O ser humano se relaciona com suas condições naturais de identificação um perante os outros. O que diferencia naturalmente um ser é outro ser em suas condições de existência contemporâneas¹⁷ (Simondon, 2003:105), ou suas materialidades singulares opositivas que se repetem nas singularidades contrapostas (Deleuze, 2006), embora se possa definir e localizar existências antigas como contemporâneas na história em movimento (Agamben, 2009). É a diversidade natural do ser no meio que nos impõe a autodesignação e só a partir dela o Eu singular pode conhecer sobre o identificar-se: Eu não sou o Outro e aquilo; o Outro não sou Eu ou isso, e até conceber que não sendo Eu o Outro, Eu e o Outro somos manifestações da mesma espécie na esfera geral da existência, percebendo o ser, o Eu e o Outro, humanos, unidades reais na diversidade real, uma espécie da qual todos humanos pertencem, em específico, não sendo porém o mesmo cada um (Stirner, 2009).

A partir dessa diferenciação sensível do semelhante, conceber e valorar o outro e eu próprio dependem de inúmeras condições naturais e sociais intervenientes a possibilitar a individuação, ou não, com o desenvolvimento ou não das capacidades e qualidades individuais, inclusive cognitivas, para perceber e elaborar as relações com o meio natural e social:

¹⁷ As condições de existências, aqui, são as condições impostas pelo meio ambiente e social, a possibilitar ou não as existências, desde as condições naturais às sociais: a biologia (a existência da vida); a geografia; a temperatura; a economia; as relações com outros seres e seus iguais; as condições dessas relações; a capacidade de produção e reprodução das necessidades de existência, entre outras (Godelier, 1976). Considera-se também que a ação, seja a do homem ou a de outros animais, influem nessas condições, logo, não são condições estáticas e nem absolutas. A diferença faz-se como necessidade natural inerente e necessidade social, numa frase: condicionamentos naturais e sociais. Os condicionamentos não escapáveis são determinações, que são, no mínimo, binários: alimentar-se ou não, matar a sede ou não etc. Na natureza do corpo feminino, hoje, a fertilidade e fecundação deixaram de ser necessariamente apenas por via da relação sexual, não são mais determinações naturais para a mulher ou para a espécie. Na sociedade a servidão feudal não existe mais com todas as relações obrigatórias que continham. Embora sobrevivam ainda, tanto a fertilidade por relação sexual, quanto a relação de servidão (sem senhor feudal como o servidor público) estão longe de ter os condicionamentos antigos. Outro exemplo dessa condição social é a obrigatoriedade de vender sua força de trabalho para conseguir as satisfações de necessidades básicas.

No vivo (no ser como unidade existente e viva) há uma individuação pelo indivíduo e não apenas um funcionamento resultante de uma individuação já efetuada, comparável a uma fabricação; o vivo resolve problemas, não só se adaptando, isto é, modificando sua relação com o meio (como uma máquina pode fazer), mas também modificando-se a si próprio, inventando novas estruturas internas, introduzindo-se completamente na axiomática dos problemas vitais (Simondon, 2003: 105).

Daí que ser uma unidade da espécie humana não é tão só se tornar ou saber-se como um indivíduo materialmente sensível, pressupõe mudar e transformar-se, o que implica serem os processos e princípios de individuação uns mais rápidos, outros um pouco mais lentos, mais complexos, e que tenham muitas correlações para constituírem-se. Essa formação lenta levou Mauss (2003) a: (i) – definir especificamente o uso simbólico do “eu” de forma individualizante como recente; (ii) – perceber que as palavras são construídas a partir das relações reais, incluindo relações naturais e sociais, que se modificam e (iii) – que os nomes implicam relações complexas que se têm com as coisas e com as pessoas.

De que maneira ao longo dos séculos, através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do “eu”, mas a noção, o conceito que os homens de diversas épocas criaram a seu respeito? O que quero mostrar é a série das formas que esse conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades. Uma coisa pode vos indicar a tendência de minha demonstração; é que são recentes a categoria do Eu, o culto do Eu [sua aberração] e o respeito ao Eu – em particular, ao dos outros [sua norma] (Mauss, 2003:371).

Assim como Mauss (2003), não vamos proceder a uma investigação exaustiva sobre o uso da linguagem através dos tempos nem quanto à linguística nem quanto à psicologia que ensaja; porém mostra-se importante a caracterização tanto do Eu quanto da pessoa como conceitos tardios historicamente, enquanto elementos simbólicos, e suas dependências das condições de existências de cada grupo e dos indivíduos humanos em relação uns com os outros. Isso não significa que a palavra indicativa como o pronome pessoal “Eu” já não existisse antes, enquanto consciência sensível expressa em palavras, cuja designação aponta para si (eu/meu) e

o outro (ele/seu), apenas que seu significado é auto designativo, indicativo, e não há nessa simbologia necessariamente a individuação ou individualidade em si e para si de forma analítica, mas apenas sensível e demonstrativa para um, indicativa para o outro.

Uma das contradições da expressão da singularidade do Eu é que ela própria pode generalizar-se, quer dizer, - a singularidade contém o germe do gênero -, ao analisar o ser singular analiso todos os seres singulares semelhantes como generalidade, como relação *com*.

a generalidade apresenta duas grandes ordens: a ordem qualitativa das semelhanças e a ordem quantitativa das equivalências. Os ciclos e as igualdades são seus símbolos. Mas, de toda maneira, a generalidade exprime um ponto de vista segundo o qual um termo pode ser trocado por outro, substituído por outro (Deleuze, 2006: 11).

Ao se formular a singularidade do Eu pela linguagem, a própria singularidade formulada tem carácter geral quando expressa relação abstrata, levando-nos ou apresentando-nos um problema de método.

Ainda que alguém diga: *este* sujeito, ou *esta* pessoa, as designações nos levam a qualquer *este*, a qualquer *esta*, e ainda que se diga: *esta* cama, se a cama não estiver relacionada a uma realidade concreta onde a materialidade da cama apontada indique a cama específica da qual se fala, a expressão torna-se generalizante, ou seja, remete a qualquer cama. Nestes casos, torna-se e é imprescindível o mundo real para a linguagem ter efetividade e ter lógica como critério da veracidade do dito, ou seja, a existência real da coisa como indicação da realidade designada. Sem essa indicação material, a palavra, o conceito, a frase e a expressão nos levam a uma generalidade abstrata, a algo que, sendo específico, se refere ao todo específico semelhante a ele existente, razão pela qual a linguagem seja insuficiente, não pode representar e apreender a realidade total, sua substância e nem sua singularidade singular (pleonasma de confirmação) sem que interfira em sua conceitualização inadequada à realidade do objeto, podendo se tornar uma inversão da realidade descrita e da própria singularidade inapreensível pelos signos. Pois a linguagem não pode ser a representação do real, senão como uma representação inadequada e falsa, tão somente uma aproximação interessada com o real que, apesar de inapropriada, serve aos interesses colocados em movimento ao se apreender a coisa fora de si.

Avoco aqui a ideia foucaultiana de que a própria linguagem seja, ela mesma, abstrata e materialmente interessada a um só tempo, quer dizer, simbólica e real, “se a linguagem não mais se assemelha imediatamente às coisas que ela nomeia, não está por isso separada do mundo;

continua, sob uma outra forma, a ser o lugar das revelações e a fazer parte do espaço onde a verdade, ao mesmo tempo, se manifesta e se enuncia” (Foucault, 2000: 40).

Ao relacionar as coisas e os eventos do mundo, a linguagem possibilita, de antemão, que se os nomeiem e se os tornem nomeações obrigatórias, porque necessariamente partilhadas em direção ao outro (para fora de si) podem tornar-se comunicativas de interesses simbólicos. Cassirer¹⁸ (1968) tomou essa nomeação geral (quer dizer, que tudo tem um nome que vai do particular para o geral), como processo de simbolização geral que deve ser apreendido e compreendido para ser linguagem humana e que não bastaria ter-se os signos para tornar a linguagem simbólica. Porém, o primeiro passo da linguagem é a criação e simbolização dos signos e sua junção para dar-se assim a simbolização do mundo interior e exterior.

É certo que as designações podem ser realizadas por várias formas, entre elas a escrita, imagética, gestual e a oral. Todavia, fundamental para que o processo de nomeação não seja apenas uma designação indicadora do real e sua correspondente abstração não exclusiva, o nome deve ter tanto a concretude da coisa dita quanto a generalidade nela ideada, que se refere a tudo e todas as formas que lhe forem semelhantes, ainda que se refira a uma coisa em particular.

Com a designação Eu não ocorre diferente. O Eu é ao mesmo tempo um eu próprio e todo Eu. Isso porque o ser humano é ser sensível ao mesmo tempo em que é objeto do sensível e, para ser sensível especificamente, deve ser objeto do sensível em geral.

As relações de poder precisam de uma linguagem simbólica, e, logo, de saberes, para ser compreendida para além das relações de forças reais colocadas em movimento e para se tornarem domínio exteriorizado sobre o outro e definir condutas (Foucault, 1999). De igual modo, a linguagem para comunicar as relações de resistência e de emancipação precisa produzir o discurso num domínio que não pode ser incorporado pelo poder ao qual resiste, sob pena de não se diferenciar dele.

A enunciação dessa contradição da linguagem como questão metodológica é em razão de ao falar do Eu, e ao tentar falar do Eu singular, não posso diferenciar um do outro, senão

18 Cassirer cita os casos de Helen Keller e Laura Bridgman para defender a tese da linguagem simbólica em contraposição a linguagem designativa (técnica) como diferenciação fundamental entre os mundos humano e animal (não humano): “impossível descrever em forma mais impressionante o passo decisivo que conduz o uso de signos e pantomimas ao emprego de palavras. Qual foi o verdadeiro descobrimento da criatura neste momento? Helen Keller aprendeu antes a combinar uma certa coisa ou evento com certo signo do alfabeto manual. Se estabeleceu uma associação fixa entre as coisas e certas impressões táteis. Mas uma série de tais associações, ainda que se repitam e ampliem, não implicam a inteligência do que é e significa a linguagem humana. Para chegar a esta inteligência a criatura tem de fazer um descobrimento novo, muito mais importante. Tem que compreender que cada coisa tem um nome, que a função simbólica não é restringida a casos particulares, senão constituir um princípio de aplicabilidade universal que abarca todo o campo do pensamento humano. (1968: 34).

afirmando um Eu determinado (o Eu do João, da Maria, entre outros) caso contrário, falo de todos os Eus, de um Eu impessoal, abstrato. É que ainda essa linguagem é parte do regime da realidade pré individual, que edifica o conceito de indivíduo diante do meio, esse terceiro que intervém na relação entre o Eu e o outro e torna tudo anulação da contradição entre estar dentro e fora, ser singular e geral, diferenciado e igual, ser isso e esse; isto e aquilo ao mesmo tempo:

Desejaríamos mostrar que é necessário operar uma reversão na investigação do princípio de individuação, considerando como primordial a operação de individuação a partir da qual o indivíduo vem a existir e da qual ele reflete o desenrolar, o regime e, por fim, as modalidades em seus caracteres. Então, o indivíduo seria apreendido como uma realidade relativa, uma determinada fase do ser que supõe uma realidade pré-individual anterior a ela, e que não existe completamente só, mesmo depois da individuação, pois a individuação não esgota de uma única vez os potenciais da realidade pré individualização; por outro lado, o que a individuação faz aparecer é não só o indivíduo, mas também o par indivíduo meio. Dessa maneira, o indivíduo é relativo em dois sentidos: porque ele não é todo o ser e porque resulta de um estado do ser em que ele não existia como indivíduo, nem como princípio de individuação (Simondon, 2003:101).

Ainda que eu compreenda que a especificidade do singular não é a expressão do geral e sim da existência nele do geral, não tenho como fugir de um entendimento, ou melhor dizendo, de uma expressão geral como característica da (trans)individualidade da pessoa real, que a linguagem, como um dos instrumentos dos regimes da individuação, denuncia como dificuldade (a linguagem tem por objeto o outro e a si mesmo a um só tempo), já que não posso aqui demonstrar o ser real ao qual desejaria enunciar sem o relacionar com o todo que o possibilita e o define realmente, enquanto individuação relativa (indivíduo + relação), não apenas como única unidade existente, mas, paradoxalmente, como única entre as únicas, o que importa deixar ao largo alguma diferenciação. E, sob pena de mais errar do que acertar, já que as relações concretas não cabem totalmente nas enunciações linguísticas, vi-me obrigado a proceder generalizadamente, considerando aqui o Eu stirneriano (Stirner, 2009), o Único, também como uma relação *com* e relativo *a*, quer dizer, de forma interindividual.

A singularidade, o ser Único ou o ser singular, forma-se conceitualmente diante da existência do que é próprio em relação ao que não é, e, assim, se manifesta na diferenciação, em

contraposição ao que não é *em-si*, como um si mesmo que se manifesta no outro, um diverso que também lhe corresponde, quer dizer, como um objeto diante de outro objeto: “só se fordes únicos podereis vos relacionar com os outros na qualidade daquilo que sois” (Stirner, 2009:175). Isso quer dizer que a identificação de si como diverso do outro depende da autoafirmação de si em cada qual, no espaço e no tempo contemporâneo da existência do outro e de si (como prática de relação pessoal, social e comunicativa determinada em um meio determinado, sempre como *posto, sendo*)¹⁹, enquanto objetos um para o outro, - ainda que semelhante a outros. Tal semelhança, apenas depois de reconhecer a si próprio como diferença em relação ao outro, pode ser encontrada.

Em crítica aos aspectos tautológicos e abstratos da consciência de si na fenomenologia hegeliana, Marx nos diz que

O *objeto* se mostra não apenas (esta é, segundo Hegel, a concepção *unilateral* -portanto, só um lado sendo apreendido -daquele movimento) como retornante (*zurückkehrend*) ao si (*Selbst*). O homem *vem-a-ser* = *si posto* (*Der Mensch wird = Selbst gesetzt*). O Si é, porém, somente o homem *abstratamente* concebido e gerado por meio da abstração. O homem é *áutico* (*selbstisch*). Seu olho, seu ouvido etc., são *áuticos*; cada uma de suas forças essenciais têm nele a propriedade da *ipseidade* (*Selbstigkeit*). Mas por essa razão é, então, totalmente falso dizer: a *consciência-de-si* tem olho, ouvido, força essencial. A *consciência-de-si* é, antes, uma qualidade da natureza humana, do olho humano etc., não é a natureza humana [que é] uma qualidade ||XXIV | da *consciência-de-si* (Marx, 1974: 125).

Tudo que existe *é-sendo e é-posto* na natureza, e apenas o *é* porque *está-posto* em movimento, *dever e morte*, na existência. A questão do movimento implica discutir a possibilidade de transformação do que *é*, ainda que continue *sendo*, e quando já não *é*, deixando de ser o que *é* para ser outra coisa.

19 Simondon em *A gênese do indivíduo* afirma o seguinte: “O indivíduo vivo é contemporâneo de si próprio em todos os seus elementos, o que não o é o indivíduo físico, o qual contém passado radicalmente passado, o vivo, em seu próprio interior, um núcleo de comunicação informativa; ele é sistema em um sistema, comportando em si mesmo mediação entre duas ordens de grandeza.” (2003:104). Em uma explicação dessa relação contemporânea entre interior e o interior de si, diz o seguinte: “Essa mediação interior pode intervir em relação à mediação externa que o indivíduo vivo realiza, o que permite ao vivo fazer comunicar uma ordem de grandeza cósmica (por exemplo, a energia luminosa solar) e uma ordem de grandeza inframolecular. (2003: 105)

A linguagem traz essa contradição da passagem da relação pré-individual com a individualizada, entre o Eu como unidade específica e o Eu geral, quando a natureza individual não se diferencia da natureza da espécie. Dessa forma, a linguagem não pode expressar relações concretas sem expressá-las de forma conceitual e universalizante. Linguagem é relação *com* e *entre* a singularidade e a generalidade, como relação indivíduo e transindividual.

Ao considerar a vida real como expressão da individuação e da transindividuação e as dificuldades de nomeações linguísticas como marcas da presença e expressão humanas na Natureza é que conceituo a complexidade de correlação entre os materialismos e as genealogias (Marx, Stirner, Nietzsche, Mauss, Simondon, entre outros) com as variações e relações em movimento já aqui expressas, quais sejam: (i) - a expressão material na vida sensível; (ii) - a relação necessária com o outro e (iii) - esse outro são dois: o outro propriamente dito (um objeto, uma coisa ou evento, lembrando que para existir o objeto, o Eu torna-se ele próprio objeto sensível para si e para o outro) e o meio (natural e social), sem o qual não poderia haver nem conceito de Eu, nem de Outro, sequer quaisquer conceitos de existência material ou imaterial.

Cada recriar da vida material implica um ressignificar (reiniciar, um retomar, um eterno retorno) de conceitos e da própria base material, cuja origem, por vezes, não tem mais o mesmo significado ou pode não ter mais relação com as condições materiais anteriores (Nietzsche, 1998).

O Eu e o indivíduo social fundamentam-se nas relações, portanto, e atuam, sobretudo, de forma relacional. Relação quer dizer estar em contato com (e como), em *relação-a*, em *relação-de*, em *relação-com*. Relação, assim, não pode ser algo desprovido de objeto e de agir. Na relação consigo mesmo o Eu é objeto de si mesmo, quer dizer que a consciência está em relação com seu objeto próprio, o si, como atos de se ver, sentir-se, ter-se. Para tanto deve o Eu reconhecer-se como matéria existente na natureza em geral, como um entre outros.

As relações são de diversas naturezas. Há relações (ações, porque toda relação implica ação, comissiva ou omissiva, reflexiva, racional, afetiva, tradicional, obrigatória, livre etc.) necessárias para a sobrevivência. Por exemplo, as que produzem modificações na matéria corpórea do Eu, base de sua existência material: alimentar-se com o necessário fortalece ou enfraquece o corpo, garante ou não condições de crescer, viver e morrer. Para que se possa existir é preciso que haja o espaço e o tempo, onde o corpo habita e existe. Portanto, há relações (ações) naturalmente necessárias das quais não se pode fugir. Ainda que se pense e se viva como eremita ou isolado, tais relações necessárias estarão presentes, ainda que de forma binária. Há

ainda relações (ações) optativas e outras socialmente obrigatórias, relações condicionais e condicionadas, e as aleatórias, que podem ou não acontecer. Estas relações necessárias ou aleatórias, circunstanciais ou voluntárias podem tornar-se obrigatórias. Aqui distingo relações necessárias (relações naturalmente necessárias como determinações da natureza) e obrigatórias (históricas ou socialmente condicionadas, ações sociais).

As relações por vezes ficam confusas entre necessárias e obrigatórias. As relações obrigatórias têm um carácter moral, impositivas, coativas e somente são necessárias diante das circunstâncias simbólicas e sociais em que operam. As relações sociais são dessa natureza. Por vezes há comutatividades nessas relações, como as de cuidados dos humanos com a criança recém-nascida, que até certa idade são relações de carácter contraditório, necessárias para a criança, optativas para os adultos, podem, contudo, ser socialmente obrigatórias para os adultos e mesmo necessárias, enquanto relações gerais de sobrevivência. Isso quer dizer que embora a criança necessite dos cuidados paternos pode não os ter por opção dos adultos. As relações de parentesco, no entanto, quando socialmente estabelecidas, impõem ou podem impor a necessidade da conduta, como obrigação paternas, cujas condutas definem gratificações, status, hábitos; coações, coerções, castigos, punições e penas. É, portanto, a partir das relações que rompem com o semi-isolamento e as dependências naturais que analiso a formação do indivíduo e sua individuação quando se torna objeto das tecnologias de poder.

2.4. As naturezas sociais das interdições do "Eu" e dos filtros sociais

O uso do termo e conceito de *interdição* é recorrente e fundamental em todo texto. Interditar é operar e fazer funcionar um impedimento desejado a uma vontade, uma ação, um comportamento e, nesse sentido, toda interdição é uma ação consciente humana sobre outros humanos e outros seres. Deste modo, a apropriação da propriedade privada dos meios de produzir é uma interdição da produção e do consumo livres.

As restrições ou resistências são necessárias para dar conta aos seres dos limites das liberdades naturais individuais, pois nenhuma liberdade, mesmo a natural, deixa de impor condições e restrições às vontades, aos comportamentos, aos desejos e, portanto, à ação. A formação de comunidades implica menos uma restrição e mais uma interdição nessa liberdade natural.

As restrições existentes na natureza e, portanto, na vida selvagem semi-isolada, são resistências do meio natural ao desejo de agir, de fazer, possuir, ter, entre outras ações do humano. Não são, nesse sentido específico, interdições propriamente ditas, mais se configuram como

restrições, dificuldades e resistências naturais do e no meio. As restrições ou resistências naturais não são ações externas conscientes sobre as condutas. O ser humano tem marcado sua passagem no ambiente terrestre pela luta para pôr fim às restrições naturais, sejam elas orgânicas a si próprio, sejam elas externas a seu corpo.

As interdições reportam-se aos vários tipos de restrições, nomeadamente as restrições quando pensadas e elaboradas a partir da sociabilidade, que se transformam em interdição, porque consciente e realizada a partir da organização social que associa os conceitos de restrições e impedimentos de condutas a uma vontade interessada de os impedir.

As interdições são realizadas por pessoas ou grupos de interesses, com poder social para produzi-las e mantê-las, por exemplo, as interdições do poder carismático sobre a ação dos súditos, - um dos tipos ideais elaborados por Weber, 1982 [1946]). A diferença entre as restrições dos tipos naturais e dos tipos sociais é que estas últimas são interdições conscientes, propositadas, relativas à organização de relações entre pessoas, portanto, vinda de fora de si mesmo, lhe sendo exterior. As Interdições são sempre sociais, ou seja, próprias de determinadas relações de sociabilidades, ainda hoje existentes. Haver interdições significa que o humano é obrigado a renunciar às liberdades semi-absolutas do mundo natural e é compelido a aceitar restrições que não são resistências do meio natural ou decididas apenas por si, tais como: “eu não quero fazer isso; não desejo agir assim”.

As restrições que se transformam em impedimento, em coerção externa aos desejos e às condutas, envolvem não apenas a si mesmo, mas ao conjunto de pessoas com as quais mantêm relações organizadas. Esse tipo de interdição tem um carácter coativo, se organiza enquanto tradição e pode transformar-se com o tempo em coerção institucional, lei positiva, com punição e pena quanto ao seu descumprimento.

Nesse sentido há as formas de interdições diretas ou disciplinares, a atuar como impedimentos e restrições de condutas claramente definidas pela tradição ou por leis positivas ao agir pessoal.

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se pode dizer tudo, que não se pode falar tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual de circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições

que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar (Foucault [1970] 1996: 9).

Entre as diversas interdições, há as interdições indiretas que nomeamos de filtros sociais, que se dão por meio de organismos sociais que filtram as posturas pessoais em decisões coletivas ou hierárquicas, portanto, relativas não apenas às políticas disciplinares e organização de condutas, mas a dispositivos normativos de segurança geral do sistema social, internalizando comandos, fazendo as condutas se referirem à “verdade” estatuída.

Os filtros sociais são exercidos por organismos sociais que restringem a participação do indivíduo ou que, não restringido imediatamente, o fazem permitindo a ação e a voz mediada por um coletivo ou poder constituído hierarquicamente e, obviamente, recorrendo à democracia da maioria ou do poder de mando hierárquico legitimado para definir a posição do grupo, anulando as posições da pessoa. As vozes discordantes são relegadas à inação dentro do grupo que se expressa pela voz da maioria ou pelo comando do topo hierárquico. Na teoria de campo de Bourdieu (1998) ele elabora outros processos de construção do campo como lutas internas que buscam adequar o indivíduo dentro do campo às regras gerais e específicas do setor dominante nos grupos dentro dos campos, e, ainda aqui, a noção de filtro social está presente como meio formal e informal de organização e limitação das lutas pelo poder sem que o próprio campo seja destruído, enquanto “sistemas de transmissão e reprodução de suas regras, capazes de unificar os valores ideais e as formas de consagração destas produções culturais”, como refere Montagner (2011: 260)

Entre as interdições há as interdições mais sutis, que elaboram a restrição interditória na forma de impedimento vindo das formas da organização social e do exercício de poder social disciplinar. Dois exemplos clássicos quanto à forma geral de interdições sutis não diretamente disciplinares são as democracias direta e indireta. Por regra, a democracia direta permite a participação da pessoa diretamente nas decisões, mas vincula as decisões executáveis à maioria de votos e impede por deslegitimação a ação da minoria; na segunda, a representativa e outras do mesmo tipo, a pessoa deixa de poder participar diretamente das decisões delegando a um terceiro a sua liberdade de fazê-lo. Essas formas de interdições nomeio-as de “filtros sociais”, porque operam através desses filtros organizados em formas sociais. As noções de filtros sociais e de interdição disciplinares serão fundamentais para o entendimento das questões relativas aos problemas de poder, autoridade e governamentalidade que abordo ao longo dessa tese, porque importam não apenas como condição de sociabilidade (nesse sentido pode ser tênue a interdição,

como veremos ao longo da discussão), ou seja, implica a passagem do indivíduo isolado ou em pequenos grupos para a horda e para a comunidade, como também implicará organização interditária da vida social pela via de filtros sociais, tradição, leis e hierarquias, próprias e derivadas do mundo do capital e do tipo de sociedade patriarcal excludente criada pelas relações proprietárias, necessariamente hierarquizadas.

Não se pode confundir, todavia, as interdições disciplinares com os filtros sociais, embora o filtro social seja derivação da interdição, dele se diferencia fortemente. Os filtros sociais são prioritariamente mecanismos e dispositivos da dominação em geral, cujos destinos são a população e a pessoa social ideal, o cidadão (pessoa abstrata e formal), surgindo às vezes como contrafações, como mecanismos ideológicos. As interdições sociais são mecanismos de adequação da repressão, coação e coerção à pessoa concreta, se concretiza na individualidade, ainda que tenha caráter geral. Como estruturas fundamentais do pastoreio moderno permutam-se e confundem-se, quando surgem como prevenção geral a uma ação específica.

A interdição é um recurso direto contra a pessoa ou indivíduo, contra um comportamento, uma conduta, que pode ser moral, social ou legal. Também não se pode confundir as interdições com simples restrições naturais ou momentâneas. As interdições têm caráter mais longo, mais amplo e mais permanente no tempo. As morais não são frontais como as positivas, as legais. As positivas podem confundir-se com as políticas. Estas por seu turno se diferenciam daquelas porque definem interdições nos processos de deliberação geral e específica. Das interdições sociais, a especificamente disciplinar pode ter alguma incidência política geral, e, normalmente, é marcada também como positiva ou legal.

Difícilmente, como interdição social, se encontrará nos códigos civis ou penais, no caso dos maiores de idade com responsabilidades civil e penal, a proibição de fazer sexo consensual com a irmã, a tia, ou de masturbar-se, ou de gastar todo salário comprando eletrodomésticos ou em dívidas com bancos, ou em prostituição, ou a proibição da criança (de sexo biológico masculino ou feminino) vestir rosa ou brincar de bonecas, ou expressar tristeza pela morte de parentes; alegria em aniversários e datas comemorativas. Esses tipos de interdições sociais aparecem como moralidade. De outro lado, expressar sentimentos quando socialmente condicionado, faz parte de um conjunto de mecanismos interditórios ou de filtros sociais (como comandos morais válidos) que se expressam pela objetivação de certos sentimentos em certas circunstâncias.

Como diz Mauss (2010), em relação ao sentir e ao expressar sentimentos socialmente obrigatórios “os ritos mais simples (...) não tem um caráter tão público e social, entretanto

carecem no mais alto grau de todo carácter de expressão individual de um sentimento puramente individual” (Mauss, 2010: 327), e nesse caso implicará também o seu contrário, isto é, a não expressão de tais sentimentos causam mal-estar, desconfiança e, por vezes, castigos e punições não legais, a partir das formas organizativas tradicionais da sociedade.

O casamento, o impedimento ou não de usar herança ou tomar coisa alheia (interdições sociais), ou formas de deliberar (filtros sociais), estão normalmente em lei, quando há sociedade com poderes já organizados. As interdições morais são interdições tradicionais não escritas, as legais são escritas e normatizadas como norma político-legal. Todas implicam algum castigo, coação ou isolamento social, em caso de burlo e descoberta do burlo, mas nos casos legais implicam penas judiciais ou alguma imputação jurídica civil (multas, restrições, impedimentos judiciais etc.).

Não se poder entrar num lugar alguma vez por dificuldade natural é uma restrição, já o impedimento de adentrarem negros em bares de brancos norte-americanos, até o esplendor das lutas dos direitos civis na década de 60 ou no apartheid da África do Sul, são interdições sociais, ainda que não constem, e nos dias de hoje normalmente não constam, especificamente em lei. Ainda que constassem, a lei é derivada, por outro lado, do poder social do branco de interditar o negro numa sociedade racista. As interdições podem funcionar como mecanismos dos dispositivos sociais, como expressão legal de uma restrição imposta por filtros sociais.

A interdição social ou a possibilidade de interdição social é, antes, noção e organização social da restrição consciente, e é mais que legal, indica o poder social de constranger interessadamente. Desse modo, a interdição social só pode ser efetiva onde haja poder e hierarquias.

As interdições sociais possuem graus de intensidades, podendo ser sutis ou explícitas e, como toda restrição (as interdições são restrições criadas conscientemente), há pontos de fugas possíveis. Não se trata, portanto, dos mesmos critérios que definem a interdição legal constante nos códigos civis e penais, se bem que as incluam. A interdição jurídica dos direitos civis da pessoa deve ser aceita e existir como contradição social antes de normatizada.

Esse tipo de restrição jurídica de conduta é bastante diferente das outras interdições sociais, embora com elas tenham parentesco. A interdição legal é um ato jurídico, enquanto as outras interdições sociais são dispositivos sociais (atuam como a ideologia) e mecanismos de disciplinamento, ao mesmo tempo, e não atingem apenas o indivíduo isolado. Isso não significa que as interdições sociais, em geral, não apareçam como restrições legais, e em boa parte dos casos, aparecem. Por exemplo, embora na república a casa legislativa seja do povo, nela o povo só pode entrar ou falar quando permitido, normalmente o acesso a participar da discussão é

apenas dos representantes eleitos. É um caso em que a interdição social, legal e os filtros sociais parecem se confundir. Mas logo discutiremos os filtros sociais. Por ora, vou ater-me à interdição social e legal num mesmo ato.

A interdição da presença do corpo, do uso da fala etc., tem seus motivos expressos na concepção de democracia representativa atual. Tal interdição atua sob duas formas, legal e social: na primeira a presença em tal lugar é restrita positivamente aos parlamentares e é proibida aos populares. Na segunda, a própria população aceita a restrição. Tais restrições legais são compartilhadas socialmente como verdade. A interdição atinge o corpo do indivíduo, interdita sua presença em certo lugar e baseia-se no direito e na noção social de pertencimento. Dessa forma uma pessoa qualquer consideraria um absurdo outra pessoa qualquer querer “tomar” o lugar dos parlamentares eleitos. A restrição interditória social funciona neste caso como uma interdição legal de uso do domicílio alheio sem permissão, como uma usurpação, um esbulho, termo jurídico que define o ato de se utilizar a propriedade de outro sem permissão. Aqui interdições e filtros sociais se intercambiam. O aceite daquela interdição de presença no parlamento faz parte dos mecanismos de adequação dos filtros sociais. Tanto as ideias de mérito quanto a de representatividade presentes no processo eleitoral que organiza a interdição da presença de qualquer no parlamento se expressam pela via da mobilidade social, filtro social dos dispositivos de segurança.

A interdição da presença é muito comum e assim é mais facilmente aceite, o que torna confuso e contraditório o direito geral de estar e o direito exclusivo de estar. Há momentos especiais onde os movimentos sociais contrários às decisões tomadas pelas casas legislativas afirmam ser lá a casa do povo e que teriam, portanto, o “direito” de lá ir, lá permanecer e ter voz, rompendo as interdições sociais, mas confirmando os filtros sociais a um só tempo.

As interdições têm essas características. Ao mesmo tempo em que são partilhadas socialmente, em certos momentos são questionadas também socialmente. Ao contrário do domicílio que desde remotos tempos é de uso privado e disso não há contestação, isso porque a interdição manifesta na propriedade privada está na apropriação dos meios de produção da vida, cujo domicílio como posse pessoal não faz parte, mas aparece como um dispositivo de segurança, uma ideologia da apropriação privada da terra. A interdição é um mecanismo utilizado tanto pela superestrutura, quanto pela infraestrutura econômica e social. Já o questionamento dos filtros sociais é mais raro, porque eles fazem parte da superestrutura ideológica da sociedade moderna.

Entre as interdições sociais ocorrem as interdições veladas. Há pouco tempo uma mulher sentar-se à mesa e tomar uma cerveja sozinha, ou jogar futebol, ou entrar em uma *boite*

implicava um julgamento moral que atuava sobre o comportamento feminino e tinha consequências para a mulher que ousava tais atitudes. Do mesmo modo, o “rolezinho” foi um movimento dos negros e pardos que enfrentaram a interdição social de suas presenças em *shopping* da classe média e alta de São Paulo, Brasil. A interdição social da presença recaía sobre pretos, pobres, prostitutas e miseráveis. Até então tal interdição não era questionada e se via com “normalidade” um periférico pobre ou preto, ou preto e pobre serem perseguidos pelos seguranças privados desses *shoppings*, identificando-os como bandidos, não-bem-vindos àquele lugar, mas sem o dizer explicitamente. A mesma postura questionadora teve o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra - MST num *shopping* do Rio de Janeiro, Brasil. Foram enfrentar e filmaram, *in loco*, a interdição social realizada frequentemente contra o pobre do campo, discriminado e perseguido nos *shoppings* de classe média carioca.

Ora, os preconceitos sociais, assim como os poderes hierárquicos sociais, vêm com um conjunto de interdições sociais de condutas, com prescrições de presença, fala, vestimenta etc., que tem por intenção impedir ou coagir certas condutas, certas pessoas, certos gêneros, certas classes sociais, mas principalmente disciplinar o corpo, definir lugar de presença, fala, e de agir. Portanto, as interdições sociais atuam também nas subjetividades, sejam raciais, de gêneros, de classes ou étnicos. São expressões sociais de impedimentos, de relações de poder, muitas vezes veladas, noutras claras e concretas.

Os filtros sociais, entretanto, não podem ser assim, sob pena de perderem o efeito estratégico. Eles não são produtos de preconceitos e nem de hierarquias sociais com objetivo apenas de impedir um comportamento. Enquanto as interdições são restrições e impedimentos sociais, os filtros sociais definem uma conduta socialmente válida. Ele filtra a conduta individual e a transforma em conduta social válida, são expressões positivas de poder social e, nesse sentido, tem a função de excluir a conduta individual do rol de condutas validadas socialmente, mas não de impedi-la.

Os filtros sociais são mecanismos sociais que trabalham, como o nome diz, como filtros e alijam da concepção, posição, teoria, ação tudo o que não for mediado pelo coletivo ou estruturas sociais, validando, por exemplo, deliberações e ações num processo de eleição por um lado e, por outro, a exclusão do indivíduo isolado ou em grupos minoritários, inclusive por meio do voto. Tal exclusão é aceite como regra do jogo por indivíduos e grupos, embora não tenham socialmente outra maneira, senão pela forma ou fórum socialmente organizados para se expressarem. Suas condutas não são impedidas, são filtradas e tornadas válidas ou inválidas, legítimas ou ilegítimas, a funcionar como uma espécie de soberania restrita, local, com repercussão geral

e social. O filtro social traz dois critérios que se abrigam mutuamente na invalidade social e ilegitimidade social, o de minoria e o de único – nesse último caso: postura, posição, pensamento, conduta, ação isolada, única entre outros. E, de outro lado, traz os conceitos e critérios de validade e legitimidade social, que também se abrigam mutuamente, quais seja: o mérito e o demérito, o aceite da contrafação, a mobilidade social, a segurança geral, as contrapartidas, a culpa, o dolo e os conceitos de maioria e de coletividade (egoísmo e altruísmo), expressos no aceite das decisões e deliberações coletivas e de fóruns sociais, transformadas seguidamente em ações válidas e não válidas.

Ambos os conceitos sociais, ou melhor dizendo, ambas ações sociais, têm seus germes no nascimento e desenvolvimento dos coletivos, das comunidades, enquanto instituições imaginadas e tornadas reais pela ação social, que utilizam e aplicam os filtros sociais. No estado de natureza não há filtros sociais que só se desenvolvem nas relações sociais. É com a propriedade privada dos meios de produção e as diferenças estatutárias que eles se desenvolvem socialmente. Antes mesmo da propriedade é com a horda, entretanto, que se produz a principal mudança nas relações selváticas.

A relação na horda²⁰ contém coerção. A liderança é definida a partir do uso da força, da astúcia, da guerra interna-externa e da vigilância, principalmente contra os ataques de animais ferozes e inimigos. Esse aprendizado dolorido de submissão a um poder logo se estende para as relações pessoais sobre outros, particularmente sobre a mulher e os filhos. A associação à horda, que provavelmente se possa explicar pela intuição de que a pesca, a caça, a coleta e a autodefesa individuais eram mais incertas e menos vantajosas isoladamente, pode ter levado os humanos à junção em bandos para práticas específicas, que logo se tonaram necessidades comuns e dependências.

Daí que as condições que tornam os seres humanos membros das hordas e das comunidades são também as condições que os tornam escravos e dependentes delas (Marx, 1985), portanto, inimigas de si e, paradoxalmente, suas condições e garantias de sobrevivência. A contradição entre o Eu e os Eu-outros, secundarizada e em certas ocasiões parcialmente suprimidas

20 Para Engels, a horda é forma mais elevada de organização do que a família nuclear primitiva, “a horda e a família nos animais superiores não são complementos recíprocos e sim fenômenos antagônicos. Espina descreve bem de que modo o ciúme dos machos no período do cio relaxa ou suprime momentaneamente os laços familiares da horda. ‘Onde a família está intimamente unida, não vemos formarem-se hordas, salvo raras exceções. Pelo contrário, as hordas constituem-se quase que naturalmente onde reinam a promiscuidade ou a poligamia... Para que surja a horda, é necessário que os laços familiares se tenham relaxado e o indivíduo tenha recobrado sua liberdade (...) assim a consciência coletiva da horda não pode ter em sua origem um inimigo maior do que a consciência coletiva da família. Não hesitamos em dizê-lo: se se desenvolveu uma sociedade superior à família, isso foi devido somente ao fato de que a ela se incorporaram famílias profundamente alteradas, conquanto isso não exclua a possibilidade de que, precisamente por este motivo, aquelas famílias pudessem mais adiante reconstituir-se sob condições infinitamente superiores” (Engels, 1984: 34)

pela existência da horda e da comunidade impõe o eu coletivo, que se exprime na contradição sistemática, na alienação de si para que o ente coletivo abstrato ecloda e possa manifestar-se ao erguer-se enquanto interdição das condutas, por um lado, e garantia de si, por outro.

Toda interdição tem algo de mágico. Nos diz Mauss que “a interdição é o limite do qual a magia inteira se aproxima” (2003: 59), a interdição é algo de místico, entre outras razões, porque a força implica tanto uma relação material rejeitada como instinto de morte (Freud, 1930; Marcuse, 1975), como uma relação sensível necessária, como poder, como a magia, e, nesse sentido, o interdito cumpre os desígnios de forças superiores a serviço dos instintos de vida e sobrevivência ou como “princípio da realidade” (Freud, 1930; Marcuse, 1975).

Essa irremediável condição está na base das reestruturações do Eu e das transformações históricas nas quais a pessoa singular é ou torna-se pessoa social. O construto do Eu individual interdito socialmente, tecido como individualidade histórica composta, com prevalência dos interesses coletivos, já não permite que seja um simples indivíduo isolado a auto definir-se e a reproduzir e exteriorizar-se em relações furtivas e impermanentes com outros, mas um ser *eu-social*, submetido como pessoa concreta às regras sociais, se bem que mediadas pela magia, ao tempo em que as relações que a submetem se tornam garantia da própria existência concreta, porque é a garantia de segurança de todos nas dependências estabelecidas pelas novas condições históricas comunitárias de existência que permitem e justificam a interdição.

CAPÍTULO 3 - A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE

A ação de criar-inventar-produzir-construir uma comunidade não é uma ação desproporcionada. Há um conjunto de decisões anteriores e consequências posteriores ao ato da criação, com mudanças e transformações na vida que se devia viver e, por conseguinte, tais acontecimentos criam situações novas e irrefletidas consequências a exigirem outras deliberações, pois trazem necessidades e obrigações diferentes das antigas.

Ainda que a fixação de um grupo qualquer de humanos seja exigida por alguma circunstância material, que se repete ou não, é preciso que haja uma disposição, uma consideração de que se fixar territorialmente de forma permanente responde afirmativamente à solução materialmente exigida e traga mais benefícios do que o nomadismo, por exemplo. Essa consideração não é desimportante porque implica ação consciente voltada para um objetivo (isso não implica dizer que os objetivos são sempre conscientes ou totalmente racionais: um objetivo material poder ser motivado por um outro objetivo secreto, ou mesmo desconhecido por quem age).

Pode-se fixar-se apenas temporariamente, segundo as alterações climáticas, por exemplo, fixar-se ali ou acolá, segundo as condições ambientais no inverno ou no verão, indo para outro lugar conforme a situação climática ou de segurança; pode-se considerar a existência de suficientes meios de subsistência ou a proximidade de tais meios. Esse tipo de fixação, embora tenha um processo de decisão, ainda pode estar vinculada às condições ambientais, alimentares, de sobrevivência, e em razão disso ser fixação sazonal, momentânea, ou seja, a depender dessas circunstâncias para sua continuidade ou não. Nesse sentido, as fixações temporárias só se diferenciam da horda ou bando pela característica seminômade daqueles e nômades destes. São fatos, e fatos históricos, que podem ser comprovados pela arqueologia e pelas ciências sociais, através das referências impressas nas paredes das cavernas por nossos antepassados e pelas pesquisas sobre sociedades primitivas.

A “invenção da comunidade primitiva”²¹, entretanto, não é apenas um fato histórico, é um “acontecimento” que transforma o tipo de vida singular, de relações impermanentes dos nossos antepassados, que se transformará em vida coletiva; com consequências no meio ambiente e sobre todos os seres vivos.

21 É uma referência ao título de um dos livros de Charles Morgan, A invenção da Sociedade Primitiva (1987 [1877]).

No ato de invenção da comunidade e na decisão de fixar-se construiu-se relações de parentescos sanguíneos e engendrou-se todo tipo de relação de parentesco; diferenciou-se o parente do amigo, a distingui-los do inimigo; acelerou-se e modificou-se a inserção e a relação com o meio natural: a relação com a terra, a relação de produção e reprodução dos meios e condições de existências, e, através do trabalho, construir-se-á a autonomia relativa dos humanos a certas condições naturais de existência, na medida em que logra modificar a natureza segundo seus objetivos; produzir-se-á interesses sociais e relações simbólicas; e, sobretudo, regras de convivência.

As regras de convivência precisam dominar o *si próprio* e o transformar em *nós* (identidade genérica) e estabelecer um padrão eletivo de conduta da pessoa em geral, que todos devem seguir e conformar-se. Definir-se-á temperamento e personalidade aceitáveis e, logo, os que devam ser excluídos, expurgados, negados. Embora tais relações de condutas preexistam no nomadismo e nas hordas, são laços mais frouxos e, contraditoriamente, mais essenciais porque desses comportamentos dependem o êxito em continuar vivo. Nos termos de Harris,

La diferencia fundamental entre culturas rudimentarias y culturas plenamente desarrolladas es de carácter cuantitativo. Simios y monos cuentan con escasas tradiciones, pero los humanos tienen innumerables. Artefactos, prácticas, normas y relaciones culturales constituyen la mayor parte de nuestro entorno. Los humanos no pueden comer, respirar, defecar, aparearse, reproducirse, sentarse, trasladarse, dormir o tumbarse sin seguir o expresar algún aspecto de la cultura de su sociedad. Nuestras culturas crecen, se expanden y evolucionan. Es propio de su naturaleza. De la realidad química corriente surge, superándola, la realidad cultural, del mismo modo que aquella surge, superándolo, de su sustrato químico y físico. Cuando nuestros antepasados traspasaron el umbral del despegue cultural, realizaron un avance tan decisivo como la transición de la energía a la materia o de los aminoácidos a la proteína viva (Harris, 1995: 38).

Os antagonismos nas condições de existência definem a ambivalência das formas de garantias da vida em si, a vida em geral, e com ela a vida comunitária, em contraste antitético

com a diferenciação da vida singular irreduzível na natureza. Como unidade específica, o indivíduo que reconhece a igualdade o faz pela via da individuação, como nos diz Palante²², “pelo próprio fato de suas condições de existência, o ser humano está sujeito à lei da luta: luta interna entre seus próprios instintos, luta externa com seus semelhantes” (Palante, 1901:s/p).

O primeiro valor, e o maior valor, dá-se a si mesmo em detrimento do outro. Esse valor, antes de conceitual, é sensível. O valor da minha existência egóica é maior e mais importante do que o valor da existência alheia. É o que informa meus instintos quando pressinto o perigo e defendo-me de um ataque atentatório contra minha vida ou quando submeto outros para a realização dos meus desejos. A primeira relação de valores dá-se consigo mesmo em todos os campos. Se podemos assumir aqui a concepção de liberdade natural de Rousseau ou mesmo de Hobbes no estado de natureza, que dizem que a liberdade individual só encontra o limite na resistência que é lhe imposta pela força, força dos elementos externos a si na natureza, então podemos compreender que a primeira relação conhecida antes do estranhamento proprietário e a mais importante na escala de valores primários seja a relação entre forças em conflitos e a liberdade natural.

Dentro dos limites do que conheço é possível estabelecer que as relações de forças foram desde o início dos tempos uma das mais estimadas e necessárias da humanidade. E me parece que Morgan, Marx, Engels e outros, não lhes deram a importância devida ao avaliar as passagens entre os estágios “selvagens”, “bárbaros” e até a passagem ao que nomearam por “civilização”, isto especificamente em relação à mudança da matrilinearidade para patrilinearidade,

“bastou decidir simplesmente que, de futuro, os descendentes de um membro masculino permaneceriam nas gens, mas os descendentes de um membro feminino, sairiam dela, passando à gen de seu pai. Assim foram abolidos a filiação feminina e o direito hereditário materno sendo substituídos pela filiação masculina e o direito hereditário paterno” (Engels, 1984: 60).

ou, na mesma página, ao referir-se à passagem do “costume de dar aos filhos um nome pertencente a genes paterna” (ibidem), Engels cita Marx, em texto à época não publicado, onde Marx

22 Georges Palante, sociólogo francês esquecido, a quem, assim, presto uma homenagem tardia.

refere a “casuística inata aos homens a de mudar as coisas mudando-lhe os nomes| E achar saídas para romper com a tradição sem sair dela, sempre que um interesse direto dá o impulso suficiente para isso” (Marx *apud* Engels, 1984: 60). Já Bachofen²³ (1987), apesar de seu foco na religiosidade e nos mitos, dá mais importância ao processo bélico ou ao uso da força na transformação da comunidade matriarcal para a patriarcal, através do mito de Belerofonte.

Deve-se considerar nas expressões de Engels e Marx, como o próprio Marx afirma no texto retro citado, que as transformações nominais só serão possíveis se houver dominância, poder de mudança ou força real prevalente a submeter a antiga concepção ou organização à nova orientação. Nenhuma transformação se dá apenas pela troca dos nomes. A própria troca de nomes é expressão de uma alteração das relações de forças e de dominância que as permitem e as consolidam. A nomenclatura obedece a regras sociais complexas ligadas ao clã, ao totem, às relações entre as pessoas, deuses e mitos (Lévi-Strauss: 1989: 215-241). Sua mudança deve implicar também revisão na cosmologia e na organização socialmente prevalente.

Da mesma forma, as relações sindiásmicas ou da família punaluana indicam e pressupõem outros tipos mais antigos de relações de intimidade (familiares ou não) como as relações de “matrimônio grupal”, de classes, endógeno ou exógeno, com ou sem distinção de pais e mães, irmãos e irmãs ou quaisquer graus de parentescos. Estas por seu turno pressupõem formas ainda mais antigas baseadas na sexualidade ou nas relações sexuais sem regramento, bem como nas relações de força constituidoras da horda, na medida em que a horda e a organização da sexualidade são fatores antagônicos (Morgan, 1987)²⁴. Embora não se possa provar cabalmente, há indícios suficientes para não se aceitar essas passagens como pacíficas, até porque significaram transformações nos estatutos de igualdade entre pessoas e conseqüente submissão de mulheres e crianças, genes do surgimento da escravidão, da propriedade privada e do Estado.

A palavra “promiscuidade” utilizada para designar o período de desregramento sexual, além de levar um termo moral a uma época que lhe desconhecia, faz-nos estender a crítica feita

23 Refiro-me à passagem do mito de Belerofonte quando enfrenta as amazonas e põe fim ao matriarcado: Belerofonte se coloca em esto al lado de Prometeo, al que Lisias en Tzetzes (a Licofrón, 17) lo equipara como segundo guardián del fuego. Mediante su caída, Belerofonte se diferencia de los restantes vencedores del derecho femenino: Heracles, Dioniso, Perseo y los héroes apolíneos Aquiles y Teseo. Mientras que ellos, juntamente con al amazonismo aniquilaban toda ginococracia, y como acabadas potencias luminosas elevaban el principio solar incorpóreo sobre el material del matriarcado telúrico, Belerofonte no pudo alcanzar las puras alturas de la luz celestial. Atemorizado, volvió la vista hacia la tierra, que de nuevo acogió al caído de las alturas a las que se había atrevido a subir. (Bachofen, 1987: 75).

24 Morgan refere formas mais antigas ao considerar as comunidades sexuais de grupos separados entre homens e mulheres: “Pero existe todavía otra y más antigua división de la sociedad em ocho categorías, cuatro de las cuales se componen exclusivamente de varones y cuatro exclusivamente de mujeres. Es regida por un reglamento en relación al matrimonio y linaje, que obstaculiza la gens, y demuestra que la organización más reciente se halla en proceso de integración hacia su verdadera forma lógica. Una sola de las cuatro categorías de varones puede casar con una sola de las cuatro categorías de mujeres” (Morgan, 1987:118)

por Engels e Marx (1984) ao uso do termo “heterismo ou hetairismo” por Bachofen (1987), a eles mesmos, e a outros, ao usarem, com ou sem reservas, o termo “promiscuidade” para nomear relações sexuais existentes sem regramento, quando não as negam: “sabemos hoje que os vestígios descobertos por ele [Bachofen] não conduzem a nenhum estado social de promiscuidade dos sexos, e sim a uma forma muito superior: o matrimônio por grupos” (Engels, 1984: 31).

Promiscuidade pressupõe o seu contrário, quer dizer, relações regradas que só foram obtidas com a oposição da mulher à horda, cuja contradição com a “família” é confirmada por Engels: “a horda e a família nos animais superiores, não são complementos recíprocos e sim fenômenos antagônicos” (1984: 34). Família aqui considero como expressão de regramentos sexuais e comunitários.

De modo que o mais correto seria dizer que na história dos humanos houve um período em que as relações sexuais e de intimidades não eram regradas, eram aleatórias e não se conhecia as relações de parentescos, senão a relação impermanente entre mães e filhos, até a formação da comunidade de mulheres e crianças, germe do que Bachofen (1987) chamaria de ginococracia ou comunidade matriarcal.

A afirmação de Engels de “que existiu uma época primitiva em que imperava, no seio da tribo, o comércio sexual promíscuo, de modo que cada mulher pertencia igualmente a todos os homens e cada homem a todas as mulheres” (Engels, 1984: 31) deve tratar-se do matrimônio por grupos ou de relações impermanentes e não do heterismo descoberto por Bachofen (1987). O termo “pertencer” só pode se referir ao estágio em que a ideia de pertencimento e de propriedade já existiam, portanto, somente no primeiro estágio da barbárie e nunca referente aos estágios selváticos, segundo a cronologia de Morgan (1987) aceita por Engels, cuja noção de propriedade/pertencimento apenas se iniciava.

A razão dessa querela está em ligação direta com as condições naturais e as liberdades naturais, inclusive sexual, que levaram às primeiras comunidades primitivas baseadas na matrilinearidade e matrilocidade, a implicar um tipo específico de relações e de construção de pessoas que é destruída pelo patriarcado. Dessa forma é preciso distinguir entre os primeiros agrupamentos humanos mais permanentes e a “família”, considerando como correta a afirmação de que a primeira forma de família “não se baseava em condições naturais, mas econômicas,

e concretamente no triunfo da propriedade privada sobre a propriedade comum primitiva²⁵, originada espontaneamente” (Engels, 1984: 70), na medida em que “família” não seja confundida com a “comunidade” e a espontaneidade seja mitigada pelas novas relações de força necessárias para seu estabelecimento.

Há de se contestar, hoje, a noção de “propriedade comum primitiva”, quando se quer expressar o uso comum do solo e das coisas, porque a propriedade comum primitiva se trata da comunidade proprietária patriarcal, e, portanto, exclui o uso comum a todos, restringindo-o aos comunitários.

Da mesma forma, o reconhecimento de si, como individuação, o saber de sua própria existência e dos outros não pode ser confundido com a construção da pessoa em grupos, comunidades ou sociedades, pois aquela depende não apenas da relação material,

à produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, i.e., membros de uma sociedade específica. O corpo, tal como nós ocidentais o definimos, não é o único objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nominação, os grupos e identidades cerimoniais, tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado ou perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano. Perguntar-se, assim, pelo lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção da pessoa” (Seeger; Matta & Castro, 1979: 4).

Ou seja, a individuação se relaciona com o que é materialmente exterior a si, porque toda relação material implica uma relação significativa, ligada à cosmologia local, na qual é edificada a noção de corpo individual, um corpo que faz parte ou não de um corpo social cosmológico e a ele reproduz, definindo uma dicotomia indivíduo e coletivo, marcando diferenças nessa “pessoalização”, a depender do lugar e tipo de grupo social pesquisado (Seeger, Matta & Castro in Leite, 1979). O que sugere diferença entre a *consciência de si* e a *consciência social*

25 O termo propriedade comum primitiva ao qual se refere Engels mostra que se trata já de comunidades primitivas que tinham a propriedade comum comunitária, ou seja, a terra não era de uso comum, mas apenas dos que participavam daquela comunidade. Para distinguir entre as formas de uso comum da terra e a propriedade comum da terra, uso o termo propriedade comum adicionando ao termo exclusiva – propriedade comum exclusiva –, para diferenciá-lo do simples uso comum da terra em assentamento permanente sem noção de propriedade, quer dizer, sem interdição para outros não comunitários quanto ao acesso, entrada, permanência, caça, entre outras atividades, na terra.

de si, ou que a consciência social de si é definida pelas relações sociais e se difere do reconhecimento de si, enquanto unidade individual diversa de outros indivíduos iguais. O uso comum não produz o indivíduo que se relaciona com as coisas como proprietário individual.

Não é possível o sentido de propriedade comum sem comunidade proprietária. O sentimento e a ação proprietária precisam do agir individual como proprietário (Ihering, 2004), ainda que não se faça a distinção entre posse e propriedade (Ihering, 2004; Savigny, 1845). A apropriação e seus sentidos sociais aparecerão ao longo da história, desde os primórdios da civilização e se desenvolvem em consonância com o desenvolvimento econômico e da força de trabalho alienada, das invenções, do domínio técnico, assim como o uso comum da natureza e da terra inferem em alguma territorialidade sem apropriação ou com propriedade comunal primitiva da terra.

O uso comum natural não pode ser confundido com a propriedade comum ou comunitária e nem com a posse pessoal das coisas úteis –Marx e Engels nem sempre fazem a diferenciação entre uso comum, posse e propriedade da terra, mas o fazem quanto ao uso comum e o estabelecimento da comunidade proprietária-, pois estas implicam condições e elaborações práticas da produção e propriedade que aquelas não supõem fatalmente, senão em germe.

O indivíduo relaciona-se consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua realidade. A mesma relação vigora entre o indivíduo e os demais. Quando esse pressuposto deriva da comunidade, os outros são, para ele, seus coproprietários, encarnações da propriedade comum; quando deriva das famílias específicas que em conjunto constituem a comunidade, os outros são proprietários independentes que coexistem com o indivíduo, proprietários privados independentes. Neste último caso a propriedade comum que, anteriormente, a tudo absorvia e a todos compreendia, subsiste, então, como uma especial *ager publicus* (terra comum), ao lado dos numerosos proprietários fundiários privados. Em ambos os casos, os indivíduos comportam-se não como trabalhadores, mas como proprietários — e membros de uma comunidade em que trabalham (MARX, 1985: 65-66).

A relação como proprietário de si mesmo é imanente, sensível e distingue-se da relação de propriedade de coisas externas a si. Onde não existem sentimento, a materialidade e o agir de pertencimento de coisas externas a si e apropriação como proprietário e possuidor único, não pode existir nenhum tipo de propriedade, senão a simples posse ou o sentimento inato de "dono

de si". Difere o sentimento de posse individual sobre as coisas de uso exclusivo e o sentimento de propriedade privada em geral, senão quando já presente socialmente a propriedade real, o direito real de posse transformado em propriedade privada, com o correlato sentimento de apropriação exclusiva da coisa, da terra, da produção, que exclui qualquer outra pessoa do uso e apropriação da coisa privada.

Por exemplo, Mead mostra que entre os arapesh a terra comum em verdade pertence aos espíritos na figura de *marsalai*, ao qual os arapesh pedem licença para poder realizar a caça, a pesca, o corte de troncos para fogo ou para fazer a colheita²⁶:

Los arapesh no se consideran poseedores de estas tierras de los antepasados, sino más bien pertenecientes a ellas; en su actitud no se da aquel orgulloso afán de posesión del terrateniente que defiende encarnizadamente sus derechos frente a los recién llegados. La propia tierra, los animales, los árboles maderables, el sagú y, especialmente, los árboles del pan, que se consideran muy viejo y predilectos de los espíritus, todo ello pertenece a estos espíritus (Mead, 1973: 44).

De forma que, além das distinções necessárias entre uso comum, posse e propriedade da terra, as fases pelas quais passam os humanos para formação comunitária até a invenção da propriedade privada não são universais, e não são absolutamente necessárias, pois em muitas regiões, seja porque as fórmulas e necessidades não eram as mesmas, seja em razão de migrações, já que os migrantes levaram consigo relações apreendidas e construíram suas comunidades a partir daquelas experiências pressupostas, há discrepâncias entre os sentidos e formas de apropriação.

As formas e relações comunitárias dependem das relações de domínio, vinculadas às condições materiais de existência. Pode-se notar que, ao menos nas comunidades pesquisadas e nas informações que pude recolher (Bachofen, 1987; Morgan, 1987; Engels, 1984; Marx, 1985 e 2008; Lerner, 2019; Reich, 1932; Mead, 1973; Malinowski, 1973; Goettner-Abendroth, 2010;

²⁶ Semelhantemente, em reunião de 25 de abril de 2019, no Centro Indígena de Capacitación Integral - CiDECLI, pessoas maias, ligadas aos *Congreso Nacional Indígena – Consejo Indígena de Gobierno – CNI-CIG*, notadamente os que vivem nas montanhas ao sul do México, acerca de San Cristóbal de Las Casas, referiam que, ao sofrerem ataque de grupos armados, os sicários incendiaram os bosques em que viviam. A expressão de dor com a queima da *Madre Tierra*, do sacrilégio em se ferir a mãe de todos, ao pedir ajuda às outras comunidades para dar fim ao incêndio que ardia sobre os bosques aos quais pertenciam, se somavam ao cuidado com os *desplazados*, com aqueles que ficaram sem casa, devido a ação das milícias dos *tierratenientes*, dos partidos oficiais e do narcotráfico. A concepção, à semelhança dos Arapesh descritos por Mead, eram aqueles povos maias que pertenciam à terra e a própria terra era o espírito reverenciado como “mãe terra”.

Facio, 2005; Marcuse, 1975, Benedict, 1971 e 2000; entre outros); o poder feminino está vinculado ao uso comum da terra, a uma forma social mais igualitária, pacífica e ao mito da vida, do espírito criador, das deusas da fertilidade e do amor (Gimbutas, 1991); e o poder masculino à expansão, à guerra, à subordinação da mulher, à escravidão, em geral, ainda que haja comunidades primitivas patriarcais tidas como cooperativas (Arapesh) ou descritas como tendo poder político masculino relativo, sendo o poder de fato exercido pela mulher (Tchambuli), como refere Mead (1973).

3.1. Matriarcado e patriarcado: relações de força

O que nos leva a essa discussão histórica é a diferença de formação dos primeiros agrupamentos espontâneos e as causas das interdições sociais, que marcam indelevelmente a formação da pessoa contemporânea.

Tönnies (1947) destaca o papel da concórdia e do consenso na formação dos grupos primários, notadamente dos grupos familiares, evidenciado no papel da necessidade e depois da decisão para tornar os grupos mais estáveis, tornar-se mais assentados territorialmente, mais permanentes, mas negligencia as discórdias causadas pelo regramento social interditante dos instintos e das liberdades naturais. Particularmente destaco nesse processo o papel da natureza feminina e da procriação como contradição com a horda e na formação comunitária.

Quando considero a procriação como um “acontecimento” social, o faço como ponto de ligação entre o Eu feminino, enquanto *consciência-de-si* e o feminino enquanto concretude específica e existência geral, com repercussão em toda a esfera da vida humana, sendo um dos motivos de gênero para a fixação territorial²⁷.

Considero, pois, na formação das comunidades espontâneas: a) o fator de a fertilidade não ser controlável e se repetir assim que haja fertilidade e relações sexuais associadas, b) que às mulheres e aos homens não correspondiam apenas um homem ou uma mulher com quem tivessem relações sexuais e ou relação conjugal e de paternidade, c) o período de nove meses de gestação, três anos a 6 anos de dependência da criança para com a mãe e com os adultos; d)

²⁷ Henri Lefebvre não tem dúvidas sobre a responsabilidade da mulher na nas primeiras formas de agricultura (eu incluiria, sem dúvida também, na própria fixação territorial), diz ele, falta estabelecer as condições precisas da fixação ao solo dos grupos nômadas e seminômadas. Sobre a invenção da agricultura (sem dúvida, pelas mulheres), sobre os primeiros progressos, sobre os cultivos itinerários praticados por grupos seminômadas, sobre o deslocamento destes grupos, sobre a combinação do trabalho com a pecuária (e também com a guerra, a pilhagem, o rapto e o emprego de escravos, etc.) existe uma vasta documentação histórica e etnográfica na espera de sua elaboração teórica (Lefebvre, 1978: 32).

a incapacidade momentânea das mulheres e das crianças para mudanças constantes, e) a necessidade de segurança contra a violência, necessidades alimentares, vinculadas às condições geográfica, meteorológica e de proteção contra outros animais para manutenção da vida infantil; f) os homens terem conhecimento desses fatores pela convivência recorrente com mulheres, crianças, doentes, feridos e velhos, bem como as dificuldades de sobrevivência e necessidades novas que eles trazem; g) não haver contraposição dos homens à permanência (fixação territorial) naquelas condições, embora inicialmente se mantivessem na horda e em movimento e apenas aos poucos se assentando de forma permanente, e, por último, h) transformação da restrição natural e instintiva em interdição da sexualidade por motivos relacionados às condições naturais e interesses femininos e à fixação territorial, com elaboração dos primeiros regramentos sociais, portanto, com interdição social das liberdades naturais. Dessas condições e necessidades, de caráter geral, nascem as comunidades de mulheres ao lado das hordas e formas combinadas delas até a organização da comunidade matriarcal.

Levando em consideração que Morgan (1987) define o período “selvático” e “bárbaro” em mais ou menos sessenta mil anos, um longo espaço de tempo se deu tanto para a construção da sociedade matriarcal quanto para sua queda, deixando traços ainda hoje na forma de organização da vida socio-material, da parentalidade e de cosmologia.

Nesse caminhar humano certas condições naturais necessárias acabam se transmutando em condições sociais. É possível determinar como evidência que fatos naturais (gravidez, nascimento e suas consequências), se transformam em um acontecimento fundamental que, ao mudar as relações individuais, levam à comunidade de mulheres e ao matriarcado como resposta social àquelas necessidades naturais de regulação da vida e das relações sexuais²⁸: a ensinar segurança, isto é, necessidade de lugar seguro naquelas circunstâncias. Portanto, leva uma parte de nômades, coletadores e caçadores a rumar à condição de permanência local (fixação territorial) e, conseqüentemente, às comunidades originárias, “como uma ordem provável de evolução” (Tylor, 1976 [1871]).

Em certos estágios da gravidez²⁹, com variações segundo as condições do meio natural (geografia, temperatura, etc.) e de cada corpo, a mulher tem mais dificuldade para seguir a

28 Cabe referir Bachofen: “Sería erróneo querer reducir aquellos pueblos que muestran un modo de vida gineocrático al nivel más inferior, en el que no existiese todavía el matrimonio, sino solamente la unión sexual natural, como entre los animales. La gineocracia no pertenece a los tiempos preculturales, antes bien, ella misma es un estado de cultura. Pertenece al período de la vida agrícola, del cultivo ordenado del suelo, no a aquel de la generación terrestre natural, no a la vida palustre, con la que los antiguos asociaban la unión sexual extra-conyugal (Plutarco, Isis et Os. 38), de manera que las plantas palustres eran iguales al nothus y las simientes agrícolas al legitimus”. (1987: 87).

29 A palavra portuguesa “gravidez”, vem do latim *gravis*, “pesado, importante”; *gravidus* é “o que carrega, que leva um peso” A palavra correspondente em espanhol é “embarazada” que tem sentido semelhante “en castellano, según Joan Coromines, la etimología de la palabra

“manada”, a “horda”, enfim, e isto é um fato sensível, um evento natural, que obriga o assentamento momentâneo e, em seguida, sua manutenção por dado período, não pela impossibilidade absoluta da mulher continuar a caminhada, a luta, a caça e pesca junto aos outros, mas pelo sentido do cuidado em relação ao risco de ser presa mais fácil às vicissitudes e intempéries naturais, bem como em eventuais enfrentamentos com outros animais e hordas inimigas, já que a criança em feto ou recém-nascida, e até certa idade, não tem capacidade de se defender e nem de solicitar socorro, porque, nesse momento, a criança nascitura e nascida está fisiologicamente ligada à mãe e aos cuidados dos adultos³⁰. A situação perdura durante o tempo de gravidez e de crescimento e desenvolvimento das capacidades de autodefesa da criança, que variará diante das condições físicas e naturais, entretanto, tais necessidades existem sob quaisquer circunstâncias³¹.

Essa necessária condição natural transmutada em condições sociais, apesar de modificadas pelo conhecimento e novas tecnologias, permanece sendo preocupação em quaisquer períodos e ordens de organização humana (selvagem, barbárie, civilização – divisão por períodos de Morgan (1987)³², ainda que não fatalmente nos dias hodiernos). De toda forma, parece que o assentamento tenha sido resposta àquela condição primitiva necessária no processo geral de modificação das formas e condições de vida, tornando possíveis a domesticação de animais, a

‘embarazo’ y ‘embarazada’ proviene de ‘embarazar’ que significa ‘impedir, estorbar’”, como nos aponta o artigo de Botell e Bermudez (2015: 90-98).

30 Evito o uso do termo *família* nesse momento da pesquisa por tratar-se de organização social com peso bastante significativo nas relações mais duradouras, na divisão social do trabalho e propriedade, o que na vida “selvagem” ou na vida pré comunitária, não é possível afirmar existir. Portanto, vejo “comunidade” como expressão de um estágio das relações. Malinowski usa a frase “fisiologicamente ligada a família” (Malinowski, 1973:27), quando fala da dependência da criança no “mundo selvagem”, que duraria mais ou menos de três a seis anos. Trata-se evidentemente de diferença terminológica do conceito “*selvagem*”, a considerar selvagens os povos “não-civilizados” organizados em “comunidades primitivas”, entre eles os trobriandeses. Já Morgan, (1987), concebe duas etapas: para o termo *selvagem* vincula relações entre pessoas e grupos isolados, manada, hordas, gens etc. ou nenhuma organização e inexistência de propriedade e o termo *barbárie* para quando há algum tipo de organização e transição da família punaluaana para a monogâmica. Morgan (1987) usa o termo barbárie aplicado às relações organizativas como fâtrias, conselhos de chefes, considerando a barbárie estado superior ao estado selvagem. Malinowski designa selvagem as comunidades primitivas em geral, ou seja, mesmo quando se tem alguma organização. Nos termos malinowskianos temos uma rejeição ao evolucionismo social, e análise da função social da dependência da criança com a mãe (e posteriormente com a família) e no segundo, a aplicação do termo *selvagem* serve como parâmetro de base para a evolução até para designação geral “civilizados”, marcando uma inferioridade daqueles povos segundo a escala de fases, nesse caso o uso do termo *família* é generalizado. Engels também trata do assunto nestes termos: “*em sua origem, a palavra família não significa o ideal-mistura de sentimentalismo e dissensões domésticas – do filesteu de nossa época; - a princípio, entre os romanos não se aplicava sequer ao par de cônjuges e aos seus filhos, mas somente aos escravos. Famulus quer dizer escravo doméstico e família é o conjunto dos escravos pertencentes a um homem*” (Engels, 1984: 61).

31 Há uma divisão da infância: lactância (completa dependência: até 3 anos), primeira infância (dependência com alguma autonomia: até 6 anos) e segunda infância, (início da autonomia relativamente à mãe ou aos adultos: de 6 aos 12 anos) e adolescência (construção da autonomia pessoal: dos 12 aos 18 anos). Pode-se aprofundar sobre o tema em (Freud, 1996 [1923]; Piaget, 1999; Malinowski, 1983).

32 Os conceitos generalistas e evolucionistas sociais de Morgan (1987) são expressos pelas etapas e fases: “se hace notar que las distintas etapas de este progreso se hallan bien conservadas, teniendo como modelo las instituciones domésticas de los bárbaros y aun de los antepasados salvajes del hombre, apoyándose en la organización de la sociedad sobre la base del sexo, luego sobre la del parentesco y, finalmente, sobre la del territorio, em las formas sucesivas del matrimonio y de la familia. Creando así sistemas de consanguinidad, a través de la vida doméstica y de la arquitectura y a través de progresos en las prácticas referentes a la propiedad y a la herencia de la misma” (Morgan, 1877: 80). Tais conceitos são criticados, entre outros, por Godelier: la obra entera adolece de las limitaciones de un evolucionismo que se vincula a una concepción del desarrollo por estadios sucesivos. Para ilustrar estas limitaciones, basta con indicar la forma em que Morgan ordenó em una secuencia lógica y cronológica los diversos sistemas de parentesco que había analizado (Godelier, 1974: 262).

horticultura, a divisão social de trabalho e a modificação das relações de igualdades presentes nas ordens sociais subsequentes.

Em razão dessa condição natural da mulher gerou-se a necessidade e as condições para os grupos se fixarem territorialmente, fazendo exceção os grupos em ilhas pequenas ou cuja geografia e temperatura hostis impeçam ou facilitem o constante nomadismo³³. Às mulheres deve-se, em geral, tal fixação e permanência, um pouco assim como refere Göttner-Abendroth, “las mujeres no abandonan nunca la casa maternal del clan y con esto su seguridad económica y social” (2005: 8).

A permanência foi fundamental para relações pessoais e sociais duradouras e elaboração de vínculos, como também para o progresso das técnicas de trabalho e da linguagem simbólica. Contemporaneamente, contribuem novas hipóteses sobre o papel da mulher no processo de desenvolvimentos da vida e organização humanas, como as recentes descobertas de Snow (2006).

Snow *et al* (2006), Chazine e Noury (2005), também Wang et al (2006), aplicam a teoria do tamanho dos dedos das mãos sobre as pinturas rupestres para definir gênero, quando se verificou ser a maioria das pinturas rupestres feitas por mulheres (Manning; Scutt; Wilson e Lewis-Jones, 1998; Chazine e Noury, 2005), e que havia comunidades de mulheres fixadas próximas dos cemitérios, a implicar desenvolvimento da comunicação e expressão mais elaboradas e maior permanência local.

As pinturas, em geral, estão em lugares usados como moradias ou em locais funerários e estão em torno de agrupamentos humanos mais permanentes (Chazine e Ferrie, 2008). Novos dados arqueológicos de pinturas rupestres em Santa Cruz-ARG comparadas às da Patagônia-ARG confirmam a existência de pinturas rupestres (Carden, Miotti e Blanco, 2018) em lugares como cemitérios ou como moradias, e tem importância fundamental no processo que levou à

33 Embora não haja divergências na relação geomorfologia, temperatura e ocupação populacional, recorremos a “O Homem e a Terra”, em seu primeiro tomo, onde Réclus descreve, baseado nas circunstâncias dos achados de provas das civilizações e no mapa populacional existente à época, associando às condições geológicas atmosféricas exigindo a permanência ou a migração: “no princípio da histórica escrita, princípios que variam desde alguns séculos à dez milhões de anos para os diversos países, segundo a sucessão dos descobrimentos feitos pelos civilizados, ários e semitas ou turânios, os continentes estavam povoados em quase toda a sua extensão, o mesmo que as grandes ilhas situadas na proximidade das costas: os únicos espaços completamente desertos eram, como na atualidade, as ásperas regiões das montanhas, as superfícies nevadas ou geladas, pântanos instáveis, as areias e rochas desprovidas de toda vegetação. Em Ásia apenas há comarca onde os nomades, árabes, balouches ou mongóis não haja aventurado e foi habitado temporalmente depois das chuvas tempestuosas que produzem a súbita germinação das ervas. Entretanto, permanecem alguns desertos em Arábia, especialmente ao norte de Hadramaut, onde ninguém ousou se aventurar, vista a mobilidade das areias a qual pode enterrar-se um homem em poucos instantes. Em África ficaram inacessíveis vastas extensões do Saara durante todo período conhecido da história: como o oeste do Egito e seus últimos oásis, Farafreh, Kargeh, Darkhel, as formidáveis fileiras de dunas que se desenvolveram sobre as rachaduras de mil quilômetros em direção do Tibet” (Reclus, 1906:35-36). Durkheim ao concordar com a importância das condições naturais diz: “Rousseau apoia essa crença observando que ‘os climas suaves e as terras férteis foram os primeiros a serem habitados e os últimos em que se formaram nações. Mas a resistência que os homens encontraram na natureza estimularam todas as suas faculdades. Anos estéreis, invernos longos e severos, verões tórridos que tudo consumiam, que exigiam novos esforços. O frio lhes deu a ideia de vestir, a pele dos animais que matara; os raios e vulcões, junto com a necessidade de proteção contra as temperaturas inverniais, lhes deu a ideia de conservar o fogo; e assim por diante. Desse modo, a inteligência começou a desenvolver-se além da sensação. Novas necessidades surgiram. O equilíbrio começava a se perturbar”. (Durkheim, 2008:86)

territorialização, bem como na ruptura com a noção de que o desenvolvimento do mundo mental humano veio apenas com o patriarcado.

Na contramão dessas descobertas tardias, discutiu-se a relação de matrilinearidade como um acontecimento natural, efeito da incerteza da paternidade masculina. O nascimento era um acontecimento vinculado à magia do animal fêmea, sem ligação imediata com o coito. Para o animal masculino, a noção de paternidade simplesmente era desconhecida. O nascimento surgia como um mito, um poder sobrenatural, uma aparição mágica, como analogia mitológica das relações sociais e pessoais presentes na vida das pessoas e dos grupos. Trazemos, nesse sentido, a contribuição de Godelier sobre a relação entre mito e organização primitiva:

La analogía [realidad a través de mito] es a la vez una forma de hablar y una forma de pensar, una lógica que se expresa en las formas de la metáfora y de la metonimia. Razonar por analogía es afirmar una relación de equivalencia entre objetos (materiales o ideales), conductas, relaciones de objetos, relaciones de relaciones, etc. Un razonamiento por analogía está orientado. No es lo mismo pensar la cultura analógicamente con respecto a la naturaleza (como, por ejemplo, en las instituciones totémicas o en el sistema de castas) que pensar la naturaleza analógicamente con respecto a la cultura. Esta posibilidad de recorrer trayectos opuestos e inversos manifiesta la capacidad teórica, en principio ilimitada, del pensamiento que razona por analogía, de encontrar equivalencias entre todos los aspectos y niveles de la realidad natural y social (Godelier, 1974: 370),

e

Así, los mitos sobre el origen de la cocina (lo crudo y lo cocido) desarrollan una verdadera «fisiología de la alianza matrimonial», y los referentes a los alrededores de la cocina (las maneras de mesa) se presentan como una «patología» de esta alianza matrimonial. La forma misma de los mitos varía con la naturaleza de esas relaciones de parentesco y se puede constatar, en numerosos casos, que todos los signos de un mismo mito se invierten, en cierta manera, cuando se pasa de una versión de ese mito recogida en el seno de una sociedad patrilineal a otra versión recogida en el seno de una sociedad matrilineal (Godelier, 1974: 369).

As necessidades naturais, no caso as relações reprodutivas e maternas com suas demandas, permitiram não apenas produzir mitos relacionados aos nascimentos, como também algum regramento na sexualidade, e, ao longo do tempo, repartição do trabalho entre os sexos ou uma divisão social do trabalho ancorada na sexualidade e na reprodutividade feminina. Malinowski refere esse tema ao discutir as diferenças na divisão social de trabalho entre os trobriandeses, ao considerar como uma das características fundamentais dessa diferenciação os tipos de relação masculina com a paternidade, e conseqüentemente também com as mulheres e as crianças, sob o matriarcado e o patriarcado:

os nativos de Trobriand têm a concepção, ditada pela tradição, de que o marido deve à esposa os serviços sexuais, tem de prestá-los e pagar por eles. Uma das maneiras, na realidade a principal, de desincumbir-se desse dever é executar serviços para os filhos da mulher, demonstrando-lhes afeição. (...) no período da lactância da criança o marido foi a ama, terno e amável. Mais tarde, no começo da primeira infância brinca com ela, carrega-a e ensina-lhes brincadeiras divertidas e ocupações de acordo com sua fantasia. Assim, a tradição legal, moral e consuetudinária da tribo e todas as forças da organização combinam-se para dar ao homem uma atitude inteiramente diferente da que corresponde a um patriarca (Malinowski, 1973: 37-38).

Bachofen (1987), entre outros, discutiu em seus estudos dos mitos nas comunidades clássicas não somente a queda do matriarcado, mas também o papel da maternidade e do heterismo³⁴ na formação do direito materno na ginecocracia:

Entonces de las madres no sólo resulta la prosperidad física, sino también el bien estatal.
¿Quién no reconoce aquí la relación de este culto con la institución estatal? Pero al

34 Engels, em nota de rodapé, faz séria crítica ao uso do termo heterismo por Bachofen, por tratar-se historicamente de relações de prostituição possível dentro de relações matrimoniais na Grécia: "Bachofen prova quão pouco compreendeu o que descobrira, ou antes adivinhara, ao designar tal estado primitivo com o nome de "heterismo". Quando os gregos introduziram a palavra em seu idioma, o heterismo significava para eles contato carnal de homens solteiros ou monógamos com mulheres não casadas; o heterismo supunha sempre, diz Engels, portanto, uma forma definida de matrimônio, fora do qual esse comércio sexual se realiza, e admite a prostituição, pelo menos como possibilidade. Jamais a palavra foi empregada com sentido diverso: assim emprego eu, assim usou Morgan. Bachofen leva todos os seus importantíssimos descobrimentos a um plano de inacreditável misticismo, pois imagina que as relações entre os homens e mulheres a se transformarem com a evolução histórica, se originam das ideias religiosas da humanidade em cada época, e não de suas condições reais de existências" (1984: 32). Há uma nota sobre as notas de rodapé no livro de Engels que afirma o seguinte: os editores de A origem da família da edição "MEW Werk <Karl Marx, Friedrich Engels, Berlin: edição do Instituto Marxista-Leninista, 39=+ 4 tomos, Berlin; Dietz, 1956, 1ª ed.", em diante, indicam que a constituição comunal de que fala o texto perdura até a segunda metade do século XIX. Esta é uma correção razoável da nota de Engels, já que nesse caso não se pode falar de linhagens (linhas de descendência, gentes, clãs, etc.) e ainda menos de famílias [Cf. /MEW" 21, p. 56]" (Krader, 1988).

mismo tiempo, en el contenido del mencionado oráculo yace un testimonio de la Antigüedad, enormemente digno de atención para nosotros, en favor de la ginecocracia. Ella parece promover el bien público tanto como el doméstico. Fue ensalzada la *eynomía* de los locríos, tanto epicéfirios como opuntios, y la *sophrosyne* de los licios, y justamente entre los locrios y los licios se han conservado durante mucho tiempo restos aislados de la ginecocracia. (...) De todas maneras, el conservadurismo, incluso la estabilidad, debió haber sido un rasgo originario en la vida de los pueblos matriarcales. La mujer lleva la ley en sí misma, habla de ella con la necesidad y seguridad del instinto natural, de la conciencia humana (Bachofen, 1987 [1861]: 127).

Para Bachofen (1987), no caso do ser feminino, é preciso distinguir o significado social dele em contraposição ao ser masculino:

Debe ser aceptado que en la hegemonía de la mujer y su consagración religiosa estaba contenido un elemento de cultivo y continuidad de fuerzas mayores, para aquellos tiempos primitivos en los que la fuerza bruta se desencadenaba todavía más salvajemente, la pasión no tenía ningún contrapeso en las costumbres y las instituciones de la vida, y el hombre no se inclinaba ante nada, como no fuese ante el poder encantador, inexplicable para él, de la mujer. Las mujeres, ante la expresión de la fuerza salvaje, incontrolada, de los hombres, aparecen como representantes de la disciplina y el orden, como ley personificada, como oráculo de sabiduría innata, llena de presentimientos. El guerrero soporta gustosamente este estorbo, cuya necesidad siente. No por la fuerza, sino por el libre reconocimiento de la necesidad de una superior ley natural, la ginecocracia se ha conservado durante una era para bien de la Humanidad (Bachofen, 1987: 127).

Tal suportabilidade masculina diante da sabedoria feminina que o frenava³⁵, ocorreria até que os interesses impostos pela criação da propriedade se colocassem à frente dos interesses

35 Conta Engels, a partir do testemunho escrito de Artur Wriqht, que “as mulheres constituíam a grande força dentro dos clãs (gene) e mesmo em todos os lugares. Elas não vacilavam, quando a ocasião exigia, em destituir um chefe e rebaixá-lo à condição de mero guerreiro”, e continua agora em suas próprias palavras, “a economia doméstica comunista, em que a maioria das mulheres, se não a totalidade, é de um gene, ao passo que os homens pertencem a outro gene diferentes, é a base efetiva daquela preponderância das mulheres que, nos tempos primitivos, esteve difundida em toda parte (Engels, 1984:51).

de bem-estar comunitário, representado pela forma matriarcal. Engels vê na propriedade o motor da primeira exploração direta do humano pelo humano, - a submissão da mulher e a definição dela com um estatuto inferior de existência (Engels, 1984). De fato, o acontecimento da submissão da mulher pode ser entendido como o resultado de um conjunto de processos implicados tanto na construção da ideia de propriedade, quanto na construção da aceitação de estatutos inferiores para pessoas, germe da escravização, que deviam ser submetidas ao poder do homem e do proprietário: em uma frase, a sociabilidade patriarcal proprietária.

Malinowski (1973), posteriormente, rejeita a ideia freudiana de construção da comunidade a partir do conflito com o poder paterno, baseada na conceituação universalizante do conflito de sexual vinculado à autoridade paterna, como o “Complexo de Édipo” ou o parricídio (Freud, 1980 [1913-1914]), resultado das antitéticas formações sociopsicológicas e de condutas das pessoas (Pai, mãe e filhos) na organização social, a implicar certa construção do Eu no conflito com a autoridade,

...assim, a tradição legal, moral e consuetudinária da tribo[matriarcal] e todas as forças da organização combinam-se em uma atitude inteiramente diferente da que corresponde a um patriarca. E embora tenha de ser definida de maneira abstrata, isto não é de modo algum um mero princípio legal, afastado da vida, mas expressa em cada detalhe da existência diária, permeia todas as relações no interior da família e domina os sentimentos aí encontrados. Os filhos nunca veem a mãe subjugada, brutalizada ou em abjeta dependência do marido, mesmo quando ela é uma plebeia casada com um chefe. Nunca sentem a mão pesada do pai sobre eles, pois não é parente deles nem dono nem benfeitor. Não tem direitos nem prerrogativas (Malinowski, 1973: 38).

Demonstra Malinowski a diferença de formação da pessoa-homem-pai-marido (considerando apenas as relações heterossexuais), dos tipos de sentimentalidades e relações socioeconômicas diversas da construção da pessoa-homem-pai-marido na família patriarcal, porquanto ligadas a determinadas materialidades de existências, relações de poder paternos, produzindo determinadas condutas “aceitas”, e, porque divergentes socio-antropologicamente, não seriam concebíveis lhes aplicar o conceito edípiano universalmente, quer dizer, às outras formas de organização social e da vida sexual, grupal, não patriarcais.

À parte o conceito de complexo de Édipo em si, Bachofen ao analisar o parricídio em Creta, o vê como expressão contrária e antissacralizada da mãe natureza em geral,

Parricidio es la violación cometida contra la Madre originaria generadora en alguno de sus hijos. Algo semejante es lo que supone cada asesinato, pudiendo concernir a un hombre o a una mujer. No se trata del grado del parentesco individual. Solamente el pecado cometido contra la potencia natural procreadora y generadora forma la base de la criminalidad. La expiación responde al sacrilegio. El parricida no puede participar en ningún entierro. A través de esto, regresaría al seno materno de la Tierra, en el que se restablecería (Bachofen, 1987: 123),

Informa ainda que as primeiras reações religiosas contra a violência do parricídio se transformam em relações legais contra o parricídio, mostrando uma evolução do sacrilégio (ato contra o sagrado) para o crime (ato contra a comunidade, a sociedade ou o Estado), que idealmente não implicava tão somente ao pai, mas a qualquer atentado à vida relacionada ao ser humano. Depois transforma-se em crime contra os parentes, até chegar apenas ao pai, sendo tal restrição tardia (Bachofen, 1987).

A mudança do sentido do parricídio se opera a partir da passagem do matriarcado para o patriarcado e tem seu auge no pátrio poder romano. Tanto para Bachofen quanto para Malinowski, o patriarcado traz relações bélicas, servidão, escravidão e submissão; constrói um tipo de pessoa cujas qualidades estão em acordo com a nova estrutura patriarcal mais opressora. A própria linha de tempo civilizatória, como evolucionismo social, possibilitará, mais tarde, a construção da noção racializada de superioridade, fundamentada na ideia de que o progresso civilizatório e mental se deu somente e apenas a partir do patriarcado, como também em certas raças e pessoas consideradas superiores.

A questão do parricídio está vinculada à luta pelo poder masculino no clã, fratria, tribo, na comunidade, e, posteriormente, no Estado, como noção de presença do estado de natureza, quando um "homem" seria inimigo natural de outro "homem", formando um estado de guerra ou a "guerra de todos contra todos" (Hobbes, 1983: Cap. XIII, 46. No caso freudiano, em resumo e sinteticamente, trata-se do conflito no estado de natureza entre a mãe e o pai, o assassinio do pai pelos filhos (parricídio) e a traição da mãe pelos filhos em seguida (complexo de Édipo), gerando a culpa na construção pelos filhos da sociedade patriarcal ou a sociedade do poder masculino.

Em síntese, há muitas hipóteses sobre a construção da comunidade ou sociedade matriarcal, sobre os processos dessa construção e as consequências para a formação da pessoa, teoricamente saída da horda, com espírito de manada, para formações comunitárias mais fixas, com alguma territorialidade, embora sem a noção e a prática da propriedade privada. Entre elas a natural ou consensual, ou evolutiva (Morgan, 1987; Tönnies, 1947; Engels, 1984; entre outros), a da Guerra e ou luta de domínio (Bachofen; 1987, Malinowski, 1973 entre outros) e a do parricídio ou complexo de Édipo (Freud, 1930; Marcuse, 1975, entre outros).

A hipótese de Morgan (1987) é de que “as modernas instituições surgem no período de barbárie, cuja genes se herda do anterior período chamado de selvagismo, [e que] sua genealogia se faz através das idades com as correntes de sangue, como um desenvolvimento lógico” (Morgan, 1987: 78) que tem por pano de fundo o papel da mulher e dos nascimentos-gravidez naquelas condições. Afirma Morgan (1987) que tal desenvolvimento progressivo estaria baseado, por um lado, nas invenções, nas tecnologias que acompanham todo processo humano, por outro, também e principalmente nas condições domésticas, onde seria possível desenvolver ideias e paixões. Em suas palavras: “Basados, en parte, por la continua sucesión de invenciones y descubrimientos; pero, sobre todo, en las instituciones domésticas que muestran el desarrollo de ideas y pasiones (Morgan, 1987: 77)³⁶.

Tais “correntes de sangue” ou “comunidade de sangue”, nos primórdios, estão assentadas na natureza das relações femininas e nas trocas sexuais. Talvez, o termo “doméstico” não se aplique totalmente àquelas situações históricas que envolvem o desenvolvimento humano local, dada sua diversidade e a carga simbólica expressa pela relação entre o termo 'doméstico' e a instituição familiar monogâmica, e, conseqüente encastelamento da mulher no lar (casa), processos derivados dos patriarcalismos.

36 Patrick Mcconvell e Piers Kelly criticam o evolucionismo social de Morgan, considerando que: Para Morgan, as fases inferidas de “selvageria” e “barbárie” poderiam ser subdivididas em status inferior nocional, status médio e status superior. Essas camadas representavam uma hierarquia baseada em valores e uma projeção diacrônica e, na visão de Morgan, o modelo era tão robusto que apenas um estudo de caso para cada fase era necessário para sustentar uma imagem completa da pré-história humana. Mesmo o fato de que nenhuma sociedade no “status mais baixo de selvageria” - supostamente carente de tecnologias de fogo e pesca – havia sobrevivido à era contemporânea não foi um impedimento, pois essa fase poderia ser reconstruída a partir de outras posteriores, especificamente as ocupadas pelos aborígenes australianos. O progresso em cada fase foi marcado, em certa medida, por mudanças na subsistência e na tecnologia; no entanto, foram os sistemas de organização social, na visão de Morgan, que determinaram esmagadoramente até que ponto uma comunidade avançou em direção à civilização. Nesse sentido, Morgan propôs um modelo escalar de estruturas familiares que correspondia às suas fases do desenvolvimento humano. A sociedade selvagem era organizada exclusivamente por gênero e caracterizada pela “família consanguínea” que envolve casamento entre irmãos genealógicos, enquanto a “família punaluana” um pouco mais avançada foi definida pelo casamento em grupo de irmãos ou machos próximos genealógicamente das esposas um do outro. A admissão à fase de barbárie exigia a adoção da “família sindiásmica” ou o emparelhamento não exclusivo de um homem e uma mulher com direitos iguais ao divórcio, enquanto a civilização era finalmente alcançada através da “família patriarcal” na qual um homem tinha várias esposas e, finalmente, a família monogâmica” ou “um homem com uma mulher, com uma coabitação exclusiva”. (Kelly; Macconvell, 2018: 27-28).

Nos primeiros tempos as relações sexuais tinham carácter espontâneo, primeiramente aleatório, que Malinowski (1973), Engels (1984), Morgan (1987), entre outros, denominaram de “promiscuidade” e Bachofen (1987) de heterismo.

Essas antigas características de relações sexuais não desapareceram completamente (Engels, 1984: 71) e se mantêm ainda hoje para a pessoa ou para grupos de pessoas e, entre os jovens, como “experiência” para a vida adulta, ritos de passagem, ou como relação extraconjugal.

Pode-se perceber diferenças e contradições nas linhas evolucionárias à constituição de condutas na construção das sociabilidades, os tipos ideais de pessoas e relações sociais que elas ensejam e reforçam. Sigamos a seguinte formulação de Tönnies (1947) sobre o construto de relações sociais e comunitárias:

A comunidade de lugar pode-se conceber-se como vínculo da vida animal, e a [comunidade] de espírito como vínculo de [vida] mental; daí que a última, em relação com a primeira deva ser considerada como propriamente humana e como o tipo mais elevado de comunidade. Assim como a primeira tem unida uma relação e participação comum, quer dizer, propriedade, sobre o ser humano mesmo, uma coisa análoga ocorre com a outra com respeito à terra possuída e com a última enquanto lugares considerados sagrados ou a divindades veneradas. Todas as três classes de comunidade estão intimamente enlaçadas entre si, tanto no tempo como no espaço, e por conseguinte, em todos e em cada um desses fenômenos e o seu desenvolvimento é o mesmo que na da cultura humana em geral e sua história. Onde queira que se encontrem seres humanos enlaçados entre si de modo orgânico por sua vontade e afirmando-se reciprocamente, existe comunidade de um e de outros tipos, já que o tipo anterior encerra o ulterior, ou bem este chegou a alcançar uma independência relativa havendo-se desenvolvido a partir daquele. Desta sorte caberia considerar simultaneamente como designações totalmente compreensível dessas três espécies originárias: 1º o parentesco, 2º a vizinhança, 3º a amizade (Tönnies, 1947: 33).

Tönnies (1947) faz uma distinção entre comunidade de lugar e comunidade mental. Reporta a primeira como necessária, a segunda como desenvolvimento da primeira, porém com carácter voluntário e vinculativo, e considera a última mais elevada do que a primeira. O que

chama de vínculo da vida animal são as relações comunitárias necessárias, que se dão por instinto e independem da vontade “livre” humana, ou seja, de sua vida mental (liberdade racional), da organização social produzida através de interesses que definem ações motivadas (Weber, 2010). Na mesma direção está o parentesco, como forma originária necessária, em seguida vem a vizinhança como aleatória e obrigatória ao mesmo tempo e, por fim, as relações de amizades (aleatórias, mas não obrigatórias), a única relação desvinculada, livre de pressão externa, quer dizer, nem necessária nem obrigatória (Tönnies, 1947).

Percebe-se que o vínculo de parentesco aparece como necessário (originário), sendo confundido com a sua conceitualização, que é já uma formulação da comunidade mental, mais tardia. Isso porque Tönnies (1947) considera, no primeiro momento, que estes vínculos sexuais e maternos definem relação de parentesco necessária primária, original, todavia, ao defini-las como necessárias, deveria fazê-lo tão somente em relação à mãe-*nasciturus*, com acento do necessário na criança depois de nascida, quando o instinto da mãe a acolhe e a mantém sob seus cuidados (ou não)³⁷. De outro lado, reconhecerá a fragilidade da afirmação do vínculo de parentesco com base nas relações sexuais:

o instinto sexual não impõe necessariamente alguma classe de convivência duradoura, como tampouco determina principalmente uma relação recíproca com tanta facilidade como a subjugação unilateral da mulher que, mais débil por sua natureza [física], pode converter-se em objeto de mera possessão ou ser reduzida a um estado de privação de liberdade (Tönnies, 1947: 26),

e que “entre irmãos não existe um agrado tão originário e instintivo e tampouco mútuo reconhecimento como existe entre mãe e filho ou entre seres aparentados de sexos distintos” (Tönnies, 1947: 27).

Os vínculos e relações de base sexuais reprodutivas não necessariamente obrigam, não são bases naturais necessárias para o parentesco em geral – embora os parentescos simbólicos e sanguíneos lhes sejam derivados – se bem que por consequência da matrilinearidade conhecida. Não se pode olvidar que a origem da criação é inicialmente desconhecida. Seja como for,

37 Ora, se a horda é uma estrutura superior (ou posterior) à família primitiva (Engels, 1984), importa dizer que o tipo de família surgida depois da horda se diferencia daquela família primeva, e os laços de sangue só podiam ser laços sensíveis, a considerar que tal sensibilidade consciente eleva a relação entre mãe e filho a outro patamar, a ponto de conceber os laços de sangue vinculados a relações de parentescos.

a criança depende do cuidado para sobreviver, de ter o socorro e atenção dos adultos. Ou seja, o que é necessidade para a criança não o é para o adulto, senão enquanto obrigação tradicional. Ainda que haja uma determinação natural geral de conservação da espécie, tal determinação traz a contradição entre a conservação geral (sobrevivência da espécie) e a conservação especial, do particular, do singular (de si próprio).

Para o indivíduo (o Eu) existir é preciso defender-se, cumprir com as necessidades vitais. Para além de nascer, manter-se vivo para crescer e passar pelos anos de dependência faz parte constante da luta pela vida, dependente, inicialmente, da relação de proteção dos adultos. Embora a comunidade de sangue não seja essencial a esse desenvolvimento, nos primórdios da humanidade não havia outra forma de nascer e existir senão em virtude da relação sexual, gravidez, parto e cuidados. Talvez seja essa a necessidade vinda das condições orgânicas de existência que leva Tönnies (1947) a considerar, mas não desenvolver, o conceito de comunidade de sangue como originária: “a comunidade de sangue como unidade primeira se desenvolve e se especializa na comunidade de lugar que tem sua imediata expressão na convivência local” (idem, p.32), portanto, relação orgânica, e isso quer dizer que é uma relação necessária, vinculada às determinações da natureza.

Como das relações de vínculos e dependência das hordas e bandos tem-se poucas informações, parte-se e pressupõe-se que as condições existentes nas comunidades primitivas sejam as mesmas das hordas e bandos ou delas imediatamente consequentes (Engels, 1984). Nesse sentido, o papel do nascimento, - como aparição de um ser a partir de outro ser, a mulher -, nas condições de “manadas e hordas” (Engels, Ibidem) estão em contradição com o nomadismo, estão a exigir maior permanência e lugares mais seguros para mulheres e crianças, -estabelecimento fixo-, e é dessas condições objetivas reconhecidas para a formação dos primeiros grupos assentados que Tönnies (1947) pensa ter surgido a “comunidade de lugar”, a partir de uma real necessidade, pois tais condições já se apresentam necessárias relativamente a feridos, velhos, doentes, indicando expressão de comiseração e piedade (Melo, 2018).

Engels ao referir-se às formas de “matrimônios”, que já indicam tipos de sociabilidades, considera que o matrimônio por classes “já pressupõe o estabelecimento fixo de comunidades comunistas e conduz diretamente ao grau imediatamente superior de desenvolvimento” (Engels, 1984: 48), e assim considera que o estabelecimento fixo a possibilitar tal desenvolvimento é anterior às formas de matrimônios por ele consideradas como fator para o desenvolvimento social posterior, e é provável que seja a fixação da população que dê lugar às formas de relações

sexuais e de convívios diferentes da horda, porque as relações são constituídas a partir das condições objetivas existentes e são delas expressões necessárias.

Ao contrário da hipótese hobbesiana, é menos provável que a guerra de todos contra todos ou o estado de guerra tenha levado à organização social. As condições de vida na horda, definidas pela força, foram substituídas pela ajuda mútua (Kropotkin, 2009 [1902]) em um longo processo histórico a levar do nomadismo para as comunidades fixas, sobrevivendo, ambas, lado a lado por um tempo. Tal acontecimento, -a fixação territorial-, engendrou novas relações, baseadas em outros formatos de laços e dependências, que não as necessidades naturais do nomadismo (Rousseau, 1761).

A saga humana foi e ainda é livrar-se das determinidades naturais ou ao menos diminuir sua força constrangedora. Responder às necessidades naturais era mais do que ter comportamentos determinados pela natureza, era responder de forma que tal determinação perdesse sua força sobre cada ser humano e aos poucos, ainda que sem analítica específica, construir a superação delas, e não apenas pela força, mas também pela técnica, pela produção de meios de existência mitigadores das determinidades naturais, levando a espécie humana à construção de relações de solidariedades, parentescos, fraternidade, produção social, o que implicou desenvolvimento mental, a facilitar e a produzir explicações dos fenômenos sociais e naturais por via da elaboração de mitos e religiosidades (abstrações), bem como acumular conhecimento e reproduzi-lo social e mentalmente, como formas de produção da vida, ainda que a força física nunca tenha desaparecido ou perdido importância, perdurando até os dias hodiernos.

A força como produtora do direito pessoal e coletivo traz o conflito entre a autoproteção e a proteção social. Freud vê o conflito como entre a autotutela e a autoridade do pai. A coerção é tida como necessária ao desenvolvimento social e como expressão do combate das forças instintivas primitivas contrárias ao princípio da realidade³⁸ (Freud, 1930; Marcuse, 1975; Reich, 1932), representada pela autoridade do pai. Da força organizada depende, para quem a possui,

38 Talvez deva-se recorrer ao próprio Freud a fim de que esclareça melhor do que se trata para esse combate às forças instintivas de destruição: "gostaria de me deter ainda por um momento em nosso instinto de destruição, cuja popularidade está bem longe de se igualar à sua importância. Especulando livremente, chegamos à concepção de que esse instinto age no interior de cada ser vivo e se empenha em levá-lo à desintegração, em fazer a vida retroceder ao estado de matéria inanimada. Ele merece, com toda a seriedade, o nome de instinto de destruição, enquanto os instintos eróticos representam os esforços de vida. O instinto de morte se torna instinto de destruição ao ser dirigido, com a ajuda de órgãos especiais, para fora, para os objetos. O ser vivo como que conserva sua própria vida ao destruir vida alheia. Mas uma parte do instinto de morte permanece ativa dentro do ser vivo, e nós procuramos derivar toda uma série de fenômenos normais e patológicos dessa internalização do instinto de destruição. Cometemos até a heresia de explicar a gênese de nossa consciência moral mediante esse voltar-se para dentro da agressividade. O senhor deve notar que de modo nenhum é insignificante que este processo ocorra em medida muito grande, é positivamente malsão; enquanto o direcionamento dessas forças instintuais para a destruição no mundo externo desafoga o ser vivo, deve ter efeito benéfico. Isto serviria como desculpa biológica para todos os impulsos feios e perigosos que combatemos. É preciso conceder que estão mais próximos da natureza do que nossa resistência a eles, para a qual também precisamos achar uma explicação. (Freud, 1930:245-246).

seu próprio poder manifesto, isto é, o poder da autoridade em geral contra o questionamento dela³⁹.

A autoproteção é combinada com a autotutela coletiva nas relações matriarcais, fundadas no uso natural da terra e nas relações fraternais entre irmãos, interdita a violência pela mãe, assim como percebe Malinowski (1973) e Reich (1932).

No patriarcado, criado a partir da propriedade, do poder sobre o outro e da violência organizada, deriva dois problemas: o primeiro é o fim da autotutela individual e da autotutela coletiva, ou seja, a proteção se transforma em segurança vinda de um organismo social específico. Segurança, neste caso, passa implicar não depender de suas próprias forças, mas de força comunitária organizada destacada da própria comunidade, com um centro de poder bélico que exerce o direito da violência e da guerra, implicando relação distinta das fraternais formações do Eu feminino/masculino matriarcal para relações hierarquizadas (não mais a igualdade entre os Eu) na formação do patriarcado.

A proteção como cuidados mútuos, como bem-estar, bases da comunidade matriarcal, tem antagonismo com a segurança hierárquica e bélica masculina. A relação de guerra, de poder e de estado de guerra levaria à civilização patriarcal. O carácter do conceito e prática da segurança existente no conceito de proteção (autoproteção ou proteção coletiva/mútua) não é necessariamente bélico e, por evidente, uma comunidade fundada no temor, no poder, na diferenciação por via das posses ou no estado de guerra (Maquiavel, 1994; Bodin, 1997; Hobbes, 1983; entre outros) difere substantivamente de uma comunidade fundada no controle dos instintos agressivos e na autoproteção geral (coletiva), embora a guerra possa encerrar também proteção, expressas como poder bélico, portanto, dependente da capacidade guerreira das comunidades diante de outras comunidades também guerreiras, contudo, não se deve pressupor que todas as comunidades estejam sempre diante de outras comunidades como inimigas ou que “o homem seja lobo do próprio homem” (Hobbes, 1998: 3), por natureza. O segundo problema é a necessidade do temor, e da culpa a ela relacionada, tornando as relações de poder mais bélicas e,

39 Freud analisa a contradição que implica a autoridade em si mesma, diz ele: “Mais uma contradição, esta não tão facilmente solucionada, pode ser encontrada no fato de acreditar-se que o governante exerce uma grande autoridade sobre as forças da natureza, mas que tem de ser protegido com muito cuidado contra a ameaça de perigo, como se seu próprio poder, que pode fazer tanto, não pudesse realizar isso. A situação torna-se ainda mais difícil pelo fato de não se poder confiar que o governante faça uso de seus imensos poderes da maneira correta, ou seja, em benefício de seus súditos e para sua própria proteção. Assim sendo, as pessoas desconfiam dele e encontram justificativas para mantê-lo vigiado. A etiqueta de tabus a que toda a vida do rei está submetida está a serviço de todos estes intuitos protetores ao mesmo tempo: sua própria proteção dos perigos e a proteção de seus súditos dos perigos com que os ameaça. Freud, [1913] 1980: 40).

portanto, reforçando e estendendo o carácter da ideia geral da segurança para um inimigo interno.⁴⁰

Uma das questões a enfrentar, para além do conceito de segurança e o que o determina, é a sucessividade dos acontecimentos vistos como lineares e progressivos, ao considerá-los, historicamente, uns após outros, os últimos sempre mais evoluídos. Por serem sucessivos ou aparentemente sucessivos, expressariam um progressivo desenvolvimento natural humano, com seta de tempo histórica e irremediavelmente apontada para frente⁴¹ (Prigogine, 1996). Ser o que sucede mais evoluído, permite pensar a inferioridade do mais antigo, isto é, conceber os outros, pessoas e povos, em distintas condições históricas, como inferiores. Ao radicalizar o conceito de progressão linear sucessiva, abre-se caminho para a racialização entre os povos.

Daí que, no limite radical do conceito, e lhe caricaturando, a proteção para o bem-estar como antecedente à segurança bélica e guerreira implicaria considerar o movimento bélico mais evoluído que o movimento que o evita. Em contrassenso, o fato de quase todas as comunidades matriarcais terem sido superadas não pode levar à convicção de superação inevitável por inferioridade civilizatória, produto das condições naturais necessárias. Talvez até ao contrário, teriam sido superadas porque respondiam à condição natural necessária rompidas pelo entendimento simbólico contido no ato de constituição da força organizada e da propriedade privada.

Os conceitos de hierarquia e de propriedade foram sendo psicológica e socialmente constituídos como superiores ao longo do tempo (Rousseau, 1761), porque o ato de constituição da propriedade privada respondeu não apenas à apropriação da terra e à produção de produtos necessários, mas a interesses socialmente determinados e dependentes das forças sociais antagônicas à comunidade matriarcal, como uso comum da terra e posse apenas das coisas de uso pessoal. A violência e a vitória da força se exteriorizariam no interesse exclusivo na propriedade privada da terra e das coisas nela produzidas,

As formas destas condições naturais de produção têm um duplo carácter: (1) sua existência como membro de uma comunidade que é, em sua forma original, uma comunidade

40 Coelho faz interessantes comentários ao surgimento e relação entre culpa e autoridade na obra de Freud no artigo, “O parricídio na obra de Freud” (2011).

41 Prigogine defende que: “A física do não equilíbrio estuda os processos dissipativos, caracterizados por um tempo unidirecional, e, com isso, confere nova significação à irreversibilidade. Precedentemente, a flecha do tempo estava associada a processos muito simples, como a difusão, o atrito, a viscosidade. Podia-se concluir que esses processos eram compreensíveis com o auxílio simplesmente das leis da dinâmica. O mesmo não ocorre hoje em dia. A irreversibilidade não aparece apenas em fenômenos tão simples, ela está na base de um sem-número de fenômenos novos, como a formação dos turbilhões, das oscilações químicas ou da radiação laser. Todos estes fenômenos ilustram o papel construtivo fundamental da flecha do tempo. A irreversibilidade não pode mais ser identificada com uma mera aparência que desapareceria se tivéssemos acesso a um conhecimento perfeito” (Prigogine, 1996:11).

tribal, mais ou menos modificada; (2) sua relação com a terra como algo próprio, em virtude da comunidade, propriedade comunal da terra, simultaneamente posse individual do indivíduo, ou de tal modo que o solo e seu cultivo permaneçam comuns e somente seus produtos sejam divididos. (Entretanto, a habitação, ainda que limitada aos carros, como no caso dos citas, parece estar sempre em poder dos indivíduos) (MARX, 1985: 85).

As sociedades ou modelos matriarcais de organização da vida comunitária foram destruídas não porque eram inferiores, mas porque eram contrárias à territorialidade proprietária, à apropriação particular do trabalho pessoal e social; à propriedade privada comunitária e particular da terra e dos meios de existência, erguidos pelo novo conceito de posse patriarcal a transformar não apenas a propriedade da terra em propriedade privada comunitária, como transforma, no mesmo ato, o próprio proprietário singular, a pessoa comunitária, em propriedade alienada das comunas e a posse da terra em cessão comunal condicionada ao pertencimento comunitário, germe da soberania.

A territorialização proprietária exclusiva, que engendra a apropriação comunitária da pessoa, está na base das novas relações que surgem com a comunidade patriarcal proprietária (MARX, 1985) e são contemporâneas ao fim do matriarcado e à subjugação da mulher, de estrangeiros e crianças.

Negar a superioridade em geral de uma forma social sobre a outra pela simples sucessão temporal (evolucionismo natural, cultural e social), não é, entretanto, negar os desenvolvimentos específicos conseguidos na relação técnica comparativa entre um e outro tipo de organização social, todavia, predizer que tais desenvolvimentos só seriam conseguidos nas condições de propriedade e escravidão em que se deram é uma especulação pouco provável, que tende a naturalizar as relações bélicas e de exploração, apenas porque aconteceram. É como dizer que o nazismo no sec. XX foi fundamental e necessário para a evolução técnica da indústria moderna e que sem ele a indústria não se desenvolveria. Comuta-se todo o conjunto de acontecimentos encadeados por um fato, como se o fato fosse, em si mesmo, o elemento de superação da dialética interna aos acontecimentos que o engendrara.

Semelhantemente, confunde-se a opção dos grupos dominantes pela escravidão como determinação econômica, e, a incapacidade de reação dos mais pobres como um fato incontornável, o que está, sobretudo, na imaginação, sem qualquer fundamento, senão no fato de ter

havido, o que não leva à certeza de que, em não havendo escravidão, não estivéssemos no mundo “abastado” e “moderno” do capital, ou outro.

O campo especulativo é o do “se não tivesse sido assim não seria de outra forma”, é o da suposição determinística. Sendo assim suposto, posso pensar que, talvez, estivéssemos melhor do ponto de vista social e político caso não houvesse escravidão e os povos pudessem se desenvolver sem serem invadidos e escravizados. Teoricamente é o mesmo que avaliar o nazismo como incontornável, visto ser fato. É pior, creio, porque implica dar aos fatos a explicação a partir deles mesmos e recusar considerar as escolhas cometidas, e quem as cometeu e quais interesses, por exemplo, que permitiram, apoiaram e levaram os nazistas ao poder na Alemanha.

Sob essa perspectiva o passado não foi superado, é apenas reprimido como uma mola pressionada pela mão, antes de se a soltar e arremessar-se para fora. Assim que desfeita a pressão sobre a força aplicada sobre a mola, ela explode bem aqui no presente. Ao mesmo tempo, o discurso e ação política que têm as etnias como problemáticas são os mesmos que formam novas etnias estatais legais e normalizadas, se eu puder entender as tradições como inventadas e a formação de Estados como formas de forjar novas nacionalidades identitárias (brasileiras, portuguesas, moçambicanas etc., em substituição às antigas identidades que havia -e há, ainda, em alguns lugares, e mesmo no interior desses lugares com novas identidades⁴²), que vestem o sujeito/pessoa/ser social com as cores da pátria.

Nesse sentido, a realidade conceitual possui mais forças enunciativas do que as possibilidades factuais concretas engendradas no jogo de interesses e nas forças em conflito. Todavia, a realidade social é composta de lutas contra os condicionamentos naturais, e nada pode nos afirmar que mantidas as existências de determinadas formas sociais de agregação, os matriarcados não lograssem, com o tempo, os mesmos ou melhores avanços técnicos e sociais do que o patriarcado logrou, se bem que também não o possa comprovar. Como refere Marvin Harris no prefácio de “Nuestras Espécies”, os desenvolvimentos são “notavelmente convergentes” (Harris, 1995: 7), ainda que desiguais e com determinações locais que os diferenciam, a incrementar esse ou aquele aspecto.

42 De modo que “sou brasileiro” porque os índios foram derrotados na guerra colonial e os portugueses impuseram o nome de Brasil à terra conquistada. E, ainda, sou brasileiro porque a construção da luta anticolonial se deu mesmo antes dessa luta se estabelecer como contenda para mim e, definitivamente, minha noção de nacionalidade foi tão inventada antes, enquanto sentimento e discurso, como o foi a nacionalidade portuguesa para os que romperam com o Reino de Leão e fundaram Portugal como Estado independente e soberano, porém, me sinto Pindorama agora, quando conheço meu passado, ainda que nenhum português se sinta castelhano.

Não é exemplo concreto negativo a falta de “progresso e desenvolvimento” nessas comunidades, a existência de comunidades matriarcais primitivas em estágios tecnológicos inferiores ainda hoje, visto que, concomitantemente, existem também comunidades primitivas patriarcais com desenvolvimento tecnológico de igual ou inferior proporção. As condições que garantem o progresso tecnológico se estão ligadas as formas sociais de agrupamentos, estão igualmente ligadas às necessidades de desenvolvimento dos meios de produção necessários, que, por seu turno, estão vinculados às necessidades diretas e concretas de existência. Ou expressando de outro modo: são as relações entre necessidades concretas, condições do meio natural e ação humana modificadora da natureza (aplicação criadora da força de trabalho na satisfação das necessidades) que determinam as formas sociais de agrupamentos e os progressos técnicos que operarão. E nisso os humanos não se diferenciam dos outros animais assemelhados quanto à motivação para acionar a ação e o uso inovador de ferramentas, porém, o fazem com melhores condições mentais e fisiológicas, como afirma Engels, em "Dialética da Natureza" (2000).

Um exemplo de desenvolvimento técnico sem pressões externas ou guerreiras é Creta, em seu período Minoico, como nos atesta Finley,

Tenemos la impresión, en términos especulativos, de que a principios del período Minoico Medio la sociedad cretense se había estabilizado desde el punto de vista institucional e ideológico, hallando un equilibrio que no se enfrentó con ningún desafío serio durante siglos y su seguridad, establecida en todos los planos, quizá fuera demasiado pasiva. De ahí en adelante puede observarse todavía un mayor refinamiento de las técnicas, aumento de la población y elementos adicionales en los palacios, pero ese fenómeno produjo –por así decirlo - en línea horizontal” (Finley, 1987: 73).

A exteriorização do ser humano pelo trabalho, entendido aqui como trabalho não alienado, como produção livre para satisfação das necessidades, é também efetivação e objetivação de si na vida exteriorizada, necessidade pessoal e natural a um só tempo. Seu estímulo é a satisfação das necessidades, que considerará o meio em que ela surge. A própria ação de satisfação produz novas condições, que por si, estão também vinculadas às condições materiais de existência externas e internas a si (como conhecimento mental e técnico que modifica sua relação consigo próprio e com o meio), produzindo outro estágio de necessidades, induzindo ao

encadeamento de transformações nas propriedades naturais a possibilitar o aumento, o desenvolvimento e o aprimoramento da capacidade de satisfazer aquelas necessidades, afetando, assim, o próprio meio de existência natural e social e as próprias relações de produção:

O progresso, naturalmente, é observável na crescente emancipação do homem relativamente à natureza e no seu domínio cada vez maior sobre a mesma. Esta emancipação — a partir de uma determinada situação na qual os homens primitivos têm de lutar pela sobrevivência e a partir das relações originais e espontâneas (como diz Marx, *naturwüchsig* — "em seu desenvolvimento natural", que nascem do processo de evolução dos animais em grupos humanos — não apenas afeta as forças produtivas, como também, as relações de produção (Hobsbawm, Eric (1985), "Prefácio", in Karl Marx, *Formações pré-capitalistas*: 17).

As mudanças sociais e as tecnologias sociais seguem aqueles padrões que Marx (1985) desvendou. Por exemplo, a proximidade de uma tribo inimiga com a qual de tempos em tempos se produz a guerra, pode constituir a necessidade de incremento para a velocidade da produção de tecnologias para o vencedor e para o derrotado, isto é, de tecnologias de autoproteção, de combate e de produção de armamentos, por consequência, técnicas de proteção territorial, de invasão e de resistência; contenção dos derrotados e ética dos guerreiros com seus mitos, lendas e religiosidades, como produção de técnicas de libertação; prisões, escravidão de guerra, construção simbólica de mártires; diferenciação entre os locais e os estrangeiros; maior produção de alimentos; técnicas de governo e assim por diante. Não há sentido nas produções rápidas de catapultas, aríetes, helépoles, sambuca, se não há muralhas inimigas para derrubar, nem razão urgente para construí-las e, do mesmo modo, as técnicas de negociação da paz imediata não tem sentido premente sem a guerra aberta, porém, as relações diárias implicam sempre conflitos de interesses e desenvolvimentos de técnicas variadas para satisfação desses interesses diante de interesses contrapostos, como conflito de poder, como vontades contrapostas.

As comunidades de mulheres são erguidas, em resumo, como resposta transformadora a uma condição natural vinculada a duas questões principais que se transformam em condições sociais: a reprodutividade, com os consequentes nascimentos e suas exigências, a implicar tanto pôr termo aos constantes deslocamentos, em razão dos cuidados necessários, quanto pôr fim ao desregramento geral, particularmente da sexualidade. Uma terceira e quarta razões são naturais e contingenciais, como expressão da necessidade de segurança -diante das incapacidades de dar

solução com deslocamentos constantes aos problemas surgidos com e por doença ou acidentes, por envelhecimento e cuidados infantis -, que naquelas condições surgiam como impossibilidades aos deslocamentos impostos pelos modos de produção da vida em hordas nômades.

Por conseguinte, e devido aos motivos e às condições sociais que cada uma das organizações encerram, os tipos de pessoas e de personalidades, de configurações do Eu serão também diversos, isso em razão dos valores, qualidades requeridas e propriedades tipológicas das pessoas que umas e outras comunidades adotarão, as quais exigirão como fontes alimentadoras das relações miméticas recíprocas tradicionais admiradas ser incorporadas às qualidades das pessoas, pela necessidade, pelo exemplo, pelo ensinamento oral tradicional, pela coação, pela força e pelo domínio, construindo-se novas tecnologias de poder, dispositivos de segurança e mecanismos disciplinares específicos.

3.2. A guerra patriarcal e a apropriação do poder feminino

É inexato ou duvidoso que as relações que implicaram a submissão de parte dos humanos, cuja primeira expressão é a propriedade das mulheres e crianças pelos homens, impondo-lhes a servidão, tenha se dado sem resistências e interdições. A relação de apropriação de mulheres e crianças levou ao comércio de mulheres e, segundo Engels (1984), foi a primeira relação de exploração, germe da escravidão e da propriedade privada. Para Lerner,

a invenção cultural da escravidão baseou-se tanto na elaboração de símbolos de subordinação das mulheres quanto na conquista real de mulheres [guerra]. Subjugando mulheres do próprio grupo e depois mulheres prisioneiras, os homens aprenderam o poder simbólico do controle sexual sobre os homens e elaboraram a linguagem simbólica na qual [pode] expressar dominância e criar uma classe de pessoas escravizadas [e escravizáveis] do âmbito psicológico (Lerner: 2019: 116).

No caso particular da infância, a descrição feita por Veyne sobre o enfeitamento de crianças e sua transformação em escravas, demonstra que, para além do Império Romano, tais possibilidades e suas consolidações sociais são relações praticadas que definem o estatuto das crianças e também que a atuação das mães na proteção do(a)s filho(a)s faz parte de um processo histórico iniciado bem antes, quer dizer, no mundo primitivo:

Raramente [as crianças] sobrevivem, escreve o pseudo-Quintiliano, que estabelece uma distinção: os ricos desejam que a criança nunca mais apareça, enquanto os miseráveis, pressionados pela pobreza, fazem de tudo para que o bebê seja recolhido. Por vezes o enjeitamento não passava de uma encenação: às escondidas do marido, a mulher confiava o filho a vizinhos ou subordinados que o criavam secretamente; depois ele se tornava escravo e eventualmente liberto de seus educadores. Em casos raríssimos a criança chegava um dia a ter reconhecido seu nascimento livre; essa foi a história da esposa do imperador Vespasiano (Veyne, 2009: 17).

Todavia, é improvável que tais relações tenham tido aceitabilidade sem resistência em todos os lugares, implicando pacificação e domínio das relações de resistências, visto que estas perduram até hoje, e, portanto, a submissão feminina no patriarcado não é ponto pacificado.

De toda forma, embora controverso, se encontrará em alguns povos originários nas Américas, dos quais Matos deriva a postura socialmente ativa da mulher à submissão ao patriarcado:

Nos muitos mitos amazônicos, a presença da mulher é marcada por seu papel de protagonista no espaço de poder de criação e transformação do universo. Entre vários exemplos, encontramos, nas narrativas míticas sobre Waraná, considerado símbolo do poder tradicional dos Sateré-Mawé, e sobre o seu consumo ritual, o capó, a atuação da mulher na criação de elementos fundantes da etnia Sateré-Mawé e que orientam os planos de vida desse povo até os dias atuais (Alvarez, 2009, p. 144-145)... Deve-se considerar também que os Sateré-Mawé são patrilineares e compartilham da crença de que a mulher é um receptáculo e a criança pertence ao clã do pai e seus irmãos. Contudo, são as mulheres as responsáveis por sustentar a organização social e política dos Sateré-Mawé, pelo domínio que têm sobre os elementos no tempo das transformações do mundo mítico (Matos, 2012: 143),

e outros povos nos quais as comunidades expressam relações matriarcais vinculadas aos mitos das guerreiras amazônicas, marcadas por fortes interdições coloniais,

En varios de los relatos que hallé puede leerse como subtexto que la violencia y la agresión, encarnadas en las mujeres, representaban una amenaza y un obstáculo para la construcción del nuevo orden patriarcal que el cristianismo, el protestantismo y el proceso de

civilización deseaban imponer en las aldeas indígenas del Chaco. Las peleas femeninas además significaban una amenaza al costado más benévolo y productivo de la mujer indígena: su rol de excelente madre, laboriosa mujer, reproductora y transmisora de nuevos valores. Por ello, junto al infanticidio y el aborto, usualmente las peleas femeninas fueron intervenidas y/o prohibidas en las misiones (Gomez *et al*, 2010: 39).

Às mulheres deve-se a formação das primeiras formas de linhagens e das comunidades motivadas, todavia Lerner afirma que “ao contrário do que se acreditava antes, não é possível demonstrar uma conexão entre as estruturas de parentescos e a posição social da mulher. Na maioria das sociedades matrilineares é um parente homem, em geral o irmão ou tio da mulher, quem controla as decisões econômicas e familiares” (Lerner: 2019: 57). Apesar desse aspecto levantado por Lerner, ou talvez em razão dele, as comunidades matriarcais favoreceram relações mais pacíficas, exatamente porque não são, em geral, “ginecocracias”, cujo poder se centraliza na figura feminina e exclua os homens⁴³, ao contrário, o poder é partilhado e não incide de forma opressora sobre nenhuma pessoa em particular ou grupo de pessoas, e, em razão disso, pode produzir tipos de pessoas com temperamentos mais amáveis e menos bélicos, porque as restrições e interdições de condutas são menos agressivas, como nos demonstram vários antropólogos, particularmente Malinowski (1973). O patriarcado, pelo contrário, é a imposição da força sobre o poder feminino comunitário, sobre a cosmologia da criação, do elemento mágico envolvido na gestação e no parto, e, por conseguinte, da parentalidade, da propriedade da terra, com submissão da mulher e das crianças ao poder masculino.

A comunidade das mulheres opera uma transformação no Eu, introduz restrições ao comportamento individual. Essa interdição pela via da restrição ao Eu é operada com as mudanças das condições de existência da pessoa concreta e singular na natureza. As condições naturais primeiras de existência exigiam mínima interação com o outro ou relações impermanentes. Era possível viver sem ou com mínimas dependências naquelas condições. As relações entre as pessoas concretamente existentes se davam de forma descontínua por satisfação de necessidades, ou em razão do desejo sexual e consequente reprodução natural e inconsciente da espécie

43 Há vários autores que se dedicam às relações de parentescos, inclusive relativamente ao irmão da mãe, de Radcliffe-Brown à Louis Dumont. Não nos debruçaremos especificamente a essa questão, que nos desviaria muito do assunto. Mas para quem quiser aprofundar sugiro a leitura de Radcliffe-Brown, *Estrutura e função na sociedade primitiva*, Vozes, 1973 e Malinowski, *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. 1973, também da editora Vozes, entre outros.

e não por prevalente senso de pertencimento comunitário ou por objetivos comuns socialmente organizados.

É dessa relação de superioridade organizacional que fala Engels e Morgan ao dizerem que a horda era superior ao que chamavam de "família". A "família" aqui era ocasional ou relações pessoalizadas, por isso a horda lhe era superior. A horda era uma organização social. Não se trata das relações mais permanentes que são criadas a partir da comunidade de mulheres, posteriores às hordas, onde se estabelece laços parentais, portanto, formando a ideia e prática material de relações permanentes. É preciso fazer essa distinção. O que chamo aqui de comunidade de mulheres ou feminina não é a comunidade matriarcal, mas a passagem entre a horda e a comunidade matriarcal.

Suponho, então, que a maior permanência das hordas, - e permanência não é igual à fixação -, em um território mais vasto e favorável, possibilitou que as mulheres procurassem cuidar dos doentes, dos mais fraco(a)s, filha(o)s, grávidas, recém-nascido(a)s e crianças sem que precisassem se distanciar muito de um ponto mais favorável à sobrevivência dentro do território comum, dando lugar à comunidade das mulheres, que ao criar regras e domicílios um pouco mais fixos, avança no desenvolvimento de utensílios, de técnicas e finalmente de regras, produzindo a organização comunitária matriarcal. Um processo de transição entre a horda e as comunidades organizadas.

Na medida em que a existência semi-isolada é ameaçada, os laços comunitários passam à condição de necessários socialmente, no sentido de obrigatórios à sobrevivência: “o primeiro sentimento do homem foi o da sua existência; o seu primeiro cuidado, o de sua conservação” (Rousseau, 1753: 91). Manter a vida, um proteger ao outro, em substituição à autoproteção é uma das primeiras interdições do eu, porque implica a necessidade de responder não apenas com a sua própria necessidade de autopreservação, como também corresponder à necessidade alheia, impondo assim uma outra conduta como efeito da segurança comunitária sobre seu comportamento anterior na vida semi-isolado e livre de constrangimentos sociais. Agora era preciso responder às necessidades imperativas do grupo ao qual se pertencia, sob pena de ser rejeitado ou castigado, estabelecendo o conflito entre sua liberdade e interesse e os interesses e liberdades coletivas:

Em toda parte do mundo social, os fatos atestam a existência de antinomias irreduzíveis. Existem conflitos por toda parte: conflitos entre diversos círculos sociais e diversas influências sociais; mas também e sobretudo o conflito entre a psique coletiva e a psique

individual, um conflito que, em vez de diminuir, parece aumentar com a marcha da civilização. Este conflito é irreduzível. É devido à natureza da psique coletiva que é, em essência, uma amiga do conformismo e hostil à diversidade individual. Por outro lado, essa diversidade é irreduzível (Palante:1901: 50).

Se a horda enquanto ruptura dessa diversidade não é em si mesma uma comunidade completa, porque as relações obrigatórias são mais frouxas, é dela que surgem, como primeira experiência coletiva, ainda que parcial, as condições para a comunidade das mulheres, para relações de sociabilidades mais permanentes e relações de poder social, de força social e conduta coletiva. A horda seria

um agregado social que não abrange e nunca abrangeu nenhum outro agregado mais elementar, mas que se decompõe imediatamente em indivíduos. Estes não formam no interior do grupo total grupos especiais e diferentes do precedente; estão justapostos atômicamente. Concebe-se que não possa haver sociedade mais simples; é o protoplasma do reino social e, por conseguinte, a base natural de qualquer classificação (Durkheim, 2004: 111).

A primeira contradição entre indivíduo e coletivo teve ali seu germe ou deu-se já na sujeição das vontades individuais às exigências da horda, contradição que prepara, em seguida, a criação das comunidades. Como diz Marx sobre as relações dentro das comunidades,

Temos, assim, uma unidade original entre uma forma específica de comunidade, ou unidade tribal, e a propriedade natural relacionada com ela, ou, o que dá no mesmo, a relação com as condições objetivas de produção, tal como existentes na natureza, como o ser objetivo do indivíduo mediado pela comunidade. Ora, esta unidade que, em certo sentido, mostra-se como a forma particular de propriedade, tem sua realidade viva num modo de produção específico e este modo mostra-se, igualmente, como o relacionamento de indivíduos uns com os outros e como seu comportamento cotidiano, específico, frente à natureza inorgânica, seu modo específico de trabalho (que é sempre trabalho familiar e muitas vezes comunal). A própria comunidade apresenta-se como a primeira grande força produtiva; tipos especiais de condições de produção (e.g. criação, agricul-

tura) conduzem à evolução de um modo especial de produção, bem como forças produtivas especiais tanto objetivas como subjetivas, as últimas emergindo como qualidades do indivíduo (MARX, 1985: 89).

Essa nova condição produz pela primeira vez uma contradição direta entre o Eu e os outros Eus iguais e prepara, com a dominação social do Eu, as condições para o surgimento do trabalho social: do pastoreio, da agricultura⁴⁴, articulados e organizados por objetivos privados, segundo interesses do grupo dominante dentro dos coletivos comunitários.

As contradições não sociais, ou seja, as de natureza, dependiam dos sortilégios e das determinações vivenciadas entre o Eu e a natureza, já as sociais se tornarão regras constantes e coativas (fatos sociais) a causar múltiplas dependências, “de fato, uma regra não é apenas uma maneira habitual de agir, é, antes de mais nada, uma maneira de *agir obrigatória*, isto é, que escapa, em certa medida, do arbítrio individual” (Durkheim, 2004: X), se bem que tais regras necessitam da colaboração ou submissão voluntárias, ou responder a interesses reais contraditórios pelo uso da força e da dominação,

44 Há novas pesquisas sobre o período em que se inicia o desenvolvimento da fixação e da agricultura e, portanto, das comunidades: “Recent anthropological theories, however, take a more dynamic view of household structure and organization, linking changes to processes such as increased agricultural dependency and sedentism (Flannery 1972; Netting 1990; Wilk and Rathje 1982). According to these theories, agricultural dependence influences the degree of sedentism, the makeup of the units of production, and the systems of land tenure in which households participate (see Neff, this volume). As is envisioned by many of the authors in this volume, the household is the elemental social and economic unit in preindustrial societies. It is isomorphic with the basic unit of consumption and is distinguished from the reproductive unit commonly known as the family (Ciolek-Torrello and Reid 1974; Goody 1972; Wilk and Rathje 1982; also see Douglass and Gonlin, this volume). The family as a set of individuals and the household to which these individuals may belong are not necessarily the same (Buchler and Selby 1968:21–23). Two basic models describe the transition to a sedentary, agricultural way of life in the prehistoric Southwest (Gilman 1997:4; for discussion of the transition through time of groups in other areas, see chapters by Beale, González Fernández, Henderson, and McCormack, this volume). One model suggests that agricultural dependence and residential sedentism came quickly following the introduction of agriculture, occurring as early as the last centuries BC in the Late Archaic period. In accordance with this model, a distinctive pattern of domestic organization developed early and persisted essentially unchanged throughout the prehistoric period despite substantial changes in architectural forms and materials. This model has been of great appeal to Hohokam archaeologists, who have noted the abundance of wild resources along the ancient desert rivers, the ubiquity of corn in Late Archaic and Early Formative contexts, and the persistence of settlements over periods spanning hundreds of years (Fish, Fish, and Madsen 1992; Nelson and Schachner 2002:190–191). By contrast, the second model states that agricultural dependence and residential sedentism came much later, perhaps over 1,000 years later, because people initially used agriculture only to maintain a hunting and gathering subsistence system (Gilman 1987, 1997; Wills 1991). Proponents of the second model have argued that agricultural dependence and sedentism, which are closely linked in the first model, may function independently (Graham 1994; Rocek 1995). They argue that in the Southwest, intensive agricultural production may have preceded sedentism (see Douglass and Gonlin, this volume). The second model emphasizes the differences between early pit-house architecture and later above ground masonry and adobe architecture, along with substantial changes in material culture, demography, diversification of agriculture, and the development of intensive agricultural technologies that occurred late in prehistory as important indicators of changes in economy and mobility patterns. Gilman (1997), for example, finds it difficult to explain such substantial changes if sedentism and agricultural dependency occurred early in the prehistory of the Southwest (see also Ciolek-Torrello 1995, 1998a; Whittlesey and Ciolek-Torrello 1996). Although the notion of mobile or non-sedentary farmers has been readily accepted by many archaeologists working in the Colorado Plateau and Mogollon regions (Gilman 1997; Nelson and LeBlanc 1986; Powell 1983), it has found few adherents among those studying the Hohokam. (<https://openresearchlibrary.org/viewer/2a1ba9a5-90f7-4c3c-aa29-439cc86f0a04/241>)

... o poder coercitivo que lhe atribuímos (ao facto social) é em tão fraca medida o essencial do facto social, que pode igualmente apresentar o carácter oposto. Porque, ao mesmo tempo que as instituições se nos impõem, nós a queremos conservá-la; obrigam-nos e amamo-la; constrange-nos e lucramos com seu funcionamento e, até, com esse constrangimento. Está é a antítese a que os moralistas frequentemente notaram entre as duas noções do bem e do dever, que exprimem dois aspectos, mas igualmente reais, da vida moral. Ora, não há práticas coletivas que não exerçam sobre nós essa dupla ação, aliás, só aparentemente contraditória. Se não a definimos por esse apego especial, simultaneamente interessado e desinteressado, foi simplesmente porque ele não se manifesta por sinais exteriores facilmente perceptíveis. O bem tem algo de mais interno, de mais íntimo, que o dever, logo, de menos apreensível (Durkheim, 2004: 30).

Ou seja, a antítese é percebida não apenas como um dos elementos ou aspectos da dialética das sociedades, mas como vitalmente necessária para sua configuração e manutenção e é nesse sentido que, para Durkheim, a contradição é apenas aparente, sendo ao mesmo tempo realizada como negação da negação do indivíduo específico, levando à síntese social: as comunidades e sociedades. E, dessa forma, a sociedade pode ser, -como negação dos interesses singulares específicos da liberdade individual-, socialmente aceite e reproduzida na incorporação, na fusão e combinação de indivíduos específicos, que se tornam, eles próprios, outros: indivíduos sociais abstratos, como negação de sua natureza singular, cujo comportamento, conduta, ação e pensamento social não se repetem na pessoa singular, senão, como reflexo do coletivo, e que trazem compensações pela aceitabilidade social ou pela exclusão social, por sua recusa. A exclusão, nas cidades-estados vai ser a principal forma de punição. Tais são as contradições que são expressas nas relações mais estreitas e regradas da comunidade fixada em relação à horda. Na horda parece não se dar a criação da pessoa social diferente e antagônica à pessoa natural.⁴⁵

45 Essa contradição pode ser encontrada em diversas formulações em Kant, Rousseau, Hobbes, etc. A indivíduo natural é instintivo por excelência. A razão cria a pessoa racional contra a pessoal natural, através da organização social. Todo tipo de organização social cria a pessoa ou indivíduo social, ou seja, o indivíduo moral. A luta contra a imperfeição dos instintos e dos interesses leva à criação do organismo que visa calá-lo, sedá-lo, dobrá-lo, para que possa viver em comunidade. Essa a razão da rejeição da ideia básica de que a sociedade é formada pela soma dos indivíduos. Se os indivíduos devem concordar tácita ou explicitamente, através de ações omissivas ou expressivas ou das decisões coletivas ou práticas, concordam ao mesmo tempo, sem o saber, com a substituição de toda sua vida real pela vida institucional. E a base dessa diferenciação é a noção de incapacidade do humano em agir a partir de seus interesses ou paixões, substituindo-lhes pela razão. Com isso é criada a dualidade adjacente e presente, embora submersa e por vezes sufocada, em todo tipo de organismo social.

Da horda surgiram vários tipos de comunidades e várias formas de construção do Eu social, inexistindo uma linha única e linear de progressão depois dela. Apesar disso, Bachofen afirma a precedência do matriarcado, do direito materno ao patriarcado, do direito patriarcal, e é possível supor, como prevalência organizacional, que a ruptura com a horda, – tenha se dado em razão das necessidades e decisão femininas de fixação territorial levando, como já o afirmamos –, à invenção das comunidades femininas e matriarcais, no sentido de prevalências de valores do comportamento feminino quanto à autoridade e às relações de poderes, derivadas dos cuidados e vinculadas à posição social da mulher no campo da reprodução da vida, no sentido estrito e simbólico (ginecocracia), como a linhagem e matrilocidades. Também trará o germe das comunidades semipatriarcais, com poderes e autoridades vinculados aos homens com matrilinearidades ou matrilocidades associadas e seguidas de patrilinearidades e patrilocidades combinadas, contra as quais o patriarcado levantou armas.

Na Rússia, túmulos encontrados por arqueólogos acabaram por demonstrar no matriarcado a existência das mulheres guerreiras sobre as quais escrevia Heródoto,

... uma das mais famosas séries de lendas gregas envolve bandas de mulheres guerreiras que viveram nas estepes do sul da Rússia, ao norte do Mar Negro, durante o período cita entre os séculos VII e III a.C. As amazonas, como os gregos as chamavam, eram um grupo feroz de guerreiros e equestres que se envolveram em muitas batalhas em toda a região. Na batalha de Termedon (agora Terme, Turquia), os gregos as derrotaram e as tomaram como prisioneiros. Mas as amazonas escaparam e naufragaram ao longo da Costa do Mar Negro na terra dos citas nômades. Dizem que os citas chamaram as mulheres de Oiorpata ou assassinas de homens. Após um período de intensa guerra, os grupos se misturaram e se casaram com o grupo que se estabeleceu entre os Rios Don e Volga (Davis-Kimball 2002; Guliaev 2003). Os descendentes dessa mistura de culturas tornaram-se o que os gregos chamavam de sauromatianos, cujas mulheres cavalgavam, caçavam e lutavam com os homens. O relato de Heródoto, e as outras histórias das Amazonas, foram considerados lendas, embora provavelmente as lendas mais antigas e conhecidas das mulheres guerreiras existentes. No entanto, na década de 1950, arqueólogos na Rússia começaram a escavar kurgans do século VI a.C., descobrindo os restos de sepulturas femininas com armas, armaduras e equipamentos de montaria. Inicialmente não se pensou muito no achado, mas as evidências continuaram a crescer. Outros trabalhos sobre gênero na Rússia foram encontrados em locais datados entre os séculos VI e

IV a.C. por Renate Rolle, no final da década de 1980, revelaram que pelo menos 40 túmulos guerreiros na Cítia eram de fêmeas, e, aproximadamente 20% das sepulturas guerreiras sauromatianas na região de Volga inferior eram fêmeas (Jordan, 2009: 104).

Também há indícios, como nos mostra Roque (2017), de que as sociedades guerreiras patriarcais fizeram a guerra como forma de expansão, e, as sociedades mais pacíficas, nomeadamente as comunidades matriarcais e de mulheres, se fizeram guerreiras. Essas formas de sociabilidade guerreiras entre as mulheres resistem simbolicamente até hoje, em África⁴⁶,

Las amazonas son continuamente vencidas en diversas épocas míticas e históricas para poder reconstituir el orden. El que de una u otra forma algunos autores grecolatinos prolonguen la existencia de las amazonas –aunque sea con un pequeño reducto tras la aniquilación– hasta la época histórica, es frecuente ya que así intentan relacionar la «arqueología» con la descripción etnográfica. En este sentido, como manifiesta Carlier-Détienné, diferentes combinaciones son posibles. En Herodoto, el pasaje de la arqueología a la etnografía va del amazonismo radical a una situación contemporánea casi normal (Roque, 2017: 189).

E, assim, haveria uma explicação não pacífica de tais transições, em contraposição a explicação já referida de Marx, sobre a imposição da patrilinearidade, realizadas através do artifício de mudanças dos nomes, se bem que as duas fórmulas não se excluem, podendo acontecer ambas as formas referidas, depois de estabelecida a força patriarcal.

A esses tipos de relações sociais e de parentescos devem-se somar as comunidades em que as coisas e seres naturais produzem as linhagens: lobos, árvores, astros como a Lua e o Sol, mar, panteras, jaguares que são pais, mães, avós ancestrais e também deuses, ou seja, há tanto comunidades com prevalência do direito masculino ou feminino, quanto com direito vinculado à natureza mítica e totêmica (Seeger *et al*, 1979).

46 Reproduzo aqui a nota de rodapé de Maria Angel Roque, de seu texto já citado, página 189: “La existencia de mujeres guerreras en África, entre los bereberes y los negroafricanos (Dahomey, Nigeria) nos retrotrae a las amazonas de Libia, también citadas por Herodoto y fabuladas por Diodoro. En el libro iv de la Historia, Herodoto se refiere a los juegos amazónicos practicados en el lago Tritón –la hipótesis de localización más verosímil es el actual Chot-el-Djerit, en la Gran Sirte. El historiador de la cultura bereber Gabriel Camps me manifestó oralmente que actualmente se dan rituales parecidos entre las jóvenes en esta zona. Para Estrabón, el vestido de la diosa Atenea era de origen libio, como también los gritos agudos de las mujeres que se daban en su templo (libro IV, CLXVIII)”.

Ao considerar as relações interpessoais e os tipos de organização das sociabilidades como interferentes nos tipos de pessoas (temperamentos, personalidades, atitudes, condutas, sentimentos, entre outros), temos que tais tipos e condutas são erguidas, em germe, já na horda. A conduta e a liberdade conhecem ali, ainda que levemente, as primeiras interdições, pois a relação na horda traz consigo ainda elementos da relação natural e é ainda de necessidade e de vantagem diante do meio adverso. Comparado os constrangimentos ao êxito na obtenção das satisfações das necessidades, não parece ter havido inicialmente graves dissensões com a criação de novas restrições e regras impostas pela fixação territorial.

A fixação territorial dará aos seres humanos tanto a possibilidade de criação da comunidade, de expansão de técnicas de produção e transformação da natureza através do trabalho, como as condições para um desenvolvimento mental, de comunicação e técnico, como o uso do fogo, e, portanto, da alimentação cozida, bem como de sua sociabilidade mental, ou comunidade mental, como nos diz Tönnies (1947). Todavia, a sociabilidade lhe trará o paradoxo da dependência, do regramento comportamental e do cerceamento e condenação de condutas inexistentes antes, senão como restrição vinculada às resistências do meio, de outros seres iguais ou desiguais. Dessa forma, concomitantemente, o meio existente e os tipos de comunidades diversas trazem tanto diversos tipos de condutas, comportamentos e sentimentos aceitos ou rejeitados, quanto contradições entre a forma comunitária e o indivíduo.

Mead (1973) discorrendo sobre as diferenças das condutas e “temperamentos” no seio de comunidades primitivas, assim como o faz Malinowski (1973) ao comparar as diferenças de comportamento social e condutas de homens e mulheres entre as comunidades/sociedades matriarcais e patriarcais no debate com Freud sobre a universalidade do complexo de Édipo, observa que

...cada cultura diferencia claramente o edifício social no qual o espírito humano pode se estabelecer sem medo e conscientemente, escolhendo, tecendo e descartando os fios da tradição histórica que compartilha com muitas outras cidades vizinhas, essa cultura pode dobrar cada indivíduo nascido dentro de um determinado tipo de comportamento, independentemente da idade, sexo ou disposições especiais como pontos de referência para elaboração diferencial (Mead: 1973: 20).

Será preciso, então, aprofundar um pouco como essa noção de diferenciação com que cada edifício social comparado elege nas tradições características espirituais, determinadas qualidades, para estabelecer tipos de condutas e, conseqüentemente, os temperamentos necessários, e, se tais construções são ou têm essa característica de “sem medo” e “consciência”, ao mesmo tempo em que determina um padrão que condena o desvio, que nos fala Mead.

3.3. Diferenciação e diversidade como conflito nas comunidades

A fundação ou criação das comunidades se dá pela combinação e interação entre pessoas, com repercussão na padronização e na reprodução social de comportamentos, condutas, acompanhadas com a criação de regras consuetudinárias ou positivas que definem o justo e o injusto, o certo e o errado, o possível e o impossível, o permitido e o rejeitado; os tipos de propriedades e posses, as obrigações e deveres delas decorrentes, sejam relativas ao poder temporal e espiritual ou ao simples exercício do poder social na divisão social e política de trabalho, que é a condição e critério da eleição de certas qualidades nas pessoas, afirmadas ou rejeitadas, dentro da perspectiva socioeconômica que rege, constitui e forma os núcleos do poder social, que àquelas qualidades visa preservar e mantê-las.

Toda comunidade existe para se manter e reproduzir. Por tal razão, Palante assevera,

Quanto perigo para a comunidade e para a igualdade contém uma opinião, um estado, um sentimento, uma vontade, uma predisposição, que é a perspectiva moral: aqui novamente o medo é a mãe da moralidade. São os instintos mais altos, os mais fortes, quando se expressam com raiva, que empurram o indivíduo para fora e bem acima das profundidades média e baixa da consciência do rebanho, que destroem a noção de supremacia da comunidade e destrói suas crenças em si mesmos, uma espécie de espinha dorsal [da comunidade]; são esses instintos que iremos murchar e caluniar mais (Palante, 1911: 48).

As respostas individuais às obrigações sociais impostas pelo meio social são de um carácter geral e contraditório, porque sendo externas ao Eu, a si, vindo da combinação, conexão, interação, justaposição e justa comutação de si com outros formam um Eu social, quer dizer, cada indivíduo natural é transformado em cada indivíduo social para compor um todo de unidades iguais. Todo que define a conduta das partes no agir comunitário e é a base ideal de toda comunidade.

A comunidade é a própria definição formal e impessoal de seus componentes. Seus componentes, assim, devem ter condutas, pensamentos e ações mais ou menos iguais e semelhantes, mais ou menos padronizadas para que fortaleça a base social de manutenção dos laços identitários que a torna uma comunidade específica e não outra. O todo social aparece como algo impessoal, não divisível, produzindo uma cortina de fumaça sobre o conflito que marca a deliberação interessada quanto à conduta esperada. A negação do indivíduo singular autorreflexivo e mais ou menos livre de constrangimentos sociais, segundo Palante (*Op. cit.*), “que iremos murchar e caluniar”, corresponde exatamente à criação do indivíduo social, cujo pensamento a pessoa natural se dissocia ao ser substituída ou "possuída" pela criação, como refere Stirner (2009).

Aquilo que é obrigação, embora cause constrangimento ao indivíduo natural, é também afirmado na contradição entre indivíduo real e indivíduo social, desde fora, quer dizer, não é um processo de autorreflexão e a autorreflexão funciona como uma espécie de antinomia em relação ao indivíduo social, pois este tem a função de cumprir e reproduzir as obrigações sociais e os laços de afinidade. “No fundo”, diz-nos Durkheim, “é isso que há de mais essencial na noção de obrigação social, pois tudo o que nela implica é que as maneiras coletivas de agir ou de pensar têm uma realidade exterior aos indivíduos que, em cada momento, a elas se conformam” (Durkheim, 2004: 31).

O papel da obrigação social é cimentar os comandos dos poderes sociais no corpo de cada indivíduo social até que atinja o indivíduo reflexivo e concreto, que passa a expressar pensamentos e práticas sociais como se exclusivamente suas fossem, quando são, na verdade, parte da máquina da reprodução social de condutas fundamentais para a continuidade e preservação das comunidades e sociedades. Logo, a *consciência-de-si* deve ser dobrada – mas não eliminada, porque ela é a definidora da diversidade e identidade singular subjacente à consciência do indivíduo social. A *consciência-de-si* desmaterializada é deslocada para o campo da psicologia, do subjetivismo abstrato, ou como demonização e loucura para dar lugar à consciência social de si.

É a criação do espírito e do corpo do indivíduo social que permanecerá como cisão entre o Eu real, de carne e osso, e o indivíduo social, abstração fantasmagórica, possessão de si, que paira sobre cada um e todos como espectro, cuja pessoa reconhece não por suas peculiaridades singulares, mas pelas virtudes socialmente instituídas no indivíduo social que cada um deve carregar em seu corpo, pensamento e ação. Ela, a pessoa, deixa de ser objetiva para ser abstração e objeto social, realizados a partir da objetivação de si no mundo exterior como parte do todo

comunitário: como sujeição. É esse deslocamento que permite a criação do indivíduo social, que se contrapõe ao indivíduo ou pessoa realmente existente, uma vez que este não é, como aquele, criação de uma instituição abstrata para um fim objetivo (Weber), porque tem outra natureza: a natureza fisiológica e instintual.

O indivíduo social é criação comunitária; é correspondência e efeitos necessários da instituição abstrata da vida comunitária e tem natureza moral, portanto, ideal e normativo, concomitantemente é interessado, define práticas e condutas mundanas (ainda que vindas da ordem mítica), voltadas para interesses específicos possíveis de realizar no mundo comunitário. O indivíduo comunitário será o germe do indivíduo social da sociedade e do Estado modernos que ao submeter a pessoa natural ou instintiva escuta, ao longe, gritar a voz de Stirner:

Eu renego a minha singularidade própria quando – perante o outro – renuncio a mim mesmo, ou cedo, desisto, me submeto, portanto por *dedicação, submissão*. Uma coisa é renunciar a um comportamento porque ele não leva ao objetivo desejado (desviar-me do caminho errado), outra coisa é eu dar-me como prisioneiro. Ao rochedo que me impede o caminho, contorno-o as vezes necessárias até ter pólvora que chegue para o fazer ir pelos ares; e contorno as leis de um povo até ter força suficiente para as deitar abaixo. Hei-de considerar a Lua sagrada, pelo facto de não lhe poder chegar, uma espécie de Astarte? Se eu te pudesse chegar, agarrava-te mesmo, e se eu descobrir um meio de chegar aí acima, não és tu que me vais assustar! Oh, insondável, só serás insondável para mim até eu ter o poder de te sondar, de te chamar *minha*; não me rendo diante de ti, espero apenas pela minha oportunidade. Se por agora me resigno a não te poder chegar, nem por isso te vou esquecer (Stirner, 2009: 135).

Façamos, pois, algumas observações sobre essa construção social do “temperamento” em algumas passagens da pesquisa sobre educação entre os “povos primitivos” em Samoa, realizadas por Mead (1973: p.88)⁴⁷, iniciando com os Arapesh, quando relata, na página retro citada, que “as meninas continuam a seguir os passos da mãe” (Mead, Idem); ali vemos o operar da reprodução do comportamento feminino aceito socialmente pelos Arapesh e são as próprias mulheres, como mães e esposas, a partir do campo da educação da criança ao seu dispor, que

47 Todas as frases citadas até o fim do parágrafo são da mesma página do livro de Margareth Mead, *Sexo e Temperamento* (1983: 88).

têm por função repor em suas filhas o costume que as obrigam. De forma que “aprendem a não especular, temerosas de que a infelicidade caia sobre elas” (Mead, Idem); o preço pela insubordinação é o de os espíritos lhe causarem grandes infelicidades, dor, desconsideração e culpa, visto que a reflexão pode levar à ruína da comunidade, logo, necessária a desconsideração da situação de submissão e exploração pessoal e geral, diante de um costume que as impedem de refletir pessoal e socialmente, tal como podem os homens Arapesh: sobre a vida, a sociedade e sobre si mesmas e assim questionar sua própria condição pessoal e social no meio comunitário, sob pena da desconstrução do mundo em que vivem.

O papel e o lugar feminino na reprodutividade social é colocado no campo inalcançável da verdade espiritual, no campo do sofrimento imposto por um ser superior e imaterial que as quer social e individualmente “tomadas pelo hábito da passividade intelectual” (Mead: Idem), com “uma falta de interesse intelectual mais pronunciada que aquela que caracteriza a mente de seus irmãos” (Mead, Idem) e com isso justifica-se a desigualdade social entre os naturalmente iguais.

Quem é efetivamente igual quando são desiguais na realidade social? A diferenciação só pode ser constituída com a construção dos deveres do indivíduo social feminino, considerando-o inferior, pois que o indivíduo natural é naturalmente igual, ou seja, a natureza não os distingue por estatuto.

As distinções e diferenciações naturais são também, na natureza, compensadas com virtudes e destrezas diversificadas, força e agilidade, habilidades que uns tem e outros não, o que os igualam (Rousseau, 1753). Mas o ser natural cindido é colocado no campo da criação do destino e da divina decisão, mística, religiosa, cujo questionamento pode causar graves e grandes sofrimentos em toda vida do indivíduo social feminino, como castigo individualizado à tentativa de refletir e questionar os desígnios dos espíritos para si. Afinal, aqui, a parte não deve comprometer o todo feminino, embora a regra recaia sobre todas, sob pena de uma falta pessoal agir maleficamente sobre todas as mulheres sem distinção, comprometendo a estabilidade do sistema social. Assim, “tudo o que for estranho, anônimo e desconhecido – sons diferentes, forma desconhecidas – é proibido às mulheres, cujo dever é proteger sua reprodutividade, atenta e ternamente” (Mead, 1973: 88). De tal maneira que

... essa proibição afasta-as de todo pensamento especulativo, bem como da arte, pois entre os Arapesh a arte e o sobrenatural fazem parte de um todo. Tal organização da divisão social e política de trabalho da pessoa social confirma que “o sentimento contra

a participação da mulher na arte e no culto dos homens é uma e a mesma coisa, ameaçaria a ordem do universo onde homens, mulheres e crianças vivem em segurança” (Mead, 1973: 88),

Todavia, tampouco visa essa linha de organização da expressão a exclusão completa e total das mulheres da vida social, tão somente delinear os limites de desenvolvimento de sua personalidade e temperamento femininos, e com isso justificar moralmente e naturalizar socialmente a situação de exploração e submissão a que as mulheres são submetidas entre os Arapesh.

Em outras várias passagens do mesmo livro (Mead, op.cit.), nos conta que as mulheres viúvas e mais velhas já não têm essas ilusões e já não acreditam nos velhos contos de fadas de espíritos que as punem e que seguem os cortejos desconfiadas e sem nenhum entusiasmo.

O casamento é o máximo de ascensão que pode esperar uma mulher e, depois dele, a velhice, que para as mulheres pode significar substituição por outra esposa mais nova e o ostracismo social:

“Me’elue, estou quase sem alento, mais atrapalhada do que nunca, mais chorosa a cada vez que falava: ‘sempre riem de mim, sempre. Eles dois, sempre estão juntos. Ele não me trata mais como sua esposa. Estes dentes de cachorro eram meus’. ‘Mas’, disse a mulher velha em tom de reprovação e deboche, ‘estavam na casa de Sauwedjo’. Me’elue, cujo desvario proporcionava uma certa dignidade a seu corpo débil e sujo que dava a impressão de nunca haver parido um filho, se pôs de pé: ‘tomarei meus nomes e minhas cestas. Vou ali embaixo imediatamente. Só levava um pequeno cesto. Quando regresssei o esvaziei. Não era uma cesta grande para esconder coisas como feitiçarias. Tinha que tê-lo visto quando esvaziei. Ao final, os porcos comeram o taro’. Disse-me: ‘Não te preocupes. Não tenho marido, não tenho quem cuide de mim, que limpe o campo e o semeie. Eu sou a esposa pelo qual pagou quando era pequeno. Não sou estrangeira’. E com ar triste, ainda chorando, desceu a colina” (Mead, 1973: 143).

Me’elue expressa por um lado resignação, por outro, revolta pelo resultado do destino social que lhe é imposto. O antagonismo entre o indivíduo social feminino, fundamento para a coibição do pleno desenvolvimento do indivíduo natural, a pessoa realmente existente (Rodri-

gues, 2014), cuja evolução colocaria em risco a organização social Arapesh e com ela o indivíduo social que reproduz, cuja função é inibir as habilidades práticas e mentais que tornam, na individuação, a pessoa reflexiva, especulativa e questionadora do meio que cerziu em si um indivíduo social como a principal expressão da reprodução social, dos poderes e da ordem socioeconômica comunitária recaindo, mais gravemente, com consequências das mais terríveis, sobre os polos mais explorados das relações sociais.

A comunidade ou povo Arapesh é patriarcal, sua economia é baseada na agricultura e na horticultura; a posse da terra se dá de duas formas paralelas e correlatas: a terra comum, em geral, é considerada dos espíritos, mas o domicílio pertence ao homem e é repassado como herança patrilinear. Apesar de a plantação de inhame ser função masculina, ela não é fundamental para a sobrevivência que é garantida pelo trabalho feminino, com a plantação de horticultura e a criação de animais domésticos.

A caça, função masculina, é eventual e não se depende dela para a alimentação. As mulheres ficam com a maior parte do trabalho que garante a vida diária. O Inhame, a agricultura, além do uso para sobrevivência, têm um papel de troca social e é o ativo comunitário, expressão de riqueza comunitária. O trabalho comunitário diário fica a cargo dos homens que, no entanto, não é planejado diariamente. O trabalho masculino, além do semear o campo e a caça eventual, é composto também pela construção de casas, em cooperação, nos terrenos dos parentes e amigos. As trocas de mercadorias com outros povos são eventuais e feitas para eventos e festas, troca-se Inhame por cantigas, por instrumentos musicais, eventualmente roupas.

O papel político dos homens é resolver as pendências e conflitos, além de manter a ordem social. A cosmologia e a espiritualidade organizam as condutas e castigam aquelas que são consideradas antissociais. A iniciação das crianças meninos no mundo adulto tem sentido muito especial para a manutenção da ordem social e preservação dos valores Arapesh:

Os pontos essenciais da iniciação sempre são os mesmos: se trata de uma segregação ritual da companhia das mulheres, durante o qual o noviço observa uns tabus especiais em alimentação, sofre incisão, participa da comida de sacrifício consistente em sangue de um homem maior, e lhe mostram diversas coisas maravilhosas. Estas coisas maravilhosas são de duas classes: objetos notáveis que não havia visto anteriormente; e a revelação, ainda que já a conhecesse parcialmente, de que na realidade não existe *el tamberan*, e sim que todas essas coisas as fazem os próprios homens. O Casuar, que até então apa-

recia como algo misterioso que comia as crianças pequenas, não é mais do que um homem e um clan que levam nos olhos duas peças feitas com ferozes plumas de Casuar e que levam pregado nas costas uma cesta feita de conchas com dois ossos em forma de Casuar dentro dela. Em si mesmo, el *tamberan* é tão só o ruído das flautas, o repique dos gongos ou um conceito geral que engloba um conjunto de atos misteriosos (...). Se reconhece que está bastante grande para saber que toda essa fanfarronice e redobrar dos tambores é uma pantomima, devotamente conservada de geração atrás de geração porque ajudará a crescer os rapazes, e deste modo, promoverá o bem-estar do povo (Mead, 1973:100-101).

Produzir e aceitar um ritual de passagem indica estar não somente em acordo, mas preparado, dali por diante, a assumir o mundo dos adultos masculinos, passar do campo do ser cuidado para o campo das responsabilidades, do ser produto da reprodutividade natural e social e ser, dali por diante, capaz e responsável por aquelas reproduções, já que “nas sociedades ditas primitivas, os jovens são mantidos afastados da aldeia durante sua adolescência e submetidos a ritos de iniciação que os isolam e os privam de qualquer contato com a sociedade real ativa. Uma vez transcorrido esse período, eles podem ser inteiramente recuperados ou reassimilados” (Foucault, 2006: 16).

A desmitificação do mundo mágico dá-se com a exclusão momentânea do iniciado do mundo real. E note-se que, ao mesmo tempo em que o mundo mágico é desmistificado para os meninos, tal desmistificação não atinge a todos, configurando um segredo de domínio dos homens sobre as mulheres, os não iniciados e os estrangeiros. A proibição às mulheres do contato com os segredos tem por finalidade a preservação da propriedade imaterial, os valores pelos quais os homens devem assumir uma posição hierárquica superior entre todos, na medida em que “tudo o que for estranho, anônimo e desconhecido – sons diferentes, forma desconhecidas – é proibido às mulheres, cujo dever é proteger sua reprodutividade, atenta e ternamente” (Mead, 1973: 88).

O papel da especulação e da arte cabe aos homens. Mulheres não devem especular, pensar, questionar a organização do mundo patriarcal. Tal impedimento se corporifica na guarda do segredo, ainda que pelo homem-criança, que a partir da iniciação sabe, mas não pode dizê-lo, que o espírito do *el tamburan* não existe e, por conseguinte, o grande sofrimento que seria imposto pelos espíritos às mulheres ao descumprir as ordens sociais também não. No mesmo instante descobrem que o espírito *el tamburan* são os próprios homens, os mesmos que impõem

castigos às mulheres e crianças, decidem pelo infanticídio e não aplicam punições aos homens violentos:

La política general de la sociedad Arapesh es castigar a los que son tan indiscretos que se ven envueltos em cualquier clase de escena violenta o deshonrosa, a los que no son cuidadosos para evitar heridas durante la cacería o a los que son suficientemente estúpidos para permitir que sus esposas le regañen públicamente. En esta sociedad no acostumbrada a la violencia, que considera que los hombres son pacíficos y están dispuestos a colaborar, y que siempre se sorprende ante los individuos que no son así, no existen sanciones para el hombre violento. Se considera que quienes provocan la violencia estúpida y descuidadamente pueden ser conducidos al orden. En casos pacíficos de ofensa, como cuando un hombre ha sido miembro de un grupo que se ha peleado, el hermano de su madre exige pago (Mead, 1973: 53).

Apesar da amistosidade do temperamento dos Arapesh, a coação social contra atos de violência, embora não seja punida entre os homens, indica a não reparação de ofensas que produzem um comportamento de desforra sorrateira, através da recolha de alimentos que alguém comeu para dar aos feiticeiros. Outras vezes, no limite, a manutenção do sistema implica alguma reparação, então ocorre a substituição mercantil: em caso de morte, paga-se para matar alguém de um outro lugar,

Os Arapesh evitam atribuir responsabilidade de sua morte e tentar descarregar a vingança dentro de sua própria comunidade; ao invés, pagam por sua vez aos homens das planícies para matar outro jovem igual, em alguma comunidade distante, a fim de que desse modo possam obedecer às formas tradicionais e dizer ao espírito: “volta, estás vingado”. (...) com o auxílio dos homens das planícies e desta fórmula de vingança mágica, impessoal e distante, os Arapesh exilam todos os crimes e ódios para além de suas fronteiras (Mead, 1973: 144).

Tal sistema de morte por encomenda também é utilizada pelos Tchambuli:

Assim combinaram a caça de cabeças e a execução de criminosos. Consideravam necessário que todo menino Tchambuli matasse uma vítima na infância e para tal propósito

adquiriam de outras tribos vítimas vivas, em geral, crianças e bebês. Às vezes bastava um cativo de guerra ou um criminoso de outra aldeia Tchambuli. O pai segurava o cabo da lança para o filho, e a criança, repugnada e horrorizada, era iniciada no culto de caça de cabeças. O sangue da vítima era espalhado ao pé das pedras verticais, na pequena clareira, fora da casa cerimonial; e se a vítima era uma criança, enterravam o corpo sob um dos pilares da casa (Mead, 1973: 236).

Para os Arapesh, embora não seja um povo realmente guerreiro e a guerra desconheça de fato, todo estrangeiro é considerado inimigo. Os laços entre os Arapesh se dão na base de amigos e inimigos. E tal fórmula exerce grande força coativa sobre os descontentes, tem repercussão na maneira com que cada um é recebido e tratado pelo outro, implica uma exclusão que acaba por levar os descontentes ou “desviantes” para fora da comunidade, sem que seja necessária expulsá-lo.

Tampouco as comunidades matriarcais trobriandesas estudadas por Malinowski fogem à necessidade de criar padrões comportamentais e de estabelecer restrições ao papel da mulher, em direção ao patriarcado. Reich considera tais comunidades em transição para o patriarcado. Ele elabora e demonstra os vários mecanismos de exploração existentes que possibilitam ao homem a concentração da riqueza e do poder sobre coisas e pessoas entre os trobriandeses:

a nossa análise do direito jurídico dos trobriandeses permite-nos ver claramente essa divisão em estado embrionário: uma reação da exploração horizontal; a exploração dos irmãos das mulheres por seus maridos, a exploração vertical dos homens pelo chefe por meio de suas numerosas esposas, concentrando-se o poder nos clãs superiores, de *estirpe mais elevada*. Paralelamente, a essas relações de exploração o poder passa da linha materna para a linha paterna (Reich, 1932: 68).

As fórmulas e as técnicas mais simples de contenção do contraditório e de organização e regramento de condutas nas comunidades “primitivas” têm em si engendradas os mecanismos de exploração, disciplinamento de condutas e filtragem social que só serão plenamente desenvolvidos quando e se as contradições entre as pessoas se organizarem materialmente através das relações proprietárias individuais e da propriedade privada dos meios de produção, defi-

nindo interesses produtivos contraditórios. Parece que a exploração de gênero não conduz sozinha, sem a companhia da propriedade privada individual à produção de mecanismos e filtros sociais mais elaborados na hierarquia do poder-saber.

O parentesco, os espíritos e a cosmologia aparecem nas comunidades semi e patriarcais como dispositivos de manutenção da exploração e do papel servil das mulheres e crianças, escondidas nas funções sociais definidas pela divisão social de trabalho por gênero e idade. Já os mecanismos de contenção de que se servem os homens são normalmente vinculados à violência doméstica e ordenação paternas relativas aos descumprimentos das funções sociais que lhe são designadas na ordem social. Há aqui uma vasta rede de dispositivos que se entrecruzam desde a fundamentação do exclusivo papel reprodutivo sexual feminino até o cuidado zeloso com a casa, o marido, os filhos, os animais domésticos. Desde cedo a mulher é preparada para casar-se, ter filhos, levar lenha, cozinhar, cuidar dos bichos, das crianças menores, do asseio do lar, da alimentação, do pai, da mãe, do marido, dos filhos.

Tais fórmulas de padronização do tipo ideal de pessoa socialmente aceita, ou do indivíduo social, se repetem na maioria dos povos, inclusive entre nós. Da mesma forma, as resistências das pessoas naturais ao indivíduo social dependerão dos meios e garantias de sobrevivência e da existência e amplitude das brechas e falhas nos mecanismos sociais de contenção e exploração, cujos sistemas mantêm o indivíduo social.

Os valores erguidos e compartilhados como fundamentais para a manutenção da comunidade e ou sociedade são repostos, reproduzidos, enquanto os contrários são definidos como patológicos, doentios, demoníacos, desviantes ou criminosos e são castigados e punidos de alguma maneira. Na maioria das vezes, as contradições e resistências sociais se expressam nas contradições subjetivas e ou objetivas de classes, revelando, por detrás delas, o antagonismo ideológico inicial fruto dos interesses díspares de desenvolvimento total do ser humano natural e do indivíduo social, como expressão dos interesses materiais contraditórios que tem por base a organização social desigual econômica, política, social e de gênero na divisão social do trabalho e nas distribuições das riquezas materiais e imateriais.

3.4. Prolegômenos às comunidades proprietárias

Ao dar-se a uma coisa um lugar diferente do lugar ao qual se costuma vê-la, causa-nos certo estranhamento. Não se dá outros lugares e nomes às mesmas coisas partindo-se dos mesmos princípios que elegeram a coisa nomeada e o lugar posto. Se trata, não de contestar o lugar em que a coisa que se estuda estava, mas de perceber outras peculiaridades, outras “funções”,

outros espaços, tempos e características da mesma coisa. Onde eu vejo uma restrição especial, a interdição social, outros veem um aspecto da cultura social e política; onde vejo filtros sociais, outros veem a expressão da hierarquia superestrutural das organizações sociais, principalmente através de leis e constituições. A diferença está além de mapas e cartografias, logo não está apenas no lugar em que se olha e investiga, mas também no conceito gerador no qual está o ponto de vista da investigação e sua interpretação. O que nos remete a uma discussão preliminar sobre o tal conceito gerador. Dessa forma, devo seguir, um pouco mais ou um pouco menos, o esquema de divisão utilizado por Palante (1901), - no qual desconsiderarei as etapas que não interessam à nossa análise imediata, iniciando pelos conceitos de comunidade e de sociedade.

Sociedade e comunidade não são a mesma coisa, já o discutimos aqui anteriormente, trazendo a distinção de Tönnies (1947) entre comunidade e sociedade. Adotamos, em parte, as conceptualizações de ambas as formas de organização social das manifestações de sociabilidade, se bem que há diferenças entre sociabilidades e organização social. A organização social necessita da sociabilidade, mas as sociabilidades não necessitam da ordem social. Mas discutamos isso em outra ocasião.

Revisemos, então, as conceitualizações de Tönnies (1947), porque implica problema de método, ou, no mínimo, de abordagem:

Tudo o que é confiante, íntimo, que vive exclusivamente junto, é compreendido como a vida em comunidade (assim pensamos). A sociedade é o que é público, é o mundo. Ao contrário, o homem se encontra em comunidade com os seus desde o nascimento, unido a eles tanto no bem como no mal. Entra-se na sociedade como em terra estrangeira (Tönnies, 1973: 97).

O conceito de comunidade tem carácter amplo para Tönnies (1947), implica toda e qualquer interação “confiante, íntima, que vive exclusivamente junto”. A razão dessa amplitude do conceito é porque Tönnies (1947) considera a convivência necessária “desde o nascimento”, entre, basicamente, mãe e filhos, logo, a relação maternal implica relação comunitária, já que a “fonte comum dessas relações é a vida vegetativa, que começa com o nascimento” (Tönnies, 1973: 98), e a nomeará de comunidade de sangue, a fim de distingui-la da comunidade mental. Daí que as formas embrionárias das comunidades tenham por um lado essa relação imanente, “apesar de uma separação empírica” (...) na medida em que cada um corresponde a uma disposição corporal que resulta de sua origem ou sexo” (ibidem 98).

Em Tönnies (1947), o conceito de comunidade inclui relações temporárias, por exemplo, a de mães e filhos no mundo natural, já que os filhos tendem a se afastar da mãe para seguir a horda ou por outro motivo. O afastamento dos filhos da mãe se dá até hoje e não se precisa mais que essa afirmação para prová-lo. A hipótese é que tal afastamento tem lugar quando os filhos possuem condições de seguir sem os cuidados maternos.

Quanto ao que faz com que se permaneça nessas organizações, Durkheim (2007) considera a “consciência coletiva ou comum” (Durkheim, 2007: 30) que tem a função de cimentar a organização social. Dela “resulta que existe uma solidariedade social decorrente de certo número de estados de consciência comuns a todos os membros da mesma sociedade. É ela que o direito repressivo representa materialmente, pelo menos naquilo que tem de essencial (Durkheim, 2007: 38), que para Tönnies (1947) tem seu início nas relações de maternidade e cuidado. Para ele são duas as solidariedades, a orgânica e mecânica. A contradição essencial que visa reparar é a entre o indivíduo e a sociedade. Essa antítese é exposta dessa maneira por Durkheim:

... em cada uma de nossas consciências existem duas consciências: uma que é comum ao nosso grupo inteiro que, por conseguinte, não somos nós mesmos, mas a sociedade vivendo e agindo em nós; a outra, ao contrário, só representa o que nós somos, naquilo que nós temos de pessoal e de distinto, o que faz de nós um indivíduo. A solidariedade que deriva das semelhanças atinge seu *maximum* quando a consciência coletiva abrange exatamente nossa consciência total e coincide em todos os pontos com ela; mas, nesse momento, nossa individualidade é nula. Esta só pode nascer quando a comunidade ocupa o menor lugar em nós. Ocorrem aí duas forças contrárias, uma centrípeta, outra centrífuga, que não podem crescer ao mesmo tempo. Nós não podemos nos desenvolver simultaneamente em sentidos tão opostos. Se temos uma forte inclinação para pensar e agir por nós mesmos, não podemos ser muito inclinados a pensar e a agir como os outros. Se o ideal é ter uma fisionomia própria e pessoal, não se poderia ser parecido com todo o mundo. Além do mais, no momento em que essa solidariedade se faz sentir, nossa personalidade se esvanece por definição; pois nós não somos mais nós mesmos, mas um ser coletivo (Durkheim, 2007: 43).

A comunidade ou a vida em sociedade separa a pessoa natural e singular da pessoa social e lhe dá existência e funções sociais específicas que devem ter identidade com outras pessoas

nas mesmas condições de existências territorial. Porém, antes da comunidade a relação marido e mulher simplesmente não existia enquanto princípio gerador de condutas semelhantes, como ele mesmo descreve: “a relação entre homem e mulher, enquanto esposos, relação que deve ser compreendida num sentido natural ou, comumente, animal (Tönnies, 1973: 99)” ou entre irmãos são relações, no caso, não fixas, são impermanentes, porém consideradas por Tönnies (1947) como relações comunitárias. Também são, em geral, com regras frouxas e, à miúdo, sem pertinência para o resto da vida e nem envolve a todos indistintamente, e, nesse caso, não obriga.

Não é possível concordar completamente com Tönnies (1947) em relação a esse tipo de sociabilidade como uma relação gregária comunitária tácita consensual, senão retirando todos os elementos constitutivos de uma comunidade, quer dizer: fixação territorial, sistema de comunicação simbólico, criação da pessoa social e início do regramento geral incidente sobre todos os indivíduos; divisão comunitária de tarefas e divisão social de trabalho de gênero; configuração de parentesco, relações econômicas como base da relação gregária e criação de cosmologia. Tão somente relações impermanentes e sexuais não são capazes de gerar laços comunitários sozinhas, tampouco os cuidados maternos indicam o comunitarismo.

Apesar de não se referir diretamente à formação comunitária, para Parsons, “duas fórmulas podem ser apresentadas como critério de primitividade societária. Uma é a extraordinária importância, em todas as esferas de ação, de orientações religiosas (e mágicas) diante do mundo. A outra é a preeminência de relações de parentescos” (Parsons, 1969: 59). As orientações religiosas e a comunicação simbólica definem as regras a que todos devem se submeter em uma organização comunitária. Onde houver a indiferenciação entre o eu e o outro, no sentido de identidade e vínculo a regras comunitárias comportamentais e de parentesco, dificilmente lá encontraremos uma comunidade, ou uma estrutura comunitária. As regras que ligam a todos definem as relações comunitárias.

Nesse sentido não há ainda a contradição aberta, senão tênue e em germe, entre indivíduo natural e indivíduo social, antagonismo próprio da vida comunitária e social, porque as regras não parecem causar senão tênues interdições às condutas e às personalidades, que mais tarde se tornarão essenciais para o desenvolvimento das formas produtivas exploratórias.

Em geral, o próprio Tönnies (1947) concorda quando destaca as dificuldades e as características de cada elemento usado para designar uma “comunidade de sangue”. Concordamos com Tönnies (1947), entretanto, quanto à experiência das relações sexuais e consanguíneas conterem o germe das comunidades em geral (Tönnies, 1947: 99-101).

Tönnies (1973) reconhece a existência de diferenças antagônicas entre as vontades do indivíduo naturalmente livre de constrangimentos sociais, portanto com sociabilidades desregradas e o indivíduo social, isto é, a contradição existente entre as vontades livre e comunitária:

Quanto menos os homens ficarem em contato uns com os outros, associados à mesma comunidade, mais eles se comportarão uns com relação aos outros como sujeitos livres dependentes de sua vontade e de seu poder próprios. E essa liberdade é tanto maior quanto menos dependente, quanto menos experimentada pela vontade pessoal previamente determinada e quando, conseqüentemente, essa vontade menos depender de uma vontade comunitária qualquer (Tönnies, 1973: 101).

Ao fazer a contestação de Tönnies (1973) quanto a amplitude de seu conceito de comunidade, não devo me esquecer da advertência de Lukacs quando discute a formação do ser social, ao dizer-nos que,

Na verdade, aqui é interdita, de antemão, qualquer experiência que nos possa fazer retornar aos momentos de passagem da prevalência da vida orgânica à socialidade. É exatamente a total irreversibilidade do caráter histórico do ser social que nos impede de reconstruir, por meio de experiências, o *hic et nunc* (aqui e agora) desse estágio de semelhante transição (Lukacs, 1986: 3).

Ao considerar a dificuldade de reconstituição da vida primitiva, penso no conceito de trabalho como meio eficaz para perseguir a trajetória humana, visto que ele aparece desde dois milhões e quinhentos mil anos (Coppens, 2010: 470), no continente africano, como podemos constatar nesse trecho da História da África I,

Foi no interior desse grupo de *Australopithecus* – de início, limitados ao leste e ao sul da África, e em seguida (sob a forma de *Australopithecus* ou sob forma já mais evoluída) estendendo-se até a Ásia ao sul do Himalaia – que apareceram o gênero *Homo* e o utensílio fabricado. Este logo se torna a característica distintiva de seu artesão; vários tipos de instrumentos são rapidamente criados para finalidades precisas; sua fabricação é ensinada. Por último, aparecem estruturas de habitação. É a partir desse ponto de vista que se pode falar de uma origem africana da humanidade (Coppens, 2010: 470).

O trabalho, associado às condições de fixação territorial primevas, já discutidas, parecem ser associação necessária para a formação da comunidade,

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma interrelação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) como orgânica, interrelação que pode até estar situada em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de mais nada assinala a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. Com razão, diz Marx: “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana”. Não nos deve escandalizar a utilização da expressão “valor de uso”, considerando-a muito econômica, uma vez que se está falando da gênese. Até que não tenha entrado numa relação reflexiva com o valor de troca, o que somente pode acontecer num estágio relativamente muito elevado, o valor de uso nada mais designa do que um produto do trabalho que o homem pode usar apropriadamente para a reprodução da sua própria existência (Lukacs, 1986, 4).

Aqui, no entanto, não há de minha parte a intensão de dar ao trabalho alienado atual qualquer dignidade moral ou social em si mesmo. O trabalho natural ou a operação de força aplicada do ser humano para satisfação de necessidades guarda uma única relação com o trabalho alienado que é a necessidade de exteriorização da aplicação dessa força sobre a natureza. No entanto, o processo de manifestação dessa força de trabalho era realizado segundo a efetiva necessidade pessoal, não tinha tempo e nem hora, senão o tempo e a hora da necessidade, tampouco era uma obrigação diária de reprodução e acúmulo, nem tinha relação com qualquer tipo de escravização.

Como diz Nietzsche sobre o trabalho, os gregos

...confesaban, con franqueza que hoy nos espantaría, que el trabajo es vergonzoso, y una sabiduría más oculta y más rara, pero viva por doquiera, añadía que el hombre mismo era algo vergonzoso y lamentable, una nada, la sombra de un sueño. El trabajo es una vergüenza porque la existencia no tiene ningún valor en sí: pero si adornamos esta existencia por medio de ilusiones artísticas seductoras, y le conferimos de este modo un valor

aparente, aun así, podemos repetir nuestra afirmación de que el trabajo es una vergüenza, y por cierto en la seguridad de que el hombre que se esfuerza únicamente por conservar la existencia no puede ser un artista (Nietzsche, El Estado griego: s/d, on line <https://drive.google.com/file/d/0B3ERDM2gEW8QSlDYOYnBXc1BZdUE/view>).

De modo que a fixação territorial, para além de aprofundar as sociabilidades ao torná-las mais íntimas e dependentes uma das outras, fornece as condições objetivas apropriadas para o desenvolvimento individual e social do trabalho pessoal-social, em contraposição ao modo natural de exteriorização do Eu, ou seja, o trabalho como valor de uso. A força de trabalho, mesmo tornando-se valor de troca, portanto trabalho alienado, ainda assim é o elemento constante possível de perseguir desde antes de tornar-se trabalho social ou comunitário. Nesse sentido é medida que permite perceber as diferenças, vantagens e desvantagens seja no trabalho individual ou em grupo, na associação comunitária livre (sem propriedade e ainda com laços sociais frouxos) entre os indivíduos em relação à horda e ao nomadismo, ou na apropriação comunitária⁴⁸, que institui o que venho nomeando de indivíduo social e também o trabalho social.

As formas destas condições naturais de produção têm um duplo caráter: (1) sua existência como membro de uma comunidade que é, em sua forma original, uma comunidade tribal, mais ou menos modificada; (2) sua relação com a terra como algo próprio," em virtude da comunidade, propriedade comunal da terra, simultaneamente posse individual do indivíduo, ou de tal modo que o solo e seu cultivo permaneçam comuns e somente seus produtos sejam divididos. (Entretanto, a habitação, ainda que limitada aos

48 Marx demonstra as diferenças entre a propriedade comunal asiática que surge como não propriedade própria e demonstra que, na concretude das relações, a apropriação se dá a partir do produto dessa apropriação e que isso não implicará diferença substancial de sentido com a propriedade comunal ocidental: "No caso, por exemplo, da maioria das formas asiáticas fundamentais, ela é compatível com o fato de que "unidade geral mais abrangente", situada acima dos corpos comuns apareça como o proprietário único ou superior, enquanto as comunidades reais se constituem apenas em possuidoras hereditárias. Como a unidade é o proprietário efetivo e, ao mesmo tempo, pré-condição real da propriedade comum, torna-se perfeitamente possível que apareça como algo separado, superior às numerosas comunidades particulares reais. O indivíduo é, então, na verdade, um não-proprietário. A propriedade — ou seja, a relação do indivíduo com as condições naturais de trabalho e reprodução, a natureza inorgânica que ele descobre e faz sua, o corpo objetivo de sua subjetividade — aparece como cessão (Ablassen) da unidade global ao indivíduo, através da mediação exercida pela comunidade particular. O déspota surge, aqui, como o pai das numerosas comunidades menores, realizando, assim, a unidade comum de todas elas. Conclui-se, portanto, que o produto excedente (determinado, incidentalmente, de forma legal, mediante a apropriação efetiva pelo trabalho) pertencerá à unidade suprema. O despotismo oriental aparentemente leva a uma ausência legal de propriedade. Mas, de fato, seu fundamento é a propriedade tribal ou comum criada, na maioria dos casos, por uma combinação de manufatura e agricultura dentro da pequena comunidade que, assim, faz-se completamente autossuficiente, em si mesma contendo todas as condições de produção e de produção de excedentes (Marx, 1985:69).

carros, como no caso dos citas, parece estar sempre em poder dos indivíduos) (MARX, 1985: 85).

Ainda que inserido em uma comunidade, a relação do homem com a terra e o trabalho nela continua a ser uma relação necessária simples, ingênua,

As relações do homem com a terra são ingênuas: eles se consideram como seus proprietários comunais, ou sejam membros de uma comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo. Somente na medida em que o indivíduo for membro de uma comunidade como esta — literal e figuradamente — é que se considerará um proprietário ou possessor. * Na realidade, a apropriação pelo processo de trabalho dá-se sob estas pré-condições que não são produto do trabalho, mas parecem ser seus pressupostos naturais ou divinos (Marx, 1985: 67).

Com a criação das cidades e aprimoramento das relações mercantis, haverá uma diferenciação na relação com a propriedade da terra entre as pessoas da cidade e as que permanecem no campo. Tal contradição será potencializada pelo aprofundamento das desigualdades, mesmo entre os possuidores da propriedade privada dos meios de produção, fortalecendo a aristocracia, estabelecendo uma relação de dependência, conflito e complementariedade entre cidade e o campo.

Tais conclusões, entretanto, não unem trabalho e propriedade de forma indissociável, até porque como vimos, a propriedade não se estabelece diretamente das relações de trabalho, como nos diz Marx no seguinte excerto: “Na realidade, a apropriação pelo processo de trabalho dá-se sob estas pré-condições que não são produto do trabalho, mas parecem ser seus pressupostos naturais ou divinos. (MARX, 1985: 66)”.

Tampouco importa conceber a propriedade como uma única determinação do progresso produtivo, ou seja, como naturalmente necessária. Em outras palavras, a propriedade privada não é uma determinação para o progressivo desenvolvimento das forças produtivas e sociais, apenas assim foi, como expressão da luta entre interesses conflitivos, vencida pelos interessados na propriedade privada. Claro, estamos a supor aqui formações típicas-ideais (Weber, 1973), o que implica dizer que não se dão exatamente assim e nem em todos os lugares. Idealizamos os tipos de pessoas e comunidades para afastar um pouco mais as diferenças e concentrar os dados e conceitos congruentes com as formações de unidades comunitárias.

Para eliminar dúvidas ou dualidades quanto ao que considero essencial para a formação comunitária, distinguimos dois momentos ideais-típicos: o primeiro é o da fixação territorial e o segundo é o da produção. A fixação leva à construção de laços e relações sociais mais efetivos, através da relação de parentesco, permitindo a elaboração mental (simbolismos) de interesses nas relações fixadas territorialmente e transformadas em laços comunitários e, a partir delas, o desenvolvimento maior e mais rápido da organização do trabalho comunitário, da produção e de técnicas, tais como o uso do fogo para transformação do alimento, da terra em cerâmica, artesanato, horticultura, domesticação de animais, agricultura, aprimoramento da linguagem e do simbolismo, de religiosidade e cosmologia, entre outras, a implicar a reprodução social dessas condições e o surgimento do interesse coletivo, o que mantém a unidade da comuna.

Cabe aqui tomar emprestado à Engels sua afirmação sobre a evolução humana na natureza e reafirmá-la quanto às mudanças e transformações sociais: “essa evolução não se produziu, evidentemente, em todas as partes, [e nem] com igual ritmo” (Engels, 2000: 23).

3.5. Da propriedade às mudanças nas sociabilidades organizadas

Entre as formações sociais comunitárias e as societárias tem-se um longo período. No entanto, tais períodos não são iguais e nem lineares em todos os lugares e, por essa razão, nos foi possibilitada a comparação entre comunidades “primitivas” e as sociedades. Se as podemos comparar é justamente porque existem contemporaneamente os povos originários do México, Brasil, Austrália, Rússia entre outros, ou ainda, ruínas, cavernas e vestígios da vida primitiva investigadas, nomeadamente, por arqueólogos e antropólogos.

As histórias da construção das sociedades e da propriedade, - considerada a diferença proposta por Tönnies (1973) entre comunidade e sociedade -, se confundem com o fim do matriarcado, e com a conseqüente exploração e submissão da mulher. Logo, é a história de domínio dos homens, do patriarcado, vinculado ao uso da força e da exploração econômica, do domínio de outras pessoas humanas transformando-as em escravas, servas ou operárias. O poder pastoral (Nietzsche, 1998; Foucault, 2008; Stirner, 2009; Palante, 1910) sobre o outro e a exploração do homem pelo homem se entrecruzam e não podem ser vistos separados na configuração e na transição da antiguidade para a modernidade societal.

A invenção ou criação da comunidade proprietária têm como características: a hierarquia ou a distinção entre comunitários e não comunitários, não proprietários e proprietários individuais isolados ou associados, com o duplo sentido da apropriação da pessoa do proprietário e da propriedade ideal pelo poder comunitário; a produção de espécies de impostos por

meio do excedente do que fora produzido para o centro do poder e para troca com outras comunidades, e aqui não há muita diferenciação com a comunidade asiática estudada por Marx/Engels (1976) e Weber (1982); a linguagem comum (embora haja povos e comunidades fronteiriços que se expressam com várias línguas, por vezes formando pidgins); a submissão da mulher; as guerras; a propriedade privada; a instituição de uma nova divisão social do trabalho baseada na distinção de gênero e entre mandatário e produtores, produtores e proprietários, como também daquilo que Marx (1985 e 2008) nomeou de *ager publicus*, terra comum utilizada por proprietários da comuna, ou de uso geral, que é apontada por Marx, como condição para a criação das cidades. Tais condições gerais não retiram nem amenizam a importância das condições naturais, geológica, geográficas, históricas de cada povo e lugar.

O fim das comunidades primitivas, quando não determinado pela guerra e consequente ocupação por outra comunidade, se dá quando os laços que ligam seus componentes se estiolam, enfraquecem ou deixam de existir e são substituídos por outros laços menos pessoais, ainda que certos laços de parentescos permaneçam subsistentes. As relações sociais passam a ser de outro tipo, p. ex., comerciais, guerreiras etc.

Esses afrouxamentos das relações de parentescos subsistentes, como ligação social existente antes, dão lugar a novas relações, normalmente vinculadas às mudanças na densidade demográfica e nas formas de produção da vida, determinadas pela propriedade privada, que induz a novos modos de produção, de relações hierárquicas e de reprodução social proprietária.⁴⁹

Tudo indica que no início da idade do Ferro a fixação, a submissão da mulher, a domesticação de animais, a agricultura, a propriedade, as relações de poder e de chefia haviam sido desenvolvidas em muitos lugares.

49 Rosa Luxemburgo (1970) demonstrou-nos que na acumulação primitiva de capital, o modo de produção proprietário privado, se inicialmente pode e convive com o modo de produção artesanal comunitário, com ele necessita travar uma guerra de destruição (não quer dizer que o consiga em toda parte), para reposicionar os seus valores e reproduzi-los socialmente, isto é, o modo proprietário privado individual precisa destruir o modo comunitário de produção e reprodução social, porque está com ele em antagonismo excludente, ou um existe ou o outro. Ou, ao considerar a história de longa duração de Braudel (1990), diante da existência de vários sistemas político e culturas, o sistema capitalista mundial subordina-os, como refere Ribeiro, ao analisar o sistema-mundo diante de outras formas de produção, de política e cultura: “de uma forma ou de outra, constituem zonas subordinadas aos Estados centrais, sujeitas à extração de recursos naturais e à exploração, com base na divisão social e geográfica do trabalho, dos recursos humanos em benefício do centro e, em especial, das suas classes dominantes. Aliás, mais do que periferia, o mundo está semeado de «periferias», inclusive no interior dos próprios países centrais, como oportunamente refere Braudel [1992 (1979): 55], nas quais as lógicas que regulam, no contexto nacional, a relação entre estas e o seu centro são equivalentes às existentes à escala global na economia-mundo” (Ribeiro, 2010: 90).

A passagem de uma situação na qual o homem dependia da caça, da pesca e da coleta de frutas silvestres, para a prática da agricultura e da criação de gado, é o passo mais importante dado por nossos ancestrais no decorrer dos dez últimos milênios. Essa revolução não aconteceu num único ponto do mundo para depois espalhar -se por todos os lugares, mas sim num número limitado de “focos”. Para a Europa, a Ásia ocidental e o nordeste da África, o foco mais importante se encontra na região montanhosa de Anatólia, do Irã e do norte do Iraque. Foi nesses lugares que se desenvolveram a cultura do trigo e da cevada e a domesticação da ovelha, da cabra e dos bovinos. Mais tarde, a técnica de produção de alimentos foi introduzida nos grandes vales fluviais do Tigre e do Eufrates, do Nilo e do Indo, aprimorada pela drenagem e pela irrigação. No quinto milênio, ovinos e bovinos foram domesticados no Egito, onde também se cultivaram cereais. Atualmente, temos provas de que o gado domesticado já existia anteriormente nas terras altas saarianas, e temos indicações, embora insuficientes, do cultivo de cereais (Shaw, 2010: 707).

As referências históricas do período clássico demonstram que por todas as partes do planeta tem-se notícias da construção de cidades, com organização menos ancorada nas relações de parentescos e mais nas relações econômicas e sociais: cidades de características urbanas construídas pelos Olmecas no México (Bernal, 2017: 132), na Babilônia (Lerner, 2019 e Kramer, 1969), às margens do Rio Nilo no continente africano (Mokhtar, 2010), no Império Inca pré-colombiano (Prescott, 1851), na China antiga (Bueno, 2016), na Grécia clássica (Finley, 1984 e 1982; Struve, 1986a e 1986b; Hansen, 1989; Leão, 2005; Rhodes, 2006).

O progresso das formas produtivas para existência foram melhorando tecnicamente e contribuíram para o crescimento da densidade populacional e uso mais intensivo do solo e ampliação territorial. A criação da propriedade define um impulso para uma direção determinada, implicando outras e novas formas de relações entre as pessoas.

A característica de exclusividade de apropriação sobre a terra e a produção erguiam uma das primeiras relações de poder derivadas da apropriação de coisas que, para interditar o outro da posse da mesma coisa, haveria de ter uma desigualdade declarada do outro como uma interdição aceitável ou que devia ser aceita pelo outro como normalidade, logo uma relação de direito simbólico de apropriação de alguns sobre que era considerado comum a todos, baseada na desigualdade. Talvez pela primeira vez a garantia do direito de uns tornara o mesmo direito interditado a outros, através de um poder externo à relação entre os dois em conflito, por vias

do poder comunitário. Tais relações de poder e mando vão se organizando sob a base da propriedade e diferentes estatutos entre homens, mulheres e escravos. Referindo-se às relações de inferioridade e escravização das mulheres na China antiga, Lerner afirma que “a hierarquia entre os homens era embasada nas relações de propriedade, sendo reforçada pelo poder militar. O lugar das mulheres na hierarquia era mediado pelo *status* dos homens de quem elas dependiam” (Lerner, 2019: 134). Quer dizer, a propriedade privada traz em seu bojo relações institucionais concretas e de poder real e simbólico entre as pessoas que se materializam no direito de uns à coisa e na interdição de outros à mesma coisa, e, por conseguinte e por derivação, no estatuto de desigualdade entre as pessoas. Ainda que tal inferioridade possa ser realizada antes da propriedade, ela asseverou e consolidou relações desiguais e de inferioridades estatutárias, no mínimo.

Os tipos de organização que viriam em seguida teriam como base o desenvolvimento desses tipos de poder econômico-social, embora definidos realmente pela propriedade, normalmente eram ancorados na religiosidade, outros na força simplesmente, ou no carisma do épico guerreiro, ou na estratificação dos clãs, entre outras formas de reforço e sustentação simbólica do poder patriarcal e proprietário de uns sobre os outros.

Em sua narrativa das cidades antigas, Tucídides conta que a aventura pela riqueza, a pirataria, não era tida como algo ruim e que as cidades menores foram sendo incorporadas pelas maiores em razão da menor força bélica de resistência tanto aos piratas quanto aos invasores terrestres, ávidos por riqueza e poder,

Com efeito, os helenos de antigamente, bem como os bárbaros estabelecidos no litoral do continente ou nas ilhas, ao intensificarem suas naus as relações marítimas passaram a praticar a pirataria, comandados por homens aos quais não faltava o poder, mas desejosos de obter ganhos pessoais e sustentar seus sequazes mais fracos. Atacando cidades desprotegidas de muralhas e constituídas, de fato, de um agrupamento de povoados, eles as pilhavam, obtendo assim a maior parte de seus recursos, pois aquela atividade ainda não era considerada desabonadora, e até proporcionava um renome de certo modo lisonjeiro (Tucídide: Livro I, 5).

A situação descrita parece ação inconcebível sem o sentido de propriedade e da normalidade de acumulação de riqueza pelo uso da força e define as motivações bélicas e de poder erguidas internamente entre os povos e cidades próximas, que, de forma geral, pode-se verificar

também nos povos sumérios, babilônicos (Kramer, 1969) e cidades mesoamericanas (Bernal, 2017), entre outras regiões.

Bernal nos dá a noção da existência de rivalidades e disputas territoriais, como na prevalência de Teotihuacan, d.C. 900, sobre cidades vizinhas mesoamericanas hostis. Diz ele: “aunque circundada por ciudades rivales, pronto toma la delantera y se convierte em la indudable capital, tanto de altiplano como de toda la región designada su nombre” (Bernal, 2017: 137). Ou seja, a partir do desenvolvimento das relações proprietárias há também o desenvolvimento das disputas comerciais e ou de domínio e extensão territorial como nos mostram a guerra de Peloponeso e as revoltas internas que causaram a queda de Teotihuacan (Bernal, 2017). Essas cidades e povos construíram estruturas arquitetônicas, políticas e comerciais baseadas na associação entre a força, poder, riqueza e técnica imposta sobre outros povos e, muitas e na maioria das vezes, sobre enorme desigualdade.

A sociedade (cidades), então, é formada e é decorrente dessa infraestrutura econômica que faz a ligação material e simbólica entre as pessoas. Necessidades, dependências, relações de produção e reprodução e a guerra formam a infraestrutura que mantém as pessoas dependentes umas das outras, fazendo funcionar e reproduzindo a parte material e imaterial da sociedade. As relações de poder, ou relações com a superestrutura, que Marx (1980) denominou de “ideologia”, formam a base espiritual ou mental que mantém, produz e reproduz as relações hierárquicas, as concepções que permitem a posse e a propriedade ‘legítimas’ dos meios materiais e imateriais de produção e reprodução da vida.

Há uma intersecção entre relações objetivas e subjetivas no processo de construção das dependências. As pessoas não devem agir como pessoas naturais, ao contrário. A pessoa natural tende a fugir dos constrangimentos sociais. Na medida em que várias situações de dependências envolvem a vida natural, e também que a tendência do ser natural é voltar à sua condição de liberdade natural, aceitando apenas as restrições que o meio lhe impõe.

A sociedade expressa tais dependências e devem impor um conjunto de qualidades necessárias ao estabelecimento do indivíduo social, que é fruto da conjunção entre necessidades materiais e relações de poder. Aquilo que Durkheim (2004) chamará de inconsciente coletivo é, na verdade, o conjunto das relações econômicas e de poder que se transformam em conceitos dominantes, produzindo uma determinada consciência geral e particular, necessária tanto para a manutenção das relações de produção quanto das relações de poder.

Os fatos sociais são, portanto, derivados dessa relação entre infraestruturas e superestruturas, através de estruturas abstratas racionais que, criando mecanismos interditanes e filtros

sociais, intermediam a relação entre essas duas formas de intervenção nas condutas, formando-se, pela ação dos interessados na manutenção delas, uma consciência histórica determinada, com exigências comuns determinadas, que vão desde a linguagem às concepções de sexualidade e de indivíduo, "este parentesco estreito entre a vida e a estrutura, entre o órgão e a função, pode ser facilmente estabelecido em sociologia porque entre estes dois termos extremos existe uma série de intermediários imediatamente observáveis que mostra a ligação entre eles" (Durkheim, 2004: 47).

Como diz Mauss (2003), toda interdição tem algo de mágico e de místico. A natureza mítica ou religiosa de uma dada sociedade ou comunidade não foge às determinantes das relações de poder e das relações econômicas. Na medida em que a comunidade matriarcal é substituída pelo patriarcado, também o é toda sua cosmologia, logo, seus deuses, espíritos, animais totêmicos, e estatutos de pessoas e entre pessoas foram substituídos pela cosmologia patriarcal, a fim de corresponderem às novas relações de poder. Não é uma relação natural e muito menos uma relação desinteressada o desenvolver da religiosidade ou da forma que é organizada de uma sociedade, ao contrário, são frutos das relações de interesses fundados na força,

Se objetará que es error comparar el gobierno ejercido por el sexo masculino con las formas de dominación injusta que hemos recordado, porque estas son arbitrarias y efecto de una usurpación, mientras aquella, por el contrario, parece natural. ¿Pero qué dominación no parecerá natural al que la ejerce? Hubo un tiempo en que las mentes más innovadoras juzgaban natural la división de la especie humana en dos secciones; una muy reducida, compuesta de amos, otra muy numerosa, compuesta de esclavos; y este pensaban que era el único estado natural de la raza. ¡Aristóteles mismo, el genio que tanto impulsó el progreso del pensamiento; Aristóteles el gran Estagirita, el filósofo insigne, ¡sostuvo tal opinión! No cabe duda; él la dedujo de las premisas por donde se suele inferir que es cosa naturalísima la dominación del hombre sobre la mujer. Pensó que había en la humanidad diferentes categorías de hombres, los unos libres, los otros esclavos; que los griegos eran de naturaleza libre, y las razas bárbaras, los tracios y los asiáticos, de naturaleza esclava a natividad (Mills, s/d: 26).

É uma relação, sobretudo, de interesse do poder dominante e, conseqüentemente, da força. Assim, podemos concordar em parte com Durkheim quando afirma que

Os símbolos com que ela [a sociedade] se pensa mudam de acordo com o que ela é. Se, por exemplo, ela concebe como originária um animal epônimo, é porque forma um desses grupos especiais a que se chama clãs. Onde o animal é substituído por um antepassado humano, mas igualmente mítico, é porque o clã mudou de natureza. Se, acima das divindades, locais ou familiares, ela imagina outras de que julga depender, é porque os grupos locais e familiares de que se compõe tendem a concentrar-se e a unificar-se, e o grau de unidade de um panteão religioso corresponde ao grau de unidade atingido, nesse momento, pela sociedade. Se ela condena certos modos de comportamento, é porque ferem alguns dos seus sentimentos fundamentais; e pertencem à sua constituição, tal como os do indivíduo ao seu temperamento físico e à sua organização mental (Durkheim, 2004: 27).

O que a sociedade é, portanto, está vinculado às relações de poder e às relações econômicas prevalentes, erguidas para produzirem e reproduzirem determinadas condições de vida e conceitos sobre a vida. Por essa razão, as bases religiosas femininas foram substituídas por deuses masculinos no patriarcado (Bachofen, 1987.; Gimbutas, 1991). Essas mudanças ou esses estabelecimentos não podem ser encontrados em relações abstratas ou em desenvolvimentos naturais ou naturalizados, tampouco são fenômenos desligados de sua condição interessada de existência, assim como os próprios sentimentos que parecem pessoais não são sentimentos brotados espontaneamente de relações pessoais ou sociais desinteressadas, pelo contrário, são sentimentos obrigatórios e construídos com um propósito, o propósito de serem expressos e assumidos pelo particular, sob pena, minimamente falando, de coação e constrangimentos. Como Mauss (2003) e Durkheim (2004) afirmam, são fatos sociais obrigatórios, segundo a concepção de fatos sociais que ambos adotam.

Todavia, tal obrigação não vem do nada, ela surge das relações de dependências sociais e econômicas criadas a partir das garantias ou negação das condições de vida necessárias aos indivíduos e que eles não podem mais satisfazer sozinhos porque não possuem os instrumentos para isso, na medida em que tais condições lhe foram tomadas, estando sob o controle dos poderes comunitários (chefes) ou da pólis (aristocracia) e, depois, do burguês.

O indivíduo social, em antagonismo constante com o indivíduo, precisa sentir a necessidade concreta e obrigatória em adotar esse ou aquele comportamento, esse ou aquele sentimento, em caso contrário, reaparece e é libertado o indivíduo natural que foge da obrigação e expressa seu constrangimento em outro sentir e executa outro comportamento ou elabora outro

temperamento, como nos ensina Goffman com o que conceitualiza como “experiência negativa” (Goffman, 2012: 469). São as relações concretas que obrigam e produzem o que Palante (1901) chama de psicologia coletiva concreta.

O iluminismo é o corolário dessas formulações teóricas de cisão entre o natural e o social, dessas dualidades de obrigações entre o indivíduo e indivíduo social, que começam a ser discutidas na pólis grega (Passetti, 2003). Porém, deve-se destacar que a diferença fundamental entre os iluministas clássicos e os que vem depois deles, é que para os primeiros há as decisões individuais e coletivas, tácitas ou explícitas, para produção do contrato social, quando o indivíduo pode decidir seu destino consigo e com os outros diante da natureza e da vida ou é impelido tacitamente ao contrato (Hobbes, 1983). Os estudos posteriores começam retirando o indivíduo da cena social, seja porque os fatos sociais são fenômenos que o define, ou porque a consciência pessoal é determinada por conflitos comuns e gerais que se originam nas lutas de classes.

Assim, a única consciência efetiva que pode ter é a consciência de pertencer a uma classe social que possui, ela sim, a consciência; ou porque é formado e determinado pela cultura, como um fato social superveniente, que lhe antecede e atravessa, formando nele uma consciência média, uma consciência coletiva externa a si, não sendo o indivíduo senão o reflexo desses padrões socioculturais, ou porque, diante dos fenômenos nomeados de fatos sociais, é um ator que, enquanto indivíduo isolado, apenas atua com singularidade sob e nos papéis socialmente definidos. De toda forma, ainda que se discuta os mecanismos e dispositivos de poder e segurança que organizam a verdade, o saber e as condutas, ainda assim, o indivíduo não existe senão como objeto, modelado por tais mecanismos.

Pouco importa se a revolução burguesa, e as principais razões de efetividade dela, foi para conceber a ação individual livre contra o absolutismo, ainda que tenham sido apenas discursos interessados no apoio dos proletários e das camadas pobres. O fato é que, em seguida, se houve por bem o aprimorar dos dispositivos e mecanismos sociais de contenção do indivíduo natural através do cidadão formal, simulacro legal onde reside o indivíduo social, com a criação de filtros sociais de mediação entre o indivíduo e a sociedade, impedindo a voz da pessoa de ecoar entre as pessoas.

A voz da pessoa, dali por diante, deve ser filtrada ou impedida parcialmente pela representação política, pela hierarquia e pelos filtros sociais. A liberdade burguesa não é senão a liberdade de alguns indivíduos de lucrar. Os indivíduos para os liberais não devem ter e não têm efetiva liberdade, senão como autonomia submetida e regrada pelas leis maiores do capital,

que buscam evitar que extrapolem socialmente os parâmetros do Estado que os protegem enquanto mercadores livres. Se não houver repressão e dominação, qual a razão de um indivíduo admitir que outro tenha o que ele próprio não tem e necessita?

De fato, os iluminismos construíram as teorias do Estado moderno, através das quais a revolução capitalista burguesa gestou estruturas sociais mediatas que implicaram a coerção organizada do indivíduo natural ou instintual porque contraditório à liberdade racional inscrita no indivíduo social do Estado burguês, e confirmou, sob as formas estruturais coercitivas e positivas do Estado moderno, as novas relações de poder, sociais e econômicas, agora sintetizadas como relação moral positiva, que são desenvolvimentos obrigatórios das relações de produção e de poder proprietários, expressando a compreensão de que a parte sensível e instintual da pessoa natural deveria sucumbir diante da reprodutividade de condutas pessoais padronizadas admitidas à pessoa social e cidadão (formal), e exigidas pelas bases das relações sociais, as racionalidades econômicas, os poderes sociais e políticos modernos.

A liberdade racional não é senão essa ideia de autonomia obrigatória, tal como o paradoxo de Rousseau (1761) de a pessoa ser obrigada a ser livre, em substituição às liberdades naturais, considerada uma não-liberdade, em razão de, veja a contradição, expressar interesses singulares e instintivos já pervertidos pelas dependências sociais e econômicas.

3.6. Pressupostos necessários à construção das *pólis*

Houve condições históricas e contemporâneas que permitiram admitir tanto a interdição do outro quanto as interdições de si mesmos (autocensura, por assim dizer: tática e estratégica) como estratégias de sobrevivência, ambas necessárias para adquirir ou admitir o senso de comunidade em substituição às liberdades naturais (Rousseau, 1761), tornando a comunidade e as interdições que elas representam essenciais para manutenção das formas sociais e econômicas de boa parte das comunidades humanas.

A grande transformação se dá quando a terra passa a pertencer ao indivíduo, na medida em que o indivíduo comunista “primitivo” pertence à comunidade proprietária. E é na divisão de trabalho comunitário que a terra aparece como propriedade de quem nela trabalha. Se é idealmente e a um só tempo duplamente proprietário, como proprietário particular e proprietário geral comunitário. A terra em que trabalha pode ser sua, mas também é de toda a comunidade e nesse sentido contraditório não possui o indivíduo o domínio, tão só possui a posse da terra e enquanto pertencer à comunidade. Destarte, há a primeira forma prática do direito real sobre a parcela ideal da terra, que no todo pertence e é de domínio da comunidade.

Essa a contradição principal do nascimento do sistema proprietário individual na comunidade proprietária. No mesmo momento em que se erguem as cercas imaginárias da propriedade territorial geral, o próprio indivíduo passa a ter seu direito real à terra vinculado a sua permanência na comuna, que detém os direitos sobre a terra em geral. Essa condição demonstra o paradoxo do sistema de contradições da propriedade privada de o proprietário individual passar a ser, ele próprio, propriedade da comuna (Marx, 1985) para ter direito real sobre sua parcela ideal da terra, ensejando, como consequência, as desigualdades entre proprietários e não proprietários; relações desiguais entre os proprietários individuais como propriedades da comuna; relações escravocratas e exploratórias iminentes ou em germe.

Paradoxalmente, é a comuna proprietária que reorganiza e garante a distribuição de terras como propriedade familiar ou individual isolada, ou seja, como proprietário e produtor privado isolado e é ela a base da formação das cidades estados.

A apropriação privada surge como a primeira interdição concreta e fundamental nos meios de garantia das condições reais de existência ao Eu-natural ou instintual, realizada pelos sistemas comunitários “primitivos” proprietários. Interdição que retira à pessoa o direito de obter na natureza tudo o que necessita, e ao mesmo tempo lhe garante o mesmo direito, mas sob condicionamentos do Eu socialmente identificado como proprietário individual e ou pertencente à comuna, produzindo e naturalizando a exclusão do terceiro desconhecido, o estrangeiro.

A propriedade pessoal da terra, nesse sentido, não apenas interdita o outro Eu não-proprietário dela delimitando e restringindo-lhe o acesso aos limites e aos bens advindos da propriedade territorial individual e da propriedade comunal do outro, como admite concomitantemente a forma em que a apropriação da terra, ao se tornar comunitária, deixa de ser comum e de uso comum, e dessa forma, limita o uso da terra e os seus produtos ao proprietário particular, através da parcela ideal da propriedade comunitária e interdita-a (a terra e o produto da terra) ao não proprietário e ao não comunitário, elevando à prática geral a apropriação pessoal do produto pelo produtor proprietário contra o não produtor expropriado, germe da alienação da força de trabalho e do estranhamento do trabalho e de seu produto na relação capitalista de produção e propriedade,

Com efeito, não é um problema fácil, na origem das sociedades, saber se o indivíduo pode apropriar-se do solo, e estabelecer uma união tão forte entre si e uma parte da terra a ponto de poder dizer: Esta terra é minha, esta terra é como que parte de mim mesmo.

Os tártaros admitem direitos de propriedade quando se trata de rebanhos, e não o compreendem quando se trata do solo. Entre os antigos germanos, de acordo com alguns autores, a terra não pertencia a ninguém; todos os anos a tribo designava a cada um de seus membros um lote para cultivar, lote que era trocado no ano seguinte. O germano era proprietário da colheita, e não da terra. O mesmo acontece ainda em uma parte da raça semítica, e entre alguns povos eslavos. Pelo contrário, as populações da Grécia e da Itália, desde a mais remota antiguidade, sempre reconheceram e praticaram a propriedade privada (Coulanges, 2006, 51).

Portanto, seja como propriedade da terra ou do produto, do rebanho ou da colheita, o efeito comunitário é mudar o estatuto da pessoa, da terra, do produto da terra e do trabalho, cria-se simbólica e materialmente a figura da propriedade isolada, da propriedade comunal e da propriedade particular, seja como propriedade geral da comuna, seja como propriedade do indivíduo que a ela pertence e, no mesmo instante, erige o não proprietário, o sem direito algum. Mas principalmente cria-se a noção de poder abstrato comunitário. Veremos essas qualificações contraditórias se expressarem como forças antagônicas e complementares em todas as relações comunitárias proprietárias e depois nas cidades-estados.

São derivações necessárias das relações proprietárias o surgimento das novas divisões sociais de trabalho, próprias das novas relações econômicas e comunitárias com a terra. Criase a divisão social de tarefas também políticas, a chefia estamental, o poder político. Todo ato de revolta ao domínio comunitário implica uso da força e castigo de expurgo aos dissidentes e a perda da parcela ideal da terra que lhe era devida como proprietário isolado pertencente à comunidade proprietária, deixando de sê-lo. Aos não proprietários restam a submissão e a escravidão,

La historia nos obliga a pensar mal, por triste experiencia, de la especie humana, cuando nos enseña con qué rigurosa proporción las consideraciones, la honra, los bienes y la felicidad de una clase dependieron siempre de su poder para defenderse e imponerse. Vemos que la resistencia a la autoridad armada, por horrible que pudiese ser la provocación, tuvo contra sí, no sólo la ley del más fuerte, sino todas las demás leyes y hasta todas las ideas de moralidad en que se fundan los deberes sociales. Los que resistieron, los rebeldes, los insubordinados, fueron, para el vulgo, no solamente culpables de un crimen, sino del mayor de los crímenes, y merecían el más cruel castigo que pudiesen

imponerles sus semejantes. La primera vez que un superior se sintió algún tanto obligado respecto de un inferior fue cuando, por interesados motivos, se vio en la necesidad de hacerle una promesa. Los juramentos solemnes en que las apoyaban no impidieron que, durante muchos siglos, los que las habían hecho, respondiendo a la más ligera provocación o cediendo a la más leve tentación, faltasen a lo pactado revocándolas o violándolas. Sospecho que, al cometer el perjurio, el culpable oíría el grito de su conciencia, si no estaba completamente relajada su moralidad (Mills, s/d: 23).

Com o crescimento populacional e expansão territorial, a eleição de perspectivas guerreiras protetivas e expansionistas pressionou para formulação de mecanismos de lealdade e de subjugação, com o erguimento dos conceitos de fidelidade e traição, recompensando o primeiro e punindo o segundo com o expurgo, a desapropriação, o ostracismo, entre outras penas, tanto aplicadas a pensamentos como às ações em desacordo com as perspectivas comunitárias e que colocassem em risco, em perigo, as necessárias relações de produção e reprodução social de trocas e reservas de produtos, ou questionasse o valor da devoção dos serviços pessoais à comunidade, ou seja, a produção e (auto) reprodução social do poder comunitário.

Aqui percebe-se que a força necessita construir outros tipos de dominação nela ancorados. Há uma espécie de composição, proporção e de consideração dos graus de ofensas. Passa-se longo período e anos de história até que tais considerações sobre as proporções e graus das ofensas ao poder se transformassem em diversidades de castigos e penas.

A complexidade das dependências agudiza as contradições entre coletivo e indivíduo, e, por definição lógica, a submissão da pessoa e sua conduta às condições de defesa e manutenção dos sistemas comunitários. Embora ainda não fosse um filtro social, no sentido extraordinário do conceito (ver minha dissertação de mestrado (cf. Rodrigues, 2014), trazia a genes de sua criação.

O carácter da dominação, ainda que fosse fundado nas afinidades e parentescos, logo foi forjado em dispositivos de segurança e mecanismos de controle. Quanto à expansão territorial só poderia ser forjada pela força, prioritariamente. Ainda que essa força fosse dirigida originalmente ao exterior, ela insidia como exemplo de possibilidades de meios de coerção e coação sobre os próprios membros da cidade-estado, na medida em que se construía processos de dominação apoiados nas (inter) dependências, na eleição e reprodução de costumes obrigatórios. Apenas a título de esclarecimento, levamos em conta não se tratar a comunidade de sociedade. Tampouco suas formas de hierarquia e organização se assemelham ao Estado, porque ambos,

sociedade e Estado têm caracteres diferentes da comunidade, como nos dá ao conhecimento Polanyi (2009) e Tönnies (1947).

De fato, os valores comunitários como laços afetivos, de interesses comuns, são definidos a partir de uma ideia de bem e de ideal comunitário. Como a primeira formulação do indivíduo abstrato ergue-se no conceito de poder comunitário para a condução prática do que seja o bom indivíduo comunitário que se quer, este indivíduo artificialmente criado permanece em contradição com o indivíduo em si, egóico, natural, que tem os interesses singulares em parte suprimidos pelas práticas comunitárias.

Se tudo que tem um nome ganha significado simbólico, se diferencia de um outro semelhante, o comunitário, a pessoa que pertence a uma comunidade dela recebe uma identificação. Essa identificação a separa de si mesma ao mesmo tempo em que é incorporada à identificação. A separação inicialmente tênue tem fundamento. A identificação não pode apagar a pessoa realmente existente, imperfeita e instintiva. No processo de incorporação da pessoa ao grupo ela é obnubilada e instada a obnubilar-se. A pessoa real se torna um fantasma de si mesma e para si mesma. A identidade da pessoa natural se perde na identidade social.

As interdições sobre o indivíduo instintivo ou a construção social do novo indivíduo social identificado ao e por dentro do coletivo é realizada através do interesse real singular de segurança contra a violência, tornado interesse geral. O interesse geral que atua como dispositivo de segurança se faz acompanhar das relações gerais e do poder centralizado dos que, naquele momento histórico, têm não apenas mais forças reais como representam o conhecimento produtivo das condições de existência e os seus modos de garantia, ou seja, o modo de produção, manutenção e reprodução da vida singular, tornada responsabilidade social da comuna e obrigação da pessoa nela inserida. Como diria Marx, essas condições gerais se destacam das condições singulares, se tornam autônomas relativamente às capacidades individuais e, assim, submetem a todos.

A noção de bom indivíduo estaria ligada, como elabora Nietzsche (1998: 20), ao poder estabelecido, considerando práticas boas as que o fortalecem contra as que são insubmissas, consideradas más, ideando um indivíduo novo que torna a pessoa-realmente-existente, o indivíduo singular submetido sempre em dívida com a representação social do bom indivíduo, o cidadão de bem, cuja semelhança com os detentores do poder não é casual, mas estruturada.

Para viver em comunidade, os desejos e interesses desse animal humano que quer livrar-se dos grilhões (Rousseau, 1761), devem ser reprimidos pela comunidade. Tais desejos devem ser esquecidos, inferiorizados e colocados nas gavetas dos arquivos mortos das memórias para

um dia, caso possível, resgatar-se-, mas enquanto negação do que se produziu em si à custa da repressão, da dominação comunal e da necessidade de criação do indivíduo social (comunitário), que tornou tais dispositivos possíveis e aceitáveis.

O poder comunitário, ao tempo em que coordenava a composição do ser social, as sociabilidades, impingia às pessoas-realmente-existentes uma conduta desejada em contraposição à liberdade do animal *Homo sapiens*, agora desprezado de todo, recluso no interior do indivíduo social. No entanto, de tempos em tempos, o animal preso se solta e produz acontecimentos viscerais, violentos, por via de revoluções emancipadoras ou pela via de expressões sociais politicamente conservadoras, religiosas e cruéis.

CAPÍTULO 4 - DA CIDADE E DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

4.1. De membro da comuna à unidade civil da Pólis

Para realizar a análise adoto, de antemão, o ponto de vista de Moses I. Finley sobre as cidades antigas, de que não se trata em si apenas de cidades, mas das cidades-estados e que:

Hasta el final de la antigüedad, cada ciudad normalmente incluía un territorio rural de alguna extensión, a menudo de una extensión muy considerable, dentro de su área reconocida. La ciudad sin un territorio era un fenómeno raro, restringido en gran parte a comunidades costeras de una clase peculiar. Lo más importante para nuestros propósitos es que la unidad tradicional de ciudad y territorio –política, jurídica y residencial- siguió inalterada. Tanto los emperadores helenísticos como los romanos, por ejemplo, reconocieron que el territorio era parte integrante de la ciudad de cara a los impuestos. Lo mismo resulta cierta en la definición de ciudadanía municipal, que conservó su valor genuino en lo jurídico, político y psicológico, después de la desaparición de la autonomía de la ciudad (Finley, 1984: 38).

Reforço que meus interesses de pesquisa não residem na gênese da formação da cidade e em seus elementos estruturais, como é o caso de Finley, nem mesmo como busca da identidade entre religião, família e propriedade que foi, essencialmente, o interesse de Coulanges (2006 [1961]).

O que me interessa na história da cidade antiga é a construção dos dispositivos e mecanismos de poder que circulam, produzem verdades, erguem e estabelecem condutas padronizadas e asseveram, além de aprofundarem, as diferenças entre pessoa natural instintiva e pessoa social. Nesse sentido, as cidades-estados antigas implicam várias e múltiplas dimensões das quais apenas algumas interessam diretamente à nossa discussão.

A formação da cidade tem um significado para esta pesquisa e este significado está na tentativa de compreender como foi possível, ou melhor, como se manteve a construção e perpetuação das desigualdades; dos estatutos de inferioridades entre pessoas; relações pessoais, sociais e de trabalho hierárquicas e, principalmente, as consequências dessas condições nas próprias pessoas, em suas ações pessoais e sociais ao estabelecerem relações de existências entre si no mundo da cidade, que pesam muito para a elaboração e práticas das estratégias de resistência, de sobrevivência e de sentimentalidades, para as relações de mútuas dependências e as imposições dos poderes constituídos, aos quais devem submeter-se.

Então, esse exame das relações de poder na constituição das cidades-estados tem relação com essas condições e suas manifestações, nas obrigações, nos impedimentos, nas interdições, nos filtros sociais, no como se elabora ou se exclui, se forma e se produz a pessoa que vive em tais relações na cidade.

A cidade é uma espécie de comunidade ampliada, afirma Aristóteles (1985) e, como toda comunidade, visa a um bem maior, a felicidade. A cidade e sua mais elevada forma de expressão, a comunidade política, também, por extensão, visaria a esse bem maior. Para ele, no seio da cidade, a união natural necessária entre homem e mulher faz-se sobre o mando do primeiro, que é naturalmente disposto para mandar e a mulher naturalmente disposta a obedecer ao homem. Da mesma forma, a natureza do mandante e do escravo tem, em si mesma, objetivos idênticos, já que um nasceu para mandar e outro é naturalmente nascido para obedecer, logo um depende do outro para satisfazer suas necessidades naturais (Aristóteles, 1985: I.1.1252a).

A distinção entre a existência da mulher e do escravo em relação ao homem, ao mandante, é de estatuto. A servidão feminina é vinculada a um homem na relação conjugal, enquanto a do escravo dá-se em qualquer circunstância e a todos nascidos para mandar, servindo a um dono hoje, a outro amanhã, sua condição é geral e inespecífica. Sua natureza de obediente e ser mandado são gerais, enquanto a da mulher é específica ao homem, distinguindo-se assim da escravidão (Aristóteles, 1985: I.1.1252b).

A cidade como desenvolvimento natural dos povoados é considerada como uma espécie de identificação obrigatória da pessoa a ela vinculada. Aqueles que não tem uma cidade de onde venham e se originam, aqueles que são despovoados, são considerados desprezíveis:

A cidade é uma criação natural e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o sem clã, sem lei, sem lar de que Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de combates), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de Gamão [...] e que na ordem natural, a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente (Aristóteles, 1985: I.1.1253a).

Parece que a cidade-estado vista como desenvolvimento natural nasce para o bem-estar “geral” e que as diferenças de estatutos entre as pessoas são naturais e normalizadas e não oca-

sionadas pela propriedade e relações de poder, consideradas em si mesmas desejáveis e obrigatórias (Aristóteles, Política, Livro I, Cap. II, 1254b). Os estatutos de inferioridades não entram no cômputo do bem-estar geral na cidade, enquanto garantia de felicidade.

Conforme Aristóteles, o homem como chefe da linhagem familiar consanguínea ou religiosa, nascido para mandar, também será o chefe da cidade (Aristóteles, 1985: III.2.1277a). Em torno do homem girava a família, a herança, a procriação, o culto aos antepassados, o casamento, o parentesco e também giraria a cidade, quer dizer, em torno do homem livre.

Quem era o homem livre? Esse homem livre supunha não o homem natural longe dos constrangimentos sociais, mas o homem social com outro tipo de liberdade (autonomia), porque submetido a regras e relações desiguais entre os próprios homens na cidade, seja em razão de uns terem nascido para mandar, e outros para trabalhar pelo mando, obedecendo; seja porque uns detinham a concordância dos espíritos ou porque detinham as propriedades (e com ela os meios de subsistência) e outros não. Uns eram nobres e outros plebeus. E há também um elemento racial na elaboração do homem livre. O bárbaro não pode ser livre diante do civilizado. Em geral, os civilizados são provenientes de indo-europeus e os bárbaros de todo o restante do mundo conhecido, conforme citação de poetas feita por Aristóteles: “‘Os helenos são senhores naturais de bárbaros’, como se, por natureza, bárbaros e escravos fossem a mesma coisa” (Aristóteles, 1985: I.1.1252b).

Diferentemente, Coulanges defende que a base de criação e organização da cidade foi a religiosidade da época e que a cidade acompanhou as mudanças também operadas na inteligência humana:

A comparação das crenças e das leis mostra que a família grega e romana foi constituída por uma religião primitiva, que igualmente estabeleceu o casamento e a autoridade paterna, fixando as linhas de parentesco, consagrando o direito de propriedade e de sucessão. Essa mesma religião, depois de estabelecer e formar a família, instituiu uma associação maior, a cidade, e predominou sobre ela como o fazia na família. Dela se originaram todas as instituições, como todo o direito privado dos antigos. Da religião a cidade tirou seus princípios, regras, costumes e magistraturas. Mas com o tempo essas velhas crenças foram modificadas, ou desapareceram por completo, e o direito privado e as instituições sofreram idêntica evolução. Surgiu então uma série de revoluções, e as transformações sociais acompanharam regularmente as transformações da inteligência (Coulanges, 2006: 9).

As crenças “logo deram lugar a regras de conduta” (Coulanges, 2006: 10) e são, no mais das vezes, as bases em que se erguem as primeiras interdições na família e na propriedade, produzindo diferentes tabus e em seguida condutas obrigatórias e leis positivas, sob pena, inicialmente, de sofrer os castigos dos deuses ou dos espíritos e, em seguida, o castigo dos “humanos” sobre outros “humanos”.

As superstições e os castigos atravessariam a organização social e se transformariam em motivos de danação, julgamento e morte. Conta-nos Coulanges que os atenienses condenaram à morte os generais que tiveram grande vitória naval e salvaram a cidade de Atenas, mas negligenciaram os ritos necessários ao sepultamento dos mortos. Os atenienses acreditavam que as almas eram enterradas junto com os corpos e que não se praticando os rituais necessários as almas vagariam penando no mundo terrestre, sem descanso e, em razão dessa crença, os generais teriam cometido uma “ofensa” grave merecedora da pena de morte (Coulanges, 2006: 15).

Tal como as religiosidades foram herdadas dos antepassados, também o seriam a organização familiar e o castigo, conforme Colanges (2006). A revolução patriarcal transformou a família e aqueles laços de afeto e afinidade que nos contava Tönnies (1947) como existente nas comunidades de sangue e mental primitivas em relações de obrigações e não de afetos.

Tönnies (1947) acreditava que a base de uma comunidade primitiva era a natureza gregária do ser humano, conceito partilhado com Aristóteles (1985, I.1.1253a); a vivência com proximidade espacial; com relações naturais mais intensas e íntimas, afetiva e construídas por um consenso tácito. As sociedades, ao contrário, eram vinculadas a relações mais distantes, mais frias, mais ausentes de afetividades e laços de parentescos, uma relação mais mecânica. Mas ele chama atenção de a sua investigação dirigir-se especificamente às “afirmações recíprocas”, porque procura as razões da “união” (Tönnies, 1947) e não da desunião, assim, “la inclinación recíproca-común, unitiva, en cuanto voluntad propia de una comunidad, es lo que entenderemos por consenso. Es la fuerza y simpatía social especial que mantiene unidos a los hombres como miembros del conjunto” (Tönnies, 1947: 39).

O consenso surge como uma espécie de inclinação natural ou acordo necessário que é definido a partir das relações afetivas, habituais e necessárias entre mães e filhos; entre irmãos; pais e filhos e, se duradoura a relação de proximidade, entre cônjuges, porque, além de todos participarem de relações afetivas e necessárias naturais entre si, partilham a mesma linguagem

para comunicar-se (Tönnies, 1947: 40). Nas relações sociais, entretanto, o parentesco se fragiliza e perde sua origem no sangue e na relação natural. Coulanges (2006) anota que nas cidades-estados, nomeadamente as gregas e romanas, o

... princípio da família não é mais o afeto natural, porque o direito grego e o direito romano não dão importância alguma a esse sentimento. Ele pode existir no fundo dos corações, mas nada representa em direito. O pai pode amar a filha, mas não pode legar-lhe os bens. As leis da sucessão, isto é, as que entre todas as outras atestam mais fielmente as ideias que os homens tinham da família, estão em contradição flagrante, quer com a ordem de nascimento, quer com o afeto natural entre os membros de uma família. Os historiadores do direito romano, tendo justamente notado que nem o afeto, nem o parentesco eram o fundamento da família romana, julgaram que tal fundamento devia residir no poder do pai ou do marido. Fazem desse poder uma espécie de instituição primordial, mas não explicam como se formou, a não ser pela superioridade de força do marido sobre a mulher, ou do pai sobre os filhos (Coulanges, 2006: 34).

Como Tönnies (1947), Coulanges (2006) considera que as relações sociais nas cidades desprezam as relações afetivas, as ligações naturais que para eles são o amor, a benevolência etc., como sentimentos próprios das relações comunitárias e questiona que seja o amor do pai, mas sim as relações de força e de poder que erigem o sistema legal nas cidades. São a força e poder herdados do sistema cosmológico religioso patriarcal que, para Coulanges (2006), definem todas as concepções e os domínios posteriores.

Ao centrar o foco na religiosidade, Coulanges (2006) deixa de considerar que a própria religiosidade responde aos interesses no jogo estratégico de poder e que deve legitimar o domínio de alguns homens não apenas sobre as mulheres, a família e os escravos, mas sobre toda a cidade, e o faz nas cidades baseados nas leis, que podem ou não ser ancoradas na religiosidade, mas estão sempre fundamentadas nos interesses econômicos e de poder, na hierarquia social. Por exemplo, é possível, ou melhor, não é improvável, que na Roma antiga a exclusão da filha à herança do pai seja justificada a partir do discurso de louvor aos antepassados do varão: “o direito de oferecer sacrifícios ao fogo sagrado só se transmitia de varão para varão, e que o culto dos mortos não se dirigia senão aos ascendentes em linha masculina” (Coulanges, 2006: 48), ou que da mesma forma e com conteúdo semelhante, a relação de parentesco romana mesclasse

relação consanguínea com relação religiosa, excluindo, por exemplo, Tibério Graco, da família dos Cipiões:

Este homem que, de acordo com nossos costumes modernos, seria o parente mais próximo de Cipião Emiliano, não é seu parente nem em grau afastado. Pouco importa, com efeito, para Tibério, que ele seja filho de Cornélia, a filha dos Cipiões; nem ele, nem a própria Cornélia pertencem a esta família pela religião (Coulanges, 2006: 50).

Entretanto, essa pressuposta mistura de concepções de família consanguínea e religiosa não se dá genericamente, ainda que consideremos existente em algum lugar, e, mesmo que exista, não é isolada das reais condições de sociabilidade e existência e não pode ser generalizada, como tampouco olvidar-se das relações de poder e econômicas que definiram a desigualdade feminina. Mesmo que a noção de Colanges (2006) seja admissível em um lugar, não é admissível em todas as localidades e só aparentemente está desligada das relações que estabelecem a própria religiosidade patriarcal, conforme nos mostra Weber,

A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua essência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra”. Mesmo rituais como sacrifícios humanos, extraordinários sobretudo entre uma população urbana, foram realizadas nas cidades marítimas fenícias, sem qualquer expectativa dirigida ao além. A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelos menos, pelas regras da experiência (Weber, 2009: 281).

Considero, portanto, que a religiosidade só possa ser edificada a partir da experiência vivida e que, em última instância, reflète as relações de poder realmente existentes. Dá-se como forma também de justificação superestrutural da organização social e contribui para a construção da cosmologia comunitária e o modo como a comunidade se desenvolve. Em muitos casos, dá-se legitimidade às relações econômicas e de parentescos prevalentes, direta ou indiretamente, podendo excluir ou incluir pessoas, tanto no campo da sucessão de poder quanto no campo da herança de bens.

O tratamento diferenciado entre homem e mulher é expresso pelas relações sucessórias tanto na Grécia quanto em Roma, quando as filhas eram excluídas da sucessão de forma explícita (legal) ou implícita (por tradição),

Enfim, um século e meio antes de Cícero, Catão, querendo fazer reviver os antigos costumes, fez aprovar a lei Vocônia, que proibia: 1. ° instituir como herdeira uma mulher, fosse embora filha única, casada ou não; 2. ° legar a mulheres mais da metade do patrimônio (7). — A lei Vocônia nada fez senão renovar leis mais antigas, porque não se pode supor que tenha sido aceita pelos contemporâneos dos Cipiões se não estivesse baseada em antigos princípios ainda respeitados. Essa lei visava restabelecer o que o tempo havia alterado. Aliás, o que há de mais curioso na lei Vocônia é que ela não estipula nada a respeito da herança *ab intestat*. Ora, esse silêncio não pode significar que nesses casos a filha era herdeira legítima, porque não é admissível que a lei proíba à filha herdar do pai por testamento, se ela já é herdeira de pleno direito sem testamento. Esse silêncio significa antes que o legislador nada tinha a dizer sobre a herança *ab intestat*, porque para esses casos as antigas regras se haviam conservado melhor (Coulanges, 2006: 64).

Esse estatuto de inferioridade da mulher no direito sucessório também se manifesta na cidadania, ou, em todo caso, no direito à participação nos destinos e decisões da cidade. O estatuto diferencial também recai sobre alguns homens pela diferenciação entre estrangeiros, escravos e tipos de trabalho, e na sucessão, excetuando-se o varão, com os outros filhos do sexo masculino sem ter o direito direto à herança ou como exclusão dos filhos bastardos, embora do sangue do pai, ou dos que não participassem do culto do deus doméstico do pai, conforme Coulanges (2006). Coulanges desconsidera assim outros elementos sociais e econômicos vinculados à definição da herança, como a organização social e de parentesco e o casamento entre primos cruzados, como forma de restrição e obtenção de riqueza e poder nas comunidades e sociedades (Morgan, 1987; Marx, 1985; Engels, 1984; Mauss, 2003; Reich, 1932; entre outros).

A cidade já nasce com essas contradições provenientes e herdadas das comunidades proprietárias, das diferenças estatutárias entre humanos e em torno dessas desigualdades se organiza, em geral, produzindo outras e, especialmente, o conceito de superioridade racial, fundamental para a escravização colonial futura.

Traz ainda internamente outras distinções impróprias da pólis, entre elas a diferença entre o homem proprietário e o trabalhador; e próprias, entre o homem do campo, igualmente proprietário, que vive na cidade e o que vive no campo (Finley, 1984). Dentre as primeiras distinções está quem trabalha e manda e quem só manda (proprietário, normalmente, mas não apenas); importará ainda os tipos de trabalhos, uns mais degradantes e servis do que outros, o que implica na diversidade de graus de cidadania ou a completa exclusão dela:

De fato, a classe dos artífices em algumas cidades era constituída de escravos ou estrangeiros (por isso a grande maioria dos artífices ainda tem essa origem); logo a melhor forma de cidade não deve admitir o artífice entre os cidadãos; se forem admitidos, nossas definições das qualidades do cidadão não se aplicarão a cada cidadão nem a cada homem livre como tal, mas somente àqueles isentos de atividades servis. Nas atividades servis aqueles que prestam serviços a um indivíduo são escravos, e os que prestam à comunidade são artífices ou assalariados. Estas reflexões um pouco mais desenvolvidas tornarão mais clara a posição destas classes (na realidade, o que já foi dito, se bem entendido, esclarece suficientemente o assunto). Uma vez que há numerosas formas de constituição, conseqüentemente há diversas espécies de cidadãos, principalmente dos cidadãos em posição submissa; logo, sob algumas formas de constituição a cidadania terá de ser entendida ao artífice e ao assalariado, enquanto sob outras formas isso é impossível. (Aristóteles, 1985.III.3.1278a) ... Tais fatos demonstram que há várias espécies de cidadãos, e que cidadão em sentido absoluto é o homem que partilha os privilégios da cidade (Idem, 1985.III.3.1278b).

A contradição entre cidade e campo recrudescerá com o capitalismo, porém, ainda antes, com o desenvolvimento da propriedade, do comércio e relações monetárias fica cada vez mais clara, porque, apesar da maior urbanização nas cidades greco-romanas, nas cidades-estados “la unidad estrechamente trabajada de ciudad y campo siguió siendo el módulo básico, incluso después de que el componente estado de la ciudad-estado hubiera perdido su significado estrictamente original” (Finley, 1984: 56).

Posição semelhante expressa outro estudioso da Grécia antiga, quando afirma que

... en todas las ciudades-Estados griegas se atribuía gran valor a la agricultura. [mas] En las polis en que el poder se hallaba en manos de los oligarcas, la población libre tenía

limitados sus derechos, los pequeños agricultores sostenían una lucha encarnizada por la conservación de sus parcelas (Struve, 1986: 57).

Como se vê, apesar de não se apresentar como principal a contradição entre cidade e campo, a depender de qual tipo de regime e classe no poder, as contradições entre interesses dos cidadãos endinheirados ou ricos e pequenos camponeses se expressavam de forma mais ou menos dramática.

Além dessas contradições concretas, as relações entre o direito de agir e existir e a liberdade, ou o estatuto de existência, são fundamentais para entender as relações na cidade onde coexistem os cidadãos e a servidão da mulher, presa no edifício familiar, a definir que

o precedente de considerar mulheres um grupo inferior permite a transferência desse estigma a qualquer outro grupo que seja escravizável. A subordinação doméstica de mulheres criou o modelo com base no qual a escravidão se desenvolveu como instituição social (Lerner, 2019: 138).

A cidadania de uns era contraposta a escravidão de outros, a pessoa local e livre é contraposta aos estrangeiros. Entre os estrangeiros aceitos, não se conta os bárbaros e os escravos, senão como relação de domínio; rejeição da cidadania para os bárbaros e repressão e trabalho obrigatório e compulsório para os escravos. A guerra interna (contra as mulheres) e externa (estrangeiros, escravos e escravas em geral) levadas para o interior das cidades determina as diferenças de estatutos e as restrições à liberdade de agir.

A fundação efetiva dessas diferenças de estatutos e sua extensão a outras pessoas parece estar ou derivar, como afirma Lerner (2019), do domínio e submissão da mulher. Essa é a hipótese com a qual trabalhamos para poder compreender um pouco os dias atuais e para seguir adiante, já que reconstruir o passado não é possível e não há provas cabais sobre tais passagens das igualdades naturais para os estatutos de desigualdades, senão como hipóteses e a partir de indícios e inquirição retrospectiva do presente.

Se alguém, ou se a mulher, com estatuto de igualdade, pode ser submetida à relação desigual (o que é mais, muito mais do que a divisão social e desigual do trabalho), há efetiva possibilidade de submissão de outros iguais. A propriedade e o domínio parecem nascer nesse momento de mudança do estatuto feminino e infantil e pode ser deles derivadas todas as relações de desigualdade estatutária, direta ou indiretamente,

A autoridade absoluta do pai sobre os filhos deu ao homem o modelo conceitual de dominância e dependência temporária em razão da vulnerabilidade dos jovens. Mas tal modelo não era inadequado para conceituar a dominância permanente de um ser sobre outros seres. O estado de dependência dos jovens era autolimitante; o jovem, por sua vez, chegaria à idade de dominância. Além disso, esperava-se dos jovens que cumprissem obrigações recíprocas com seus familiares mais velhos. Portanto, a autoridade parental precisa funcionar sob o controle tanto do ciclo da vida quanto do futuro poder em potencial do jovem. O garoto, observando como seu pai tratava seu avô, aprendia sozinho como tratar o pai quando chegasse sua vez. Assim o primeiro modelo de interação social com um igual que não fosse totalmente livre era a relação social entre marido e esposa. A esposa, cuja sexualidade já havia sido reificada como uma espécie de propriedade no comércio matrimonial, ainda possuía determinados direitos legais e de propriedade, e poderia impor, pela proteção de seus parentes, certas obrigações às quais tinha direito. É o concubinato, evoluindo dos privilégios patriarcais de homens dominantes da família, que representa a transição de dependência no casamento para a falta de liberdade (Lerner, 2019: 129).

A propriedade é a primeira relação de interdição e de domínio econômico, quer dizer, interdição nas condições materiais de vida. É a sua elaboração e efetividade que possibilita sua extensão a outras pessoas, outros povos, inclusa todas as atividades livres, como a produção agrícola e pastoril⁵⁰. Há concomitantemente o enfraquecimento das relações parentais para a formação das cidades. As relações parentais primitivas são antagônicas ao desenvolvimento das relações proprietárias comunitárias e cidadinas. As relações proprietárias ensejam a definição mais efetiva e aprofundada das desigualdades e das conseqüentes relações sociais e de poder fundadas nas relações impessoais entre as pessoas e os cidadãos na cidade-estado.

Há uma passagem em Tucídides que mostra um pouco o lugar que assume o poder político na proteção das pessoas e das cidades em substituição às relações de poder fundadas no parentesco a erguer-se no poder do chefe tribal,

50 O arqueólogo Samuel Noah Kramer diz que entre os sumérios, “a agricultura, uma vez encetada, passou a transformar os fracos em fortes, os apáticos em produtores cheios de iniciativa, os poucos em muitos. Com o gradual desenvolvimento e apuro das técnicas de lavrar, houve no curso de milênios, uma enorme proliferação de povoados, aldeias e cidades, por todo mundo antigo, e especialmente na Mesopotâmia setentrional” (Kramer, 1969: 15).

Quando, porém, a frota de Minos foi constituída, a navegação entre os vários povos tornou-se mais segura, pois os malfeitores das ilhas foram expulsos por ele, que então colonizou a maioria delas, e os habitantes do litoral passaram a adquirir bens mais do que antes e a sentir-se mais presos aos seus lares, alguns até, percebendo que se estavam tornando mais ricos, puseram-se a levantar muralhas em torno de suas cidades. Sua vida mais estável se devia ao desejo de ganhar mais. Influenciados por isso, os habitantes mais fracos se mostravam inclinados a submeter-se à dependência dos mais fortes, e os mais poderosos, com seus recursos aumentados, foram capazes de levar as cidades menores à sujeição, e mais tarde, quando essas condições ficaram completamente consolidadas, empreenderam a expedição contra Troia (Tucídides, Livro I, 8).

As cidades significam, portanto, uma transformação nas relações de poder e de força que passam dos clãs, das tribos, das famílias e das elites religiosas para o poder institucional da cidade nas mãos dos proprietários mais “fortes”. Poder que deve erguer um conjunto de arcabouços de autoproteção e de institucionalização, não apenas com os dispositivos de segurança e os mecanismos de intervenção nas condutas para a construção de auto legitimidade do novo poder, como também com a elaboração e efetivação de relações de força para fortalecimentos dos interesses econômicos e do poder bélico, que se transformam em garantias de submissão aos antigos poderes, cujas bases eram parentais e ligadas aos chefes dos clãs, das família e da(o)s sacerdotisas e sacerdotes.

4.2. Sobre as trocas e o crime: do sacrilégio comunitário à escravidão por dívida.

Conta-nos Kramer sobre os sumérios que

Enquanto os povoamentos permanecem ao nível de aldeias e os conflitos por motivos de terras ou irrigação envolveram somente indivíduos e famílias, a administração leiga desempenhou papel secundário na vida comunal. Funcionários que motivassem desagrado ou desconfiança podiam ser destituídos facilmente pelas assembleias dos cidadãos, que se reunia quando necessário. Mas quando as aldeias se transformam em cidadezinhas e estas em grandes cidades, cada qual empenhada em controlar tanto quanto possível as ricas terras irrigadas das circunvizinhanças, atritos e contendas tornaram-se cada vez mais frequentes e violentos, com resultados muitas vezes desastrosos para o perdedor. O

que havia principiado com pequenas rivalidades econômicas degenerou em amargas lutas políticas pelo poder, por prestígio e território, e as mais agressivas dentre essas cidades primeiras fizeram apelo à guerra para alcançar seus objetivos ambiciosos, sem poder arcar com tais ameaças militares, as assembleias deliberativas de cunho democrático, que haviam subsistido desde os tempos da aldeia, compreenderam a necessidade de escolher um dos seus cidadãos mais capazes e destemidos para guiá-los à vitória sobre o inimigo. E assim nasceu a instituição da realeza. De início, a designação de um “grande homem” - pois este é o sentido literal de *lugal*, o vocábulo sumeriano para rei - foi de caráter temporário e a sua autoridade limitada; vencida a crise militar, renunciava ele aos seus poderes e tornava à vida civil, honrado e estimado pelos seus serviços. Mas, quando um conflito foi dando lugar a outro, a função de rei perdeu a sua índole transitória e tornou-se hereditária, dinástica e despótica (Kramer, 1969: 35).

As contradições e conflitos de interesses vinculados à propriedade da terra e pelo novo sistema econômico derivado da propriedade produziram disputas pelas melhores terras entre os proprietários e aprofunda a exploração dos despojados da propriedade. As disputas econômicas desencadearam lutas políticas entre as elites, a exploração e as desigualdades aumentaram, causa de revoltas populares. Tanto uma quanto outra levaram à criação de medidas contentoras dos conflitos e das Revoluções (Struve, 1986; Finley, 1984). Nesse sentido, e de forma semelhante à descrição acima sobre os conflitos socioeconômicos sumérios, boa parte da “Política” de Aristóteles (1985) é dedicada ao estudo da melhor constituição para a cidade-estado, as melhores formas de gerir a propriedade, o governo e os modos de se evitar as revoltas populares na Grécia.

A novidade, portanto, não reside na existência de conflito no seio comunal e sim na fundação de instâncias sociais institucionalizadas de solução e repressão dos conflitos e na elaboração do conceito de crime social e, conseqüentemente, do direito de a cidade-estado castigar e matar um dos seus próprios, caso lhe considere criminoso, seja através de instâncias deliberativas democráticas, seja pelos tribunais de julgamento ou através da decisão direta da autoridade constituída de governo (rei, imperador, magistrado), em substituição ao poder do juiz divino, do oráculo.

Se na comunidade primitiva normalmente o castigo vinha por feitiço, má sorte, disputas pessoais e entre clãs, na comunidade proprietária⁵¹ se inicia um processo de guerra econômica de interesses mercantis entre proprietários. Acrescente-se a isso as alienações de bens pela via do empréstimo, do endividamento, do roubo de bens, do tráfico e da guerra para escravidão, de disputas pela terra, a criminalização e expulsão de cidadãos da comunidade e da propriedade da terra urbana e rural, referindo-me as formas comunitárias de propriedade da terra que sobrevivem e se desenvolvem no seio da cidade.

Tais desenvolvimentos se contrapõem à própria comunidade primitiva, em razão de, na comunidade proprietária primitiva, a terra pertencer à comunidade e nas cidades, ao menos na maioria delas, ao contrário, já estão definidas as diferenças entre a propriedade estatal ou comum (*ager publicus*) e a propriedade individual (Marx, 2008). Não que castigar não acontecesse nas comunidades primitivas, como são exemplos os sacrifícios ou a má sorte resultado dos castigos dos deuses. Outros sentidos, que não o crime, têm os sacrifícios e os ritos consagrados aos deuses e espíritos praticados por diversos povos e mesmo a relação de punição era genérica e mítica. Um desses ritos e simbologias de morte, bem distante e contrário à morte por vingança social ou desobediência aos poderes na cidade, são os rituais de sacrifícios ou louvação como renovação da vida ou formas de atrasar a morte de todos, descritos por Jacques Le Goff (1990), nestas duas passagens de suas narrativas:

A propósito de algumas tribos australianas distinguem-se os ritos históricos comemorativos, que 'recriam a atmosfera sagrada e benéfica dos tempos míticos – época do sono', dizem os australianos –, que refletem, como num espelho, os protagonistas e os seus altos feitos e que transferem o passado para o presente" e os ritos de luto, que correspondem 'a um procedimento inverso: em lugar de confiarem a homens vivos o encargo de personificarem longínquos antepassados, estes ritos asseguram a reconversão em antepassados de homens que acabaram de morrer' e, por consequência, transferem o 'presente para o passado' (Le Goff, 1990: 314).

e

⁵¹ Nomeamos comunidades proprietárias aquelas que produzem excedentes para trocas mercantis como outras comunidades e são baseadas fundamentalmente na propriedade individual, considerando que quando as mercadorias têm valor de troca na relação externa, também, com o tempo, determinam as relações internas à comunidade (Marx, 2005)

Nos Samo do Alto Volta os ritos da morte, que se procura atrasar mediante sacrifícios, revelam ‘uma certa concepção de um tempo imanente, não-sujeito às regras da subdivisão cronológica’ [Héritier, 1977, p. 59], ou melhor, ‘de temporalidades relativas’ (Le Goff, 1990: 185).

A deidade funciona como uma espécie de direito penal cujas penas são supostas, implicam desgraça na vida, no parto, no alimento, na sorte, como entre os arapesh nesta passagem que transcrevo,

El *marsalai* tiene una especial susceptibilidad ante unos pocos aspectos rituales: aborrece a las mujeres menstruantes y embarazada, y a los hombres que vienen inmediatamente después de haber realizado la cópula con su esposa. La violación de esta regla la castiga con la enfermedad y muerte de la mujer o de los hijos por nacer, a menos sea aplacado por una ofrenda simbólica de un colmillo (Mead, 1973, 45).

Em outras regiões, nos conta Mead, as deidades e espíritos funcionam no sentido da manutenção da ordem social mais explicitamente:

Em muitas regiões da Nova Guiné, o culto do *tamberan* é uma maneira de manter a autoridade dos homens mais velhos sobre mulheres e crianças; é um sistema dirigido contra as mulheres e as crianças, destinado a mantê-las em seus lugares ignominiosos e puni-las se tentarem sair. Em algumas tribos, mulher que acidentalmente vê o *tamberan* é morta. Os meninos são ameaçados com as coisas horríveis que lhes sucederão na sua iniciação, e a iniciação se converte em um trote malvado em que os homens mais velhos se vingam dos meninos recalcitrantes e dos ultrajes que eles próprios sofreram outrora. Tais são as ênfases principais do largamente difundido culto do *tamberan*. Sigilo, hostilidade de sexo e idade, temor e trote, moldaram seus padrões comuns (Mead, 1973, 86).

A manutenção da ordem patriarcal se assenta na inferioridade de mulheres e crianças, poupando, em geral, os homens. Sobre esses homens recairá o direito potestativo nas cidades, além de se legitimar a usurpação das igualdades (escravos, mulheres e crianças) já definidas na

relação social de supremacia dos espíritos e deuses masculinos sobre os femininos (Bachofen, 1987; Gimbutas, 1991; Lerner, 2019)

Diversamente das comunidades primitivas, nas cidades-estados o direito sobre a vida e o direito de matar têm outras características, embora sejam uma espécie de continuidade do direito de sacrificar e castigar em nome dos deuses. Nos sacrifícios os comunitários interpretavam via oráculos, feiticeiros, pajés, bruxos ou a partir de situações naturais a ira e a vontade dos deuses ou as necessidades de sagração para manutenção das proteções divinas e espirituais à colheita, à vida, aos nascimentos, entre outras causas, mas não definem dolo ou culpa. Desse modo as relações de castigos primitivos implicavam uma espécie de zanga divina que precisava ser aplacada ou quando é ofensa entre as pessoas pelo descumprimento dos pagamentos do dote, da obrigação dos irmãos da esposa para com o pai do marido, tinham formato mais persuasivo do que coercitivo, inclusive de cobrança, e não pode ser comparado com as relações comerciais e de endividamento ou com os crimes no sentido estritamente legal, como penas nos casos de descumprimento das obrigações.

De forma assemelhada, porém mais rígida na consideração das ofensas e com a concepção de crime contra os poderes, a organização da cidade separa definitivamente as ofensas para com os oráculos e os deuses do direito na e da cidade. Elaboram-se mais rigorosamente a noção de delito, de crime e de pena de forma específica, como nos informam os restos de códigos da Mesopotâmia, com mais de 2.500 anos e, particularmente, o Código de Hamurabi, datado de 1.752 a.C. (Lerner, 2019: 127) ou as leis escritas astecas, incas, gregas, romanas e do oriente, coletadas por pesquisadores arqueólogos, historiadores e antropólogos de todo o mundo, entre outros.

O que salta aos olhos em referência aos códigos é a condenação de uma ação com conteúdo abstrato, equiparando o furto ou roubo de uma torta de maçã ao de rebanhos, de alimentos ao de bens móveis. O foco é no ato, em abstrato, de roubar, de furtar e subsidiariamente o que se furta ou se rouba, ainda que se nomeie o acontecimento ofensivo. Tal equiparação tem relação com a legitimação do poder temporal diante do poder espiritual e tem a função de produzir uma noção formal de punição, de moderação dos conflitos e de equidade formal entre pessoas desiguais, quando, na verdade, protegem mais o proprietário do que o não proprietário, mais o contratante do que o contratado, mas incidem formalmente sobre todos os “livres” capazes de direito. A razão dos códigos está mais na legitimação das usurpações e na legalização das desigualdades e superexploração e suas consequências do que propriamente nas disputas econômicas entre as elites.

Ao considerar as reformas do Rei Urukagina, Lerner informa o conflito entre o poder, a comunidade e as elites religiosas e mostra que as reformas tinham como objeto tanto o estabelecimento legal e efetivo das elites, quanto a contenção das rebeliões dos desiguais,

Felizmente, extensos registros financeiros do templo da deusa Bau foram preservados. Eles abrangem os anos de Lugalanda e de seu sucessor Urukagina [Uruinimgina), um período no qual as tensões entre rei e comunidade são visíveis e a autoridade do rei é reforçada. O breve reinado de Urukagina foi marcado por suas 'reformas', que ele registrou em formas de inscrições em edifícios. Urukagina tomou o poder de Lugalanda, alegando agir em nome de 'banqueiros, pastores, pescadores e fazendeiros', deixando também implícito que fora ajudado pelo sacerdócio. (...) as reformas que Urukagina promulgou em seu édito são a primeira tentativa documentada de estabelecer direitos básicos legais para o cidadão" (Lerner, 2019: 94-95).

Esse conflito entre o poder temporal e o poder espiritual e a separação entre os castigos divinos e os castigos definidos pela cidade, pelos poderes da cidade, implicam reformas e alianças que permitem a legitimação do poder temporal, que de certa forma acontecerá em grau maior ou menor em todos os lugares em que houve a passagem do mundo comunitário e rural para a cidade e para o poder na e da cidade, ou seja, é fundamento para a criação da cidade-estado.

A própria discussão sobre o mundo dos Arapesh, as iniciações e os castigos dos espíritos atestam, ainda modernamente, a presença do castigo espiritual nos dispositivos normativos da vida comunitária (Mead, 1985). Mesmo Bachofen (1987) com a discussão do parricídio apresentada mais atrás refere a passagem e o percurso da proibição do castigo na Grécia e em Roma de objeto do poder divino para objeto do poder temporal, quando o assassinio do pai ou o assassinio em geral é transformado em lei. Com a ressalva de que, em Roma, o pai tinha direito de matar o filho (homem livre), a mulher (estado de servidão), o escravo, o ladrão, o revoltoso, como afirmação de pátrio poder (Veyne,2009). O poder legal sobre o corpo do outro se ergue como um poder patrimonial.

Como passar de uma relação em que o homem é o mandatário todo poderoso, mesmo diante de outros homens, para outra em que sua própria vida pode ser solicitada?

Essa relação de permissividade de uso da força contra si pode ter raízes justificadoras no sagrado e expressar uma forma especial de conceitualização das relações concretas. A cosmologia como uma ideia geral de mundo traduz de forma conceitual as relações socioeconômicas prevalentes, relações que definem, incidentalmente, o castigo. Mas parece ser nas relações econômicas que a ideia de justiça contra o outro igual aparece mais firmemente. As mudanças na produção para subsistência para produção de excedente, de valor uso dos produtos para mercadorias e nas trocas, - de trocas simples para trocas comerciais complexas-, a introdução do dinheiro e da dívida surgem acopladas à vida na cidade, ou melhor, se valem de uma ideia de justiça moral proprietária, anteriormente divina, para estabelecer-se enquanto justiça interventora nas relações sociais, comerciais e de contratos.

Polanyi descreve essa anterioridade e sucessão dos fatores punição e castigo na vida da comunidade primitiva enquanto consequência das relações de trocas e pagamentos de “produtos”, “promessa”, “compromisso” (que ele chama de estreitas relações):

O pagamento existia numa época em que o direito civil, o direito penal e o direito sagrado ainda não tinham sido diferenciados, o que explica a estreita relação entre pagamento e punição, por um lado, e obrigação e crime, por outro. No entanto, nenhum desenvolvimento de linha única deve ser assumido, pois parece que a obrigação também pode ter tido uma origem diferente da do crime; que a punição pode ter tido uma origem que não foi sagrada; e que o pagamento inclui um elemento técnico separado da punição como tal. Mas, historicamente falando, é verdade que o direito civil seguiu o direito penal, e que o direito penal seguiu o direito sagrado. Assim, o pagamento se supunha próprio dos culpados, do impuro, do fraco e das classes humildes; era algo que eles deviam aos deuses e seus sacerdotes, aos fortes e honrados. A punição, como ofensa, foi aplicada em termos sagrados e sociais. Seu resultado foi a diminuição da santidade, do prestígio e do status do pagador; não represo, por vezes, até mesmo em sua destruição física (Polanyi, 2009: 190).

As relações comerciais ou de dívidas, seja para com os deuses, como vimos entre os Arapesh, seja para com o negociante ou financista da cidade, sob quaisquer modalidades, marcam também a passagem da forma comunitária para a forma cidade ou cidade-estado, e para as mais diversificadas relações sociais proprietárias. Tais relações implicaram a extensão do direito sobre a coisa para o direito sobre o corpo, o trabalho e a vida do devedor ou pagador.

Quando as relações com o produto produzido deixam de ser de simples valor de uso, dom, dádiva, kula ou simples escambo entre produtos necessários e passam a ser relações de trocas mercantis –com produção de excedente de produtos de valor de uso (Marx, 2008) -, mesmo para com os deuses e incluem pagamento e castigo aos que não pagam, estamos diante da ideia de dívida, que expressa uma relação comercial determinada. Dívida e pagamento são conceitualmente diversos de rituais de sacrifícios e louvação, dom, kula e dádiva, mas se assemelham às retribuições, obrigações para com as deidades, pagas com oferendas e sacrifícios, festas e louvações.

A existência de uma necessidade de pagamento nas relações de troca de mercadorias e punição para os inadimplentes implica a existência de códigos ou relações consuetudinárias definidas. Seja como for, as relações contratuais impõem tanto a obrigação quanto a punição pelo descumprimento, que serão discutidas tanto sob a forma de organização da positividade legal como enquanto ética no mundo greco-romano, isto é, disposição das condutas válidas e universalmente aceitas entre as pessoas, invadindo a intimidade.

Tais relações econômicas-normativas pela especificidade de sua instrução demonstram a disputa socioeconômica entre os membros da comunidade e relações de trocas mercantis complexas, além de se tratar já aqui de uma comunidade de contratos, não mais uma comunidade tribal primitiva simples.

Polanyi trata as questões relativas às relações de trocas comerciais e estabelecimento do preço como senso moral de justiça intra e entre sociedade / comunidade. O tratamento moral leva-o a antever as relações de trocas e suas consequências como “retidão” social na formulação do “preço justo” nas relações de trocas,

A ‘justiça’ expressa em equivalência é um reflexo da ‘retidão’ daquela sociedade. (...) Os comerciantes que se recusaram a vender a um preço inferior que colocaria em risco as condições dos seus colegas, e que também se recusaram a aceitar um preço que assegurasse um rendimento superior ao aceite pelos seus colegas, contribuíram para criar o ‘preço justo’ (Polanyi, 2009: 144).

Relações de troca e preço justo são definidos a partir de uma equivalência moral: a retidão; logo, a punição contraposta à ruptura com a equivalência não só é necessária como natural, além de tornar-se uma imoralidade atentatória contra os valores de dada sociedade, portanto, digna de punição,

Posto que a existência da comunidade depende da ação constante de forças extremas e da solidariedade, que são reforçadas pelos rituais, a magia e os castigos religiosos, não se pode contemplar nenhum outro tipo de conduta contrária a esta suprema diretriz superveniente. E isso seria assim ainda quando aparecesse uma forte pressão de algum interesse econômico pessoal, o qual é duvidoso (Polanyi, 2009, 129).

Como as equivalências morais não são naturais, mas produtos das relações dentro da comunidade, necessitam elas da força divina ou da força dos dominantes para impor-se contra os que não as reconhecem. Vez ou outra, Polanyi se vê obrigado a tecer comentários sobre a luta intestina dentro das comunidades relatadas, mas não as visualiza como relações econômicas desiguais fundadas no trabalho em geral e na propriedade em particular, e assim não consegue explicar como as pessoas e as comunidades primitivas efetivavam, antes mesmo e depois de serem comunidades, as trocas entre pessoas ou grupos e como conseguiam equivaler as mercadorias, já que os valores éticos, morais e sociais entre as pessoas e comunidades eram diversos e não podiam ser comparáveis, ou nos termos dele: como podiam eleger uma equivalência entre duas comunidades com valores diferentes de equivalências e justiça voltadas para sua própria conservação moral, ou seja, como podiam estabelecer a igualdade na troca entre produtos por ambas necessitados?

A relação entre o sentido de equivalência entre uma cidade e outra pode não ser o mesmo e inviabilizaria as trocas comerciais, na medida em que “o preço justo era uma equivalência cuja quantidade real estava determinada pela autoridade municipal ou pelas ações dos grêmios do mercado, porém, em qualquer caso, se regia pelos fatores determinantes da situação concreta” (Polanyi, 2009: 144).

Esses “fatores determinantes da situação concreta” é o que distingue a comunidade primitiva proprietária da cidade-estado e, correlatamente, em formas mais complexas de relações proprietárias e de trocas (comércio) de produtos, que marcam essa passagem de uma forma organizativa para outra. Assim, segundo Marx

O primeiro modo, pelo qual um objeto de uso é possivelmente valor de troca, é sua existência como não-valor de uso, como quantum de valor de uso que ultrapassa as necessidades diretas de seu possuidor. As coisas são, em si e para si, externas ao homem

e, portanto, alienáveis. Para que a alienação seja recíproca, basta que os homens se defrontem, tacitamente, como proprietários privados daquelas coisas alienáveis e, portanto, por intermédio disso, como pessoas independentes entre si. Tal relação de estranhamento recíproco não existe, porém, para os membros de uma comunidade primitiva, tenha ela a forma de uma família patriarcal, de uma antiga comunidade indiana, um Estado Inca etc. A troca de mercadorias começa onde as comunidades terminam, em seus pontos de contato com outras comunidades ou com membros de outras comunidades. Tão logo as coisas se tornam mercadorias no exterior da comunidade, tornam-se também por repercussão mercadorias no interior da vida comunal. Sua relação quantitativa de troca é por enquanto inteiramente casual. São permutáveis pela vontade de seus possuidores de aliená-las reciprocamente. Nesse meio tempo, se consolida, pouco a pouco, a necessidade por objetos de uso estrangeiros. A constante repetição da troca transforma-a em um processo social regular. Com o correr do tempo, torna-se necessário, portanto, que parte do produto do trabalho seja intencionalmente feita para a troca. A partir desse momento, consolida-se, por um lado, a separação entre a utilidade das coisas para as necessidades imediatas e sua utilidade para a troca. Seu valor de uso dissocia-se de seu valor de troca. Por outro lado, torna-se a relação quantitativa, em que se trocam, dependente de sua própria produção. O costume fixa-as como grandezas de valor (MARX, 1974: 212).

Uma das características das cidades é o uso do dinheiro e com ele uma relação de equivalência geral das mercadorias adquiridas fora dela (da sede principal), e dentro, portanto, reprodução social do uso comum do dinheiro como relação de troca de mercadorias. Quando as mercadorias já são produzidas para terem excedentes para troca mercantil, as relações de troca contaminam as relações sociais e transformam as relações de trocas em relações contratuais que edificam normas positivas para a inadimplência. As mudanças econômicas derivadas da produção de excedente levam à acumulação, ao poder político-econômico e às mudanças na valoração do trabalho e na positivação das relações contratuais.

Exatamente essa a razão de a cidade ser já expressão de novas relações sociais, econômicas e de poder. Surgem com ela o poder econômico e civil institucionalizados em formas de jurisdição civil e pena, de burocracia administrativa governamental e lugares sociais de poder, resultante das mudanças realizadas na produção para subsistência substituída pela produção de

mercadorias excedentes, com valor de troca; há o surgimento das relações patronais; das políticas de preços, recrudescimento das diferenças econômicas (pobreza e riqueza), o surgimento do usurário que empresta dinheiro e do pobre que necessita; relações jurídicas, contratuais, civis e penais e, conseqüentemente, o endividamento, as obrigações de pagamentos, os contratos civis, as hipotecas das terras dos camponeses, a perda da propriedade da terra para o financista e o surgimento do grande proprietário de terras como classe:

Pese a todo lo que hizo Solón por los campesinos de su tiempo, nunca pretendió, ni llevo a efecto, una prohibición permanente de préstamos avalados por la posesión de tierras. Los campesinos siguieron endeudando-se, y ahora que ya no les estaba permitido ofrecer sus personas o sus familias como fianza –reforma permanente de Solón-, sólo su tierra les posibilitaba el préstamo. El uso de los *horoi* para conocimiento público continuó no sólo para las propiedades agrícolas, sino también, finalmente, para casas de la ciudad cuando se presentaban como fianza. Los arqueólogos han descubierto más de doscientas piedras de este tipo en el Ática y en cuatro islas egeas dependientes de Atenas (Finley, 1984: 87).

Ao longo do tempo, porém, as necessidades das cidades levam a incrementação de vários tipos relações comerciais internas e externas e de trabalho para produção de mercadorias: o trabalho do artífice, de pequenas coisas necessárias à vida na cidade. Isso não retira a noção geral que se tem das cidades-estados como basicamente consumidoras e dependentes do campo e do trabalho escravo (Finley, 1984 e 1982).

Como se pode verificar em Finley (1984 e 1987), em Struve (1986), em Aristóteles (Ética; Política), em Platão (1997), em Tucídides (História da Guerra de Peloponeso), nesse período não apenas existiam as diferenças estatutárias das pessoas (mulheres e escravos, artífices e camponeses, entre outras), como também as pessoas proprietárias patriarcais podiam como contrapartida ao inadimplemento contratual vender-se a si ou a parentes sob seu domínio para fiança de uma dívida, por prazo determinado, normalmente. Quer dizer, não só havia a diferença de estatuto como marca de inferioridade, como surgem as diferenças de classes e intraclasses definidas a partir de relações econômicas e legais que possibilitam alienar a pessoa, torná-la escrava ou serva por um tempo ou mesmo ter o direito de matá-la. Em Roma, o pátrio-poder define as pessoas da família como pertences, como propriedade do pai, marido, chefe da família. Conta-nos Veyne que em Roma o pai, até que morresse, permanecia como autoridade

sobre o filho e que o filho “só se tornava inteiramente romano, pai de família, após a morte do pai; ainda mais: este era seu juiz natural e podia condená-lo à morte por sentença privada” (Veyne, 2009: 38). Porém, o assassinio do pai era um crime punido com rigor.

Para que alguém aceitasse, por qualquer tempo, viver como servo ou escravo, depois de perder a liberdade natural em troca da proteção do poder social, essa pessoa tinha de conhecer e aceitar, antes de tudo, essa mudança de estatuto como moralmente aceitável e como justa, por conseguinte, aceitar que assistia razão aos que lhe cobravam a dívida e que não faltavam à palavra os poderes constituídos quando isso permitiam ou quando isso consagravam em lei.

A fim de parecer justo alienar-se, devia-se antes e de igual modo aceitar como justo seu próprio interesse em alienar a outrem. O fato da alienação de si e de outros impor-se como critério de justiça (e verdade) deve condizer com interesses produtivos e apresentar-se como vantagens formais recíprocas nas relações sociais, na hipótese invertida de o endividado ter a si como o credor. De fato, a junção da verdade e da justiça no mesmo campo garantia o poder sobre a correição justa do erro, a dívida, vistas como fatalidade, na medida em que se aceita a tese principal de que se devia cumprir a obrigação e, por fatalidade, não se o conseguiu.

A fatalidade esconde os interesses e táticas colocadas em movimento para a obtenção do lucro ou fim esperado. A sua própria transformação em servo, ainda que por tempo determinado, é a manifestação singular da aceitação social da condição de servidão em geral, o mesmo valendo para a escravidão de guerra. Para além do reconhecimento de uma dívida para com outro, havia o reconhecimento de que o outro podia cobrar a dívida exigindo o corpo do devedor ou o corpo daqueles que estivessem sobre seu domínio e, no caso contrário, dando-se como garantia livrar-se da dívida com a escravidão por tempo determinado, o que já demonstra uma hierarquia de domínios aceites de antemão.

As revoltas populares e camponesas em Atenas que culminaram nas reformas de Sólon não questionaram a servidão e a escravidão em si mesmas, base da organização social da cidade. Estavam mais articuladas com a garantia do trabalho servil para os cidadãos na cidade, e, no campo, para o abastecimento das cidades, do que propriamente preocupadas com o endividamento ou com a escravidão e servidão em geral,

Na Grécia e em Roma arcaicas, de que modo os ricos e bem nascidos, os possuidores de extensas fazendas, obtêm e aumentam a sua mão de obra? Conhecemos o trabalho assalariado e os escravos pessoais por nossas fontes mais antigas, os poemas homéricos e as Dozes Tábuas, mas está claro que não são as respostas. A mão de obra consistia

essencialmente em trabalhadores dependentes -clientes, servos, *pelatai* ou como queira que lhes chame – e escravos por dívidas. É dizer, que entre as classes sociais, a dívida era um recurso deliberado por parte do credor para obter mais mão de obra dependente, antes de ser um recurso para enriquecerem-se graças ao interesse (Finley, 1984: 176).

Tanto é assim que os *horoi* (placas públicas) que anunciavam a dívida se espalharam por toda Ática e por outras quatro ilhas egeus, incidindo então o pagamento não apenas sobre os corpos, que precisavam trabalhar e cumprir seus desígnios, mas também sobre as terras, que lhes eram tomadas como pagamento, ocasionando que o ex-proprietário, agora escravo, trabalhasse como escravo em sua própria terra para o novo senhor dela. Essa autoridade só poderia ser legitimada com o reconhecimento da justiça e dos meios utilizados para o pagamento da dívida. Verdade sob a qual é exercida a servidão e a escravidão, “o poder não se exerce sem se acompanhar, de um modo ou outro, de uma manifestação da verdade” (Foucault, 2009: 9).

Finley (1984) levanta uma outra questão sobre esse ponto, talvez ainda mais crucial, quanto à aceitabilidade da mudança de estatuto do endividado inadimplente de livre para escravo ou servo, a de que haja “um princípio comum tanto na sociedade greco-romana como na do Oriente Próximo, em suas primeiras etapas, e também em muitas outras civilizações (...) e é o de que a ‘separação do conceito de trabalho como produto vendável separada da pessoa do vendedor era recente na história da civilização’”⁵² (Finley, 1984: 174). O que, por outro lado, nos leva a ver como precursores desse sistema tanto o estabelecimento da servidão da mulher na revolta patriarcal, quanto a formação da propriedade privada. De certa forma, a servidão da mulher deu ao homem o direito real, psicológico e social e justificou estatutos desiguais, possibilitando que tais mudanças pudessem ser aceites e operadas como relações de desigualdades possíveis entre quaisquer humanos, como expressou Lerner (2019) e Engels (1984) e particularmente Nietzsche, “o nosso sentimento moral [portanto de justiça] é uma síntese, uma ressonância conjunta de todos os sentimentos de dominação e submissão que imperaram na história dos nossos antepassados” (Nietzsche, 2007: 107).

Conta-nos Finley (1984) que

52 Finley remete sua citação dentro da frase por nós transcrita à Lasker (1950: 114), no rol de notas de páginas entre a numeração 170 a 179, nota 23, que consta na página 294, do seu livro *A Grécia Antiga*, de 1984.

... durante os dois séculos anteriores à época de Nehemías há abundante material neobabilônico. Em seus estudos destes documentos, Petschow conclui que, em contrastes com alguns períodos anteriores da história da Babilônia e da Assíria, o número de exemplos de entrega de crianças para escravidão é notoriamente inferior e que só há um exemplo conhecido de escravização própria. Petschow assinala, sem embargo, que carecemos completamente de documentos sobre normatividades, tanto em relação às propriedades quanto individual, e que o único texto judicial, que eu já discuti, revela que o princípio da <<hipoteca própria>> tem de haver existido, posto que por lei um filho (ou filha) seguia em escravidão, inclusive depois da morte de seu pai e sua sucessão na herança. Ainda que possa ter havido uma diminuição, por esta razão, a prática continuou, não somente até que Alexandre conquistou a Babilônia, senão até o final da antiguidade, na maior parte da região oriental do mar Egeu (e não era desconhecida no Oeste). Esta é, por exemplo, a dedução sobre o comentário de Dión Crisóstomo (XV,23), de que <<miríades>> de homens livres <<se vendem a si mesmos e assim se convertem em escravo por contrato>>; ou a existência de repetidas proibições pelos imperadores romanos posteriores, conservados nos códigos de leis de Teodoro e Justiniano” (Finley, 1984: 185).

A criação da propriedade privada da terra associada à servidão feminina possibilitara a formação de um mercado de troca e venda de mulheres e crianças, que eventualmente eram escravizadas pelo adquirente, logo, o estabelecimento também de uma hierarquia de valor e preço entre pessoas. As guerras ou comércio com outras tribos garantiam o abastecimento de escravos ou as negociações escravistas comerciais com outros povos comerciantes e guerreiros. Tais procedimentos respondiam às necessidades de expansão da vida na cidade, com produção de excedente para consumo, troca comercial e permuta ou negociação de paz. Tem sentido, se pensarmos nos interesses dos proprietários na servidão e na escravidão para o trabalho na cidade e no campo, a afirmação de que tanto na escravidão por dívida existente antes de Solón em Atenas, quanto na lei das Doze Tábuas romanas, ”as vítimas podiam sofrer abusos de todas as classes, aprisionamentos, trabalhos excessivos, violência sexual, fome, mas raramente recebiam ameaça de morte ou de venda para o estrangeiro“ (Finley, 1984: 179). O homem livre romano que não conseguia pagar era nomeado de *nexus*, até que pagasse a dívida, se tornava escravo como compensação (Finley, 1984: 180).

A tese final de Finley é que a aceitação da escravidão por dívida pelos mais pobres e camponeses estava relacionada à proteção contra a fome e contra a morte que sobreviriam se

não houvesse a proteção dos mais fortes, seja em razão das constantes guerras, seja em razão da parcialidade da lei que os prejudicavam. A servidão e a escravidão temporária ou permanente por dívida no mundo antigo e arcaico, de forma geral, surgiam como estratégias de sobrevivência dos mais fracos e mais pobres diante dos mais ricos, que detinham o poder tanto no campo, quanto na cidade (Finley, 1984).

Quanto aos escravos propriamente, os nascidos ou os conquistados pela guerra, Struve nos conta que “os castigos corporais e as torturas a que eram submetidos os escravos era um fenômeno habitual” (1986b: p. 65), e que o “proprietário podia obrigar o escravo a ocupar-se desse ou daquele ofício, podia vendê-lo ou matá-lo” (Struve, 1986b: p.63). As rebeliões de escravos marcam boa parte das cidades-estados, inclusive Roma, em razão de que as bases do trabalho doméstico e da cidade e depois também do trabalho no campo ser a escravidão. Em Atenas havia, avalia Struve, entre 75.000 e 150.000 escravos. Em Roma, conta-nos Veyne,

... um século antes ou depois de nossa era, 5 ou 6 milhões de homens e mulheres são livres e cidadãos, vivem em centenas de territórios rurais (*civitas*) que têm como centro uma cidade (*urbs*) com seus monumentos e casas ou *domus*. Contam-se ainda 1 ou 2 milhões de escravos, que são ou domésticos, ou trabalhadores agrícolas (Veyne, 2009: 43).

Embora o conceito de “livre” expresso por Veyne, englobando a mulher, devesse considerar que, em boa parte da existência do mundo romano,

... as mulheres não tinham capacidade para os direitos públicos e sofriam restrições no âmbito do direito privado também. A mulher não tinha direito ao pátrio poder, nem à tutela, e não podia participar dos atos solenes na qualidade de testemunha. Restringiam a capacidade jurídica de gozo a *intestabilitas*, a infâmia e a *turpitude*, que eram penalidades impostas em consequência de atos ilícitos, penalidade que importavam na falta de honorabilidade. A religião também, com os impedimentos matrimoniais, incapacidades de testar e de herdar, podiam ser fatores que concorressem para certas restrições da capacidade jurídica (Marky, 1951: 24).

Soma-se a apropriação dos corpos contidas no pátrio poder, que incluía mulher, filhos e escravos como coisas pertencentes ao marido-pai-proprietário. Nesse sentido, enquanto propriedade do homem livre, não havia de fato diferença fundamental entre eles, todos eram coisas e pertences, em graus diversos. Diferenciavam-se pelo tempo em que permaneciam coisas, pelas funções e os tipos de estatutos e graus de direitos. O escravo era incapaz juridicamente, não tinha direito algum em Roma até que houvesse a noção de mobilidade social, e no caso do filho, filha e da mulher as circunstâncias podiam atenuar o caráter proprietário e eram considerados humano (a)s relativamente capazes, com certos direitos. Em Atenas, leis aboliram os maus tratos e garantiram aos escravos o pedido de asilo, e em caso de maus tratos recorrentes do seu proprietário, podia pleitear o direito de ser dado a outro dono (Struve, 1986b).

As relações de escravidão e de propriedade não são exclusividades do ocidente, sendo encontrados em várias civilizações não indo-europeias. No México antigo, por exemplo,

... los individuos llamados em náhuatl tlacotin (singular tlacotli) se suelen designar en española con el nombre de esclavos. Realmente la categoría náhuatl incluía diferentes grados de servidumbre. El caso más general era el de individuos que se vendían a sí mismos o a sus hijos a cambio de ciertos bienes, lo cual significaba simplemente la obligación de servir. En lo demás el tlacotli conservaba su libertad individual, podía tener bienes propios y aun esclavos (...) as veces una familia podía obligarse a proporcionar permanentemente un esclavo, el cual era un miembro de la familia, que podía cambiar a través del tiempo. Sólo entonces se puede hablar de transmisión hereditaria de la servidumbre; es lo que em náhuatl se llamaba huehuetlacolli, “servidumbre antigua” (Carrasco, 2000: 175).

O fato de se poder ter escravos, somados à servidão dos filhos e da mulher, legítima perante o tlacotin a escravidão de si mesmo e a servidão em geral, como fenômenos recorrentes em boa parte, senão na maioria, das sociedades antigas.

Esses dois tipos narrados de escravidão, uma eventual, a escravidão por dívida, e outra estatutária, não se conectam. No caso da escravidão eventual é certo que a proteção é importante, mas não é suficiente, de forma isolada, para se aceitar a própria escravidão, relativamente à alienação por dívida ou por troca de algum bem (Finley, 1984). Era preciso se beneficiar com ela, ter com ela alguma contrapartida, ainda que ideal ou falsa, como poder cobrar o outro e

fazer com seu devedor exatamente a mesma coisa que os ricos proprietários faziam a si e também beneficiar-se da proteção e dos bens do proprietário mais forte e mais poderoso.

4.3. A organização da força como contrapartida

A aceitabilidade das regras que desigualam, entretanto, não tem uma causa única. Imbricam-se causas materiais, morais, religiosas e sociais (como os costumes, religiosidades e as tradições dominantes) para formar a convicção de aceitabilidade e junto com ela a ineficácia estratégica da resistência pacífica. Tal aceitabilidade, - por conter uma contenção ou organização da ação justificadora da equiparação e desequiparação, igualdade e desigualdade-, devia ser mutuamente cambiável, na medida em que se desequipara economicamente e em relação ao estatuto de igualdade. No mesmo instante em que potencialmente se equipara, também se desigualava, como no caso da escravidão por dívida, equipara-se e iguala-se o escravo ao próprio proprietário, haja vista que um proprietário pode, ele mesmo, dar-se como escravo para pagamento de dívida ou vender a si e aos seus para curar ou diminuir as feridas da pobreza e, em contrapartida e concomitante, pode escravizar a outro de igual modo.

Apesar de ser incomparável a incidência da escravização por dívida sobre pobres diante de ricos, formalmente se imporia para todos igualmente. Essa é a fórmula que iguala os desiguais: a incidência de validade formal (mas não factual) da mesma lei para os ricos e para os pobres. Funciona como contrapartida abstrata e formalmente possível entre pessoas desiguais, supostamente iguais como homens livres. Essa formulação ideal da igualdade formal será a marca de toda lei positiva posterior, particularmente no Estado moderno.

Weber refere a contrapartida como recompensa, mas a introduz de forma restrita,

Toda organização de dominação que exige uma administração contínua requer, por um lado, a atitude de obediência da ação humana diante daqueles senhores que reclamam ser os portadores do poder legítimo, e, por outro lado, mediante essa obediência, a disposição sobre aqueles bens concretos que eventualmente são necessários para aplicar a coação física: o quadro administrativo pessoal e os recursos administrativos materiais. Por sua vez, o quadro administrativo, que representa a forma de manifestação externa da organização de dominação política, bem como a de qualquer empreendimento, não está ligado à obediência diante do detentor do poder, àquela ideia de legitimidade da qual acabamos de falar, mas sim por dois meios que apelam ao interesse individual:

recompensa material e honra social. Os feudos dos vassallos, as prebendas dos funcionários patrimoniais, o salário dos modernos servidores públicos -a honra de cavaleiro, os privilégios estamentais e a honra do funcionário - constituem a recompensa, e o medo de perdê-los é o último fundamento decisivo da solidariedade do quadro administrativo com o detentor do poder (Weber, 1999: 527).

Esse mecanismo de "recompensa", porque concreto, não dá respostas à aceitação geral de normas abstratas aparentemente contraditórias e nem resolve o problema da obediência ao regime administrativo de coerção a elas vinculadas. Os que sofrem, de fato, essa transformação do igual para o desigual, -cuja honorabilidade do aceitamento se baseia na admissão da escravidão ou servidão em geral-, são os que as tornam efetivas, isto é, preponderantemente os proprietários pobres (Finley, 1984), ainda antes da intervenção coercitiva. De forma que o conceito de contrapartida responde melhor do que a "recompensa" a tais questões e procura explicar melhor os motivos da obediência a determinadas situações que aparecem como gerais, mas respondem a interesses individuais proprietários bem específicos, se bem que como simulacro.

Tais causas se apenas fossem forças externas contra si e aplicáveis realmente a todos, teriam ou poderiam ter como consequências as desobediências sistemáticas, a reação visceral e a revolta perpétua, ainda que só pudessem manifestar-se como rebelião com o enfraquecimento da força que obriga. As condições para a subordinação, para além da força que obriga, são quase sempre as mesmas condições subjetivas inversas da resistência à força, quer dizer, são fundadas na própria vontade de exercer o poder sobre o outro, na vontade de domínio de seus interesses e na vontade de se utilizar da força moral, política e legal para impor a outros as mesmas condições a que se resiste e se aceita, paradoxalmente, a implicar dubiedade da ação: a mesma vontade que se opõe permite a manutenção da ordem das coisas.

Conforme Durkheim, “se um dado grupo de atos apresenta, igualmente, a particularidade de estar ligado a uma sanção penal [ou civil], é porque existe um laço íntimo entre a pena e os atributos constitutivos desses atos” (2004: p.74). Sabe-se que não era desconhecida na vida diária dos homens a servidão. Eles a exerciam vivamente contra as mulheres e os filhos. Nem mesmo a dívida era desprovida de existência no cotidiano dos nossos antepassados, ainda que não houvesse dinheiro ou mercadoria. A obrigação imposta à mulher é realizada a partir da sua própria condição natural transformada em divisão de trabalho: cuidar dos filhos, do lar e do marido; a dos filhos era aprender a servir se fosse filha e a ser livre e semear o campo, se homem;

a filha deveria casar-se agregando valor com alianças entre famílias, os filhos também, e, todos, deveriam cuidar dos pais.

Normalmente as condições naturais, ainda que momentâneas, são utilizadas para significar um conjunto de subserviências, obrigações e estatutos sociais de desigualdades. Em seu “Econômicos” (*Oikonomikos*), Aristóteles (2004) acentua que a

... procriação dos filhos não está somente ao serviço da natureza, mas é também uma forma de garantir o interesse dos progenitores: de fato, as canseiras que, em pleno vigor das forças, suportam os filhos ainda fracos, obtêm-nas de volta, na fraqueza da velhice, daqueles que tornaram fortes”⁵³ (Aristóteles, 2004: I.3.20);

Ainda que não fosse cobrada enquanto pagamento vivo, o descumprimento das obrigações de esposa e mãe e as dos filhos e filhas, além de acarretarem diversas consequências para os inadimplentes dessas obrigações, inclusive a morte, acabam por se erguer enquanto obrigação legal (civil e penal) perante o marido, o pai e o Estado.

O crime ou o descumprimento da obrigação na cidade-estado é uma espécie de rebelião do indivíduo contra sua situação desigual e possui tal força que, se não contido, se espalha como fagulha no celeiro arenoso e ambíguo da norma social,

... aquela pessoa que roubou o cesto é absolutamente indiferente à minha pessoa; meu interesse vai exclusivamente para o roubo, para este conceito no qual aquela pessoa é um exemplo. Para meu espírito, para meu espírito o ladrão e ser humano são opostos inconciliáveis, pois não se pode ser verdadeiramente humano se se é ladrão: quando se rouba, retira-se à dignidade ao homem, ou à humanidade (Stirner, 2009: 102).

O roubo e o ladrão como reprovação moral encobrem o fato de que a propriedade mesma é uma usurpação do direito à natureza para satisfação das necessidades primárias. De modo que o crime e o criminoso apareçam como imoralidade contra o direito à propriedade e como ofensa à humanidade, e, especificamente, sacrilégio contra o poder dominante que ocupa o lugar dos

53 Vimos necessária transcrever aqui a nota de Delfim Leão na página 38 de *Os Econômicos*, quanto a essa passagem aristotélica, porque há referência em outros textos de Aristóteles: “o caráter necessário (*ananke*) e natural (*physikon*) da união entre os elementos masculinos e feminino encontra-se logo na abertura da *Política*, I.2.1252a26-29. Cf. Ainda *Ética a Nicómaco*, VIII.12.1162a16. No campo mais específico do comportamento animal, vide *História dos Animais*, I.1.488b11-28.

deuses, que, por regra, representam o bem-estar geral e o caminho para a felicidade. São, por isso mesmo, o ato de roubar e o de ser ladrão atentados contra os interesses mais profundos de seus moradores, contra a segurança da cidade e dos povoados, das aldeias, contra a civilidade e a humanidade em geral,

... quem se empenha no homem deixa para trás as pessoas, até o ponto extremo desse empenho, para flutuar no mar de um interesse ideal e sagrado. O homem, de fato, não é uma pessoa, mas um ideal, um espectro (...) por isso os espíritos clericais de nosso tempo gostariam de fazer de tudo uma religião, uma religião da liberdade, religião da igualdade etc., e todas as ideias se transformam para eles em causas sagradas, até mesmo a cidadania, a política, a esfera pública, a liberdade de imprensa, o tribunal de jurados etc. (Stirner, 2009: 103).

Nenhum homem haverá de se opor ao bem-estar geral, à felicidade ou à segurança, e pode esse homem, no caso de opor-se, ser exilado, morto, preso, desterrado etc., em nome do homem em geral, pois que com a punição dele não se afligirá ou matará um 'homem', mas um monstro, um opositor aos valores humanos. Essa é uma das principais mudanças ideológicas, por assim dizer, ocorridas com a construção do poder das cidades, incidentes sobre a pessoa natural: transformar os interesses e valores de alguns em verdade humana.

De forma semelhante Hobbes (1983) ao idealizar a passagem do estado de natureza para a sociedade civil ou estado civil coloca a segurança e a paz geral como contrapartida à suposta insegurança e guerra pessoal e, enquanto contrapartida abstrata, promete a todas as pessoas e mesmo àquelas que são inimigas uma das outras, a ação do império da força estatal a seu favor, para que não dependam de suas próprias forças, porque a autotutela é antagônica ao poder civil.

De forma que para assegurar as condições gerais abstratas e formais, o indivíduo singular deve abrir mão de sua liberdade real de autotutela e isso pode significar ter contra si ou a seu favor todo instrumento de força do poder civil. Esse poder estatal surge como poder de si e para si para que possa sentir-se seguro em entregar o direito de autotutela para o Estado e no caso de reclamar um direito chancelado pela sociedade civil, receba dele a força pública contra os seus inimigos, por compensação e contrapartida, visto que o indivíduo não pode ser convencido e nem obrigado a fazer eternamente algo contra si no qual não obtenha uma compensação, ainda que seja para os seus sentimentos e interesses mais perigosos e mesquinhos.

É preciso construir uma identidade entre a pessoa singular e os interesses do Estado civil para que se lhe transforme em cidadão e pessoa social, para receber formalmente a promessa de contrapartida. Essa fixação da identidade é a negação da negação, quer dizer, do não-ser, isto é, da contradição e do movimento que faz fluída naturalmente qualquer identificação (Hollway, 2002). Ainda assim, a interdição da autotutela não pode se dar senão como consequência de um conjunto de interdições ao longo do tempo. É nesse sentido que surge com Aristóteles (1985; 18984) a figura do bem geral e da felicidade geral como bem pessoal e felicidade pessoal abstrata que só pode ser garantida pela ordem da cidade.

A felicidade geral preconizada pela ordem da pólis se organiza como justificação altruísta de aspecto universal em um momento em que tais conceitos gerais devem se edificar e, conseqüentemente, legitimar a ação do grupo dominante na cidade-estado através da submissão às leis.

A felicidade geral se organiza contra a felicidade pessoal, como falso altruísmo -isso se todo altruísmo não for mesmo uma falsidade: “que a gente se engana até sobre si mesmo! Quando se ouve dentro de si o imperativo moral do modo como o altruísmo o entende, então se faz parte do rebanho” (Nietzsche, 2007: p.118).

A pessoa ao entregar sua liberdade ou parte dela entrega também sua independência, o uso livre dos recursos da natureza e do seu trabalho para garantia da própria vida e, conseqüentemente, vira refém do próprio organismo que criou ou foi incapaz de conter. Diante do paradoxo assim representado pela segurança, paz e felicidade gerais relativamente à pessoa natural ou ao não-cidadão o poder civil surge como segurança de si, quando pode virar-se contra si. O cidadão recebe de volta a força da união (o império da força do Estado) como garantia, na qual não se envolve diretamente. Teórica e abstratamente o associado pode lavar as mãos e deixar a espada suja de sangue do Estado atuar nos conflitos contra seus inimigos, anonimamente, ou no dizer dos iluministas, como razão impessoal.

Na correspondência conhecida como Carta sobre a Felicidade, Epicuro tem noção diferente de Aristóteles sobre a felicidade e da maioria dos iluministas, a desvinculando da exterioridade de si ao combater esse sentimento comunitário altruísta. Na concepção de Epicuro, a felicidade não pode ser geral e abstrata porque ela é por princípio física e pessoal, isto porque “o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (Epicuro, Carta a Meneceu, 2002: 37),

Epicuro considera que todo prazer é basicamente um prazer corpóreo. Mas, ao contrário dos cirenaicos — corrente hedonista que se pretendia herdeira de Sócrates —, Epicuro

afirma que o prazer que o homem deve buscar não é o da pura satisfação física imediata e mutável, o "prazer do movimento". Para Epicuro, o prazer que deve nortear a conduta humana — o prazer com dimensão ética e não apenas natural — é o "prazer do repouso", constituído pela ataraxia (ausência de perturbação) e pela aponia (ausência de dor). Ambas podem ser alcançadas na medida em que o homem, através do autodomínio, busque a autossuficiência que o torne um ser que tem em si mesmo sua própria lei, um ser autárquico, capaz de ser feliz e sereno independentemente das circunstâncias. Para tanto, deve renunciar aos prazeres que possam ser fontes de aflição e aceitar a dor quando ela é portadora de um bem futuro (que nunca deve ser confundido com a suposta vida depois da morte). É necessário, portanto, fazer um cálculo utilitário dos prazeres e das dores possíveis, como primeiro passo para a conquista da felicidade. Epicuro, porém, reconhece que as circunstâncias podem impor a dor como um fato inelutável. Sabedoria será então utilizar a liberdade interior e, através do artifício que essa liberdade permite, permanecer sereno e feliz (Pessanha, 1985: 16).

A Ataraxia, a aponia, a busca da autossuficiência são conceitos e ações decorrentes do *Clinâmen*⁵⁴, quer dizer, da liberdade pessoal e natural, e não pode ser regulada de fora de si mesma. Dessa forma a felicidade geral, ou vista como bem social externo a si não pode ser o bem em si e para si, nem pode ser realizada como felicidade pessoal, porque a felicidade é a busca desses princípios a partir de sua própria existência singular concreta e da própria aferição do prazer autodeterminado. Não se poderia doar sua liberdade pessoal e ainda assim viver seguro e feliz, porque o prazer e a felicidade, dependem ambos da autodeterminação pessoal, a partir da qual a liberdade natural e pessoal expressa escolhas. A autodeterminação pessoal é suprimida tanto pela propriedade dos meios de produção quanto pela transformação da pessoa em sujeito de direito.

Essa permanente contradição entre o bem social e os interesses do indivíduo singular. O indivíduo é sufocado por um lado e apoiado em seus instintos mais bélicos, por outro, pelo estado civil. Em nome da segurança, da paz, do bem-estar geral ou da felicidade abstrata, os poderes nas cidades-estados consideraram o direito de matar, aprisionar, desterrar, exilar, amaldiçoar, tornar *persona no grata* quem se opusesse às noções sociais de felicidade e segurança

54 Conceito criado por Epicuro e desenvolvido por Lucrecius, que indica a fuga lateral à linha reta ou à uma direção predeterminada, uma ação aleatória e inesperada que permite aos átomos criarem novos átomos: a vida.

geral, e assim fora, pela decisão dos cidadãos, príncipes, reis, monarcas, imperadores, conselhos, tribunais.

Apesar disso, desse direito de matar em nome da cidade (aqui não se trata de combate, de guerra, de conflito bélico entre uma pessoa e outra, tribos, clãs ou fratrias, mas de disposição social e desproporcional em forças para matar o mais fraco, o súdito, ou o ex súdito, o ex-cidadão, quando surge a figura do criminoso). Hobbes (1983), Aristóteles (1985), entre outros, pressupõem um acordo de vontades ou leis naturais, inclusive nas diferenças de estatuto ou poder ou habilidades entre humanos. No entanto, para Marx e Engels (1980) e outros estudiosos se trata de relações proprietárias desiguais advindas dos modos de produção prevalentes ou para Nietzsche (2008) de relações criadas a partir da vontade de poder, de domínio dos que já tinham o poder sobre o rebanho.

Hobbes (1983) ao considerar as múltiplas possibilidades de poder, as define a partir da moralidade, sendo uns poderes honrosos e outros desonrosos, tal que: “a cobiça de grandes riquezas e a ambição de grandes honras são honrosas, como sinais do poder para obtê-las. A cobiça e a ambição de pequenos lucros ou preeminências é desonrosa” (Hobbes, 1983: Cap. X: 36).

O poder surge como um problema central da ação da pessoa singular que deve ser substituído pelo poder racional e moral de um soberano, do estado civil, que definirá o que é honroso ou desonroso em nome do todo, enquanto o poder pessoal sempre o definirá a partir de si e responderá aos interesses particulares que se contrapõem a outros interesses também particulares, causando, segundo Hobbes, o estado de “guerra de todos contra todos” (Hobbes, 1983, Cap. XIII: 46). Ao abrir mão do poder de agir pessoalmente, se formaria a sociedade civil organizada e, também, no mesmo sentido, se perderia não apenas a liberdade para agir em autodefesa como se entregaria quase todo o poder e direito pessoal de agir ao Estado e às suas esferas, dentro das arenas definidas legalmente, concomitantemente permite-se que o Estado aja contra si próprio.

Para Hobbes e para Locke a cidade contemplada por Aristóteles está no estado de natureza porque há nela escravidão e servidão, embora em nível de governação as cidades-estados greco-romanas sejam exemplos possíveis de referência. E a razão disso, dessa desigualdade, seria a consideração de que no estado de natureza não há o que seja justo ou injusto (Hobbes,

1983)⁵⁵ ou que há a quebra do direito natural por interesses particulares (Locke, 1998)⁵⁶. As cidades-estados antigas ainda seriam exemplos tardios desse estágio onde a “guerra de todos contra todos” (Hobbes, *ibidem*) ou a quebra do direito natural por alguns não cessou, o que obriga e torna necessário o contrato social decidido de forma explícita (Locke, 1998) ou tácita (Hobbes, 1983). Claro que o objetivo de Hobbes e dos iluministas em geral era a garantia das liberdades individuais como autonomia, através do autogoverno dos homens (gênero, humanidade) e isso os diferenciariam de boa parte dos filósofos gregos clássicos defensores da escravidão, se bem que o próprio Aristóteles informa a existência de filósofos contrários à escravidão e quaisquer estatutos de desigualdade entre os seres humanos nas cidades da antiga Grécia,

Este direito convencional [de haver e ter escravos] é contestado por muitos juristas por instituir uma lei contrária a outra, eles consideram repugnante que alguém com poder bastante para usar a violência, e superior em força, possa manter a vítima de sua violência na condição de escravo e súdito. Mesmo entre os sábios há quem pense de maneira outra (Aristóteles, *Política*, Livro I, Cap. II, 1255a).

Para Hobbes, a organização civil só poderia ser fundada por “homens” livres, a escravidão seria própria do regime sem lei ou justiça existente entre os homens em estado natural,

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua

55 Quando Hobbes afirma que no estado de natureza não há justo ou injusto é porque ele considera o conceito de justiça ligado a existências de leis positivas: “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. É, pois, esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão” (Hobbes, cap. XIII, 1983:46). Isso de forma alguma significa que Hobbes não considera a capacidade de os “homens” contratarem entre si e respeitarem o contrato firmado. Mas que, havendo a desconfiança do desrespeito, e sendo efetivamente desrespeitado o contrato, só uma força superior a esses homens poderia garantir a efetividade do respeito ao contratado. O cumprimento existe e o descumprimento também, por isso a desconfiança. Conforme Ribeiro, “quando, na negociação entre duas partes, a primeira faz o que deve de imediato, ao firmar o pacto, enquanto a segunda, e só ela, tem o tempo futuro para cumprir o que prometeu. Assim, a primeira não tem por que desconfiar, porque já fez tudo o que devia, enquanto a segunda não tem razões para suspeitar, exatamente porque trata com alguém que nela confiou. É por isso que, mesmo não havendo Estado, por essa forma se inscrevem, na vastidão do estado de guerra, contratos pontuais que é possível firmar e necessário cumprir. (Ribeiro, 2006: 31)

56 Locke diz o seguinte: “Para compreender corretamente o poder político e traçar o curso de sua primeira instituição, é preciso que examinemos a condição natural dos homens, ou seja, um estado em que eles sejam absolutamente livres para decidir suas ações, dispor de seus bens e de suas pessoas como bem entenderem, dentro dos limites do direito natural, sem pedir a autorização de nenhum outro homem nem depender de sua vontade. Um estado, também, de igualdade, onde a reciprocidade determina todo o poder e toda a competência, ninguém tendo mais que os outros; evidentemente, seres criados da mesma espécie e da mesma condição, que, desde seu nascimento, desfrutaram juntos de todas as vantagens comuns da natureza e do uso das mesmas faculdades, devem ainda ser iguais entre si, sem subordinação ou sujeição, a menos que seu senhor e amo de todos, por alguma declaração manifesta de sua vontade, tivesse destacado um acima dos outros e lhe houvesse conferido sem equívoco, por uma designação evidente e clara, os direitos de um amo e de um Soberano. (Locke, 1994: Cap. II-4, do Estado de Natureza).

própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Conseqüentemente é um preceito ou regra geral da razão, que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga, pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental da natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos (Hobbes, 1983: Cap. XIV, p. 48).

Segue-se que todos os meios são justos, inclusive o da guerra interna e externa, em caso de não se obter o consenso ou o convencimento tácito de todos para que o binômio segurança-paz seja realizado. Vê-se que, nesse sentido, a felicidade só pode ser derivada daquela primeira lei fundamental, logo a paz e a felicidade pessoal são coisas absolutamente incomunicáveis na esfera política. A primeira implica relações de direitos recíprocos construídas sob as bases de um acordo tácito e obrigatório, que, de certa forma, a cidade da “Política” de Aristóteles em parte realiza, enquanto restrições legais de todos terem tudo, contidas nas constituições da época, e assim, estabelece-se estatutos diferentes para as pessoas usufruírem o direito social, segundo cada categoria de pessoas nas cidades. A segunda, a felicidade pessoal, para Hobbes, não está em questão, porque “para este fim, devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonnum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais” (Hobbes, 1983: Cap. XI, p. 37).

Apesar das diferenças conceituais e de objetivos das épocas, podemos indagar se a construção do trinômio sociedade-cidade-governo, que os dois filósofos defendem, levou a humanidade aos objetivos propostos pelos autores, seja o bem-estar geral como felicidade, seja a segurança e a paz, que justificassem tanto a doação de parte ou de toda a liberdade pessoal, quanto a organização da contenção administrativa, militar, legal e judiciária por meio de um governo.

Há na formulação do estado civil uma condenação do mundo real em nome de um mundo que deveria ser. O mundo que deveria ser deve tornar-se um ente moral, deve tornar-se real e ainda que não seja real, deve-se tê-lo como real. “A felicidade somente pode estar escondida no ente: mutação e felicidade excluem-se mutuamente. De acordo com isso, a aspiração máxima tem em vista a unificação com o ente. Esse é o caminho especial para a suprema felicidade” (Nietzsche, 2007: p. 70). Isso explica a razão pela qual no mesmo momento em que se criou a cidade-estado, criou-se também o cidadão.

Ente e criatura devem ser os substitutos da natureza e dos instintos. Para lograrem êxito nisso, entretanto, devem criar mecanismos e dispositivos capazes de interferir na pessoa singular, criando a pessoa social em nome do coletivo coativo, uma abstração que se organiza enquanto um ente que lhe é incorporado para que se possa mediar as relações coercitivas em benefício do ente coletivo geral reificado –o Estado- e possibilitar, ou ceder, a alguns interesses da pessoa natural, já que sem ela não há vida possível. Os que pregam a reforma do ente, como Sólon e Péricles na Grécia antiga, não querem nada mais do que adequar o ente, seus dispositivos e mecanismos, para que a criatura não lhe fuja ao controle.

4.4. A transmutação da força nas cidades-estados

Já sublimei aqui a passagem relatada por Kramer (1969) de que nas comunidades sumérias as reuniões das assembleias eram inconstantes, realizadas quando havia necessidade, e desse modo não eram um poder coletivo permanente, fixado, mas um poder ao qual se recorria apenas e na medida em que havia necessidade concreta, como nos casos de guerra. Não se pode generalizar o expediente adotado, mas é improvável que a guerra interna e externa e os conflitos comerciais e de territórios não tenham relação com o estabelecimento de poderes permanentes nas cidades-estados, sejam democráticos ou aristocráticos, a fim de manter o império da força contra todos e cada um.

A constituição dos poderes centralizados na cidade têm como motivações explícitas a militarização fortuita imposta pela belicosidade entre as cidades; o crescimento das relações comerciais, a concentrar importância na centralidade dos produtos no *ager publicus*, nas terras públicas que a ninguém pertencia, para distribuição das mercadorias; o crescimento das populações nos povoados e as diferenciações de estatuto e riqueza entre seus moradores, o que tornou as terras públicas atrativas para uma parte dos proprietários. A necessidade de refinamento dos dispositivos de interdição se impôs como resultado dessas novas formas de produção e reprodução proprietárias e de categorias desiguais de pessoas, que não podem surgir sem que

se antagonizem com as formas comunitárias autônomas igualitárias e tradicionais de uso da propriedade e trabalho comum da terra e das coisas.

Na medida que se sedimenta a propriedade individual com a completa e complexa exclusão dos não proprietários do uso da terra e dos frutos dela, necessita-se do surgimento necessário e derivado de novas relações produtivas (com produção de excedente), de trabalho, de troca, de consumo, portanto de assalariamento, servidão e escravidão, de produção de formas de enriquecimento (Marx, 1985), de novas e diferentes formas de poder, de uso da força legítima, e principalmente de novas relações de sociabilidades.

A produção de uma ação qualquer e, ainda mais, a reprodução da ação têm por princípio um interesse material e subjetivo que lhes impulsionam. Nem todo interesse material, no entanto, se impõe como impulso subjetivo para ação ou se transforma em ação geral reproduzida. Para que um interesse material se imponha como ação geral necessária, tem ele de deter/conter qualidades e capacidades que lhes possibilitam impor-se aos outros, e estas qualidades e capacidades só podem possuir força suficiente para se impor se os interesses que pressuponham detenham em si as condições essenciais de manutenção das condições de existências, ou parte importante delas, ou seja, detenham e determinem as condições de dependências na satisfação de necessidades dos que devam reproduzir a ação (relações materiais de força e de poder). Tendo tais condições, os que sofrem a coerção são obrigados a agir segundo aqueles parâmetros e o fazem mantendo a capacidade pessoal de fuga (a teoria da catástrofe de Rene Thom⁵⁷ ou *Clinâmen*, de Epicuro) e resistências, ainda que tênues ou em germe.

A ação de reprodução dos modos de produção de vida é contraditória, pois traz consigo no conteúdo subjetivo estratégico da ação a possibilidade de quebra e ruptura da própria relação à qual se submete. Não fosse assim, toda reprodução seria infinita e nenhum modo de produção

57 Thom defende que há estabilidade na instabilidade e que a descontinuidade na estabilidade se dá em situações limites, sendo de número de sete as possibilidades chaves de rupturas com o comportamento usual adotado para outro inesperado, como passar inesperadamente de um comportamento defensivo para outro ofensivo, da defesa para o ataque. Como refere Santos, “La catástrofe, pues, no tiene un sentido negativo, ni tiene nada que ver la teoría de catástrofes con el pesimismo. Es más bien el intento de estudiar el cambio de plano: vivimos —según estas homologías de las que hemos hablado— en una superficie atormentada, y a veces en vez de continuar en un plano, saltamos de plano a plano. Este salto en esa realidad topológica, que nos lleva a interrumpirla marcha y pasar. digamos, a otro nivel, eso sería una catástrofe. Voy a hacer aquí una aclaración: decir que vivimos en un mundo topológico. en un mundo que no es un mundo plano, sino un mundo de superficies atormentadas no es una metáfora: es otra cosa, una manera de entender el mundo. La teoría de catástrofes no emplea la topología como una metáfora, sino que considera que vivimos en un mundo de superficies atormentadas. Es decir, que si yo —antes ponía el ejemplo— me refiero a alguien que está en mi plano —y aun puedo dibujar en el plano de una ciudad cómo dos personas se van juntando en un solo plano—, construyo una ficción porque verdaderamente yo no iría por ningún plano. sino que iría a través de esa superficie, digamos, muy cambiante. Desde el punto de vista semántico, la catástrofe sería la paradoja. el momento en que el pensamiento ya no logra entenderse a sí mismo y. por lo tanto, tiene que tomar otro camino. Desde el punto de vista de la teoría de las comunicaciones, la catástrofe sería la consumación del mensaje (Santos, 1990: 11).

poderia desaparecer, assim manter-se-iam as relações comunitárias, e por suposto, todas as relações se eternizariam pois todas trazem tais elementos de força para que se imponham. Desse modo, se há alguma dupla contingência, seja na conceituação de Parsons (1951) sobre o consenso inercial e imanente na relação alter e ego ou como teoriza Luhmann (2016:129) que tem o “consenso como problema temporal” ou como diz Miguel (2014),

... sem querer malbaratar uma discussão complexa, mas apenas com o objetivo de avançar naquilo que me interessa aqui, é possível dizer que, enquanto teorias como as de Parsons ou de Skinner viam o consenso social como o resultado de mecanismos de adaptação e acomodação dos indivíduos a determinada ordem, as novas leituras julgam que o consenso é atingido exatamente quando os constrangimentos sociais são suspensos (Miguel, 2014: 14).

Não há suspensão dos antagonismos e os consensos são construídos pelo uso da força para sufocar as diferenças ou por estratégias de contrafação, dispositivos de segurança e mecanismos de coerção de condutas que conturbam a ordem.

Essas teorias tornam a questão da conciliação uma questão de estratégia comportamental individual dentro de um sistema de coordenadas, dito isto, essa dupla contingência só pode ser composta de afirmação e negação na própria estratégia de reprodução da ação tornada obrigatória à reprodução. O que se vê por consenso, retrata a real incapacidade e inexistência de força da resistência para produzir mudanças diante da força da ordem organizada pela e para a coesão social. E ao mesmo tempo, implica um conjunto de contrapartidas, compensação, enunciações das verdades e de moralidades, próprias das tecnologias de poder construídas nas cidades-estados e aprimoradas pelo Estado moderno.

Na construção do poder da cidade-estado há três interesses fundamentais: i) modificar a noção de individualidade natural e suas virtudes fundadas na liberdade natural, no parentesco e na amizade, nos afetos, -ainda existentes como reflexos das relações comunitárias-, ii) reformular as bases das relações de produção de autossubsistências e romper com a contradição entre propriedade ideal comunitária e propriedade real individual, ao definir as relações entre proprietários individuais e os outros membros presentes nas relações comunitárias e substituí-las por relações entre cidadãos, entre proprietários, comerciantes e consumidores locais e estrangeiros, trabalhadores livres, artesões, servos e escravos e iii) erguer a ética do poder e a fidelidade ao Estado em acordo com as novas divisões sociais de trabalho que implicam divisões de trabalho

específicas, hierarquias de direção e autoridade política, de governo da cidade e assim estabelecer mais claramente a relação entre os que governam e os que não governam e, por conseguinte, instituições que julguem as desobediências às leis. E aqui estamos considerando tais modificações de forma geral, sem entrar nas especificidades das inúmeras cidades-estados.

O poder político, o governo da cidade, ergue-se como representação política do poder das classes aristocráticas dominantes nas pólis, cidades-estados, em Atenas, em Roma, na Mesopotâmia, no Império Inca ou nas cidades Astecas. Enquanto modelos de poder político estatal, entes de poder, não possuem diferenças essenciais. Suas diferenças serão quanto às formas legitimadoras do governo e da autoridade política e na produção mais simples ou mais complexa do aparelho burocrático-militar do Estado em acordo com os modos de produção, evidentemente seu elemento estrutural, isto é, a economia política real. Ao indivíduo resta submeter-se, ainda que resistindo, aos dispositivos de produção e reprodução de condutas e sentimentos aceitos como civilizados e racionais, mas não o faz sem nenhum benefício.

Moral e razão são constituídas como um a priori, como imperativos categóricos, razão transcendental para o agir, como *dever ser*, ou seja, como algo à parte da própria noção de pessoa natural, como um ente fantasmagórico reificado que tem por função a repressão dos instintos individuais que ousam, ainda que reprimidos, ressurgirem como contraponto insurgente ao indivíduo social, representado modernamente pela noção geral de indivíduo-cidadão, parte indefectível das cidades-estados greco-romanas e posteriormente do Estado constitucional patriarcal-democrático-capitalista-moderno.

A comuna proprietária favoreceu e nela se fortaleceu a necessidade guerreira e laços de autoproteção coletivos, os interesses comuns contra os inimigos externos e as solidariedades nas dificuldades impostas pelo meio natural para a existência material, porém, é da força expressa pelo grupo dominante, como capaz de deter os inimigos naturais em defesa da propriedade das terras e dos produtos dela que surge a organização de poder da cidade (governo político), no qual o conceito aristotélico de animal político torna-se fundamento e ergue-se como possibilidade única e real de manutenção das condições das existências.

4.5. As interdições da intimidade: os amigos da cidade

Os laços de afinidades fundados nas relações afetivas, relações de pertinências, confluências de interesses e também as amizades devem ser revistos, redirecionados e interditados para o bem da unidade política: dessa forma o verdadeiro e o primeiro na hierarquia da amizade

deve ser a cidade (e quem a representa, seu governante) e não a amizade pessoal ou, nomeadamente, deve ser a “amizade política”, na medida em que a cidade implica consenso e unanimidade por objetivos comuns, conforme firmava Aristóteles: “a unanimidade parece, pois, ser a amizade política, como, de fato, é geralmente considerada; pois ela versa sobre coisas que são do nosso interesse [interesse geral] e que tem influência em nossa vida” (Aristóteles, 1984: Livro IX, 6, 1167b).

Embora não possamos reconstruir os passos que levaram os povoados ao governo político ou como o *ager publicus* ou as terras comuns efetivamente se transformaram em núcleo político e administrativo das cidades, sabemos que um conjunto de outros valores surgem como expressão das novas condições de produção, da propriedade e das relações de poder que são instaladas.

A necessidade de adequar o comportamento e a conduta individual aos interesses do poder na e da cidade são as condições materiais para o surgimento da filosofia moral ou socrática; questionar os valores e virtudes fundados no ímpeto guerreiro, nas relações afetivas, parentais, religiosas e de amizades para realocá-los em lugar socialmente seguro para a cidade-nação, a filosofia moral. Na Grécia, Sócrates, Platão e Aristóteles, e mesmo Demócrito e Empédocles, e em Roma, Cícero, Sêneca e Marco Aurélio, principalmente, elevam essas necessidades ao campo filosófico, político e prático.

Uma série de textos da antiguidade estão voltados para a forma de viver, administrar e construir o valor ético como prática diária necessária ao bem-estar da cidade: *Os Econômicos* (2004), *Ética a Nicômaco* (1984), *Ética a Eudemo* (s/d) e *Política* (1985) são as principais contribuições de Aristóteles para a discussão das práticas dos valores morais que deviam dirigir as pessoas na cidade.

Com *Econômicos*, tal como Xenofonte (1999), em texto de nome idêntico, Aristóteles (2004) adentra as melhores maneiras de administrar a casa, de chefiar e dirigir a produção caseira a partir da divisão de trabalho, nas funções da mulher, dos filhos, dos escravos. Com o livro “Política” (1985), Aristóteles discute a formação da cidade, os valores que devem presidir a melhor constituição e a melhor forma de governo, as diferenças entre os cidadãos, os escravos, a mulher, o homem livre e o produtor rural, passando pela crítica à vontade de lucro desmedido entre os comerciantes, crítica do dinheiro, da melhor forma de propriedade e de produção, entre outras abordagens.

Nos textos sobre ética (1984 e s/d), Aristóteles dedica boa parte dos livros à discussão da amizade. O valor da amizade pessoalizada é contraposto ao da cidade, ou, submetido à cidade, que representa o interesse comum, para fundar uma nova hierarquia nas relações de amizades que se confrontam com a fidelidade pessoal ao amigo. Distingue a utilidade e a amizade, elaborando um conjunto de restrições e impedimentos para que pessoas de status diferentes, de riqueza ou de virtudes diversas pudessem ter amizade sincera, ou a verdadeira amizade, portanto, não utilitária, não pautada nos interesses de suprir as carências de um dos amigos, isto é, a amizade de alguém de status superior com alguém de status inferior, pobre ou mau.

As amizades, consideradas como afinidades mais estreitas do que os laços de vizinhanças, definem grupos e subgrupos afins e não afins dentro da comunidade. Para além da família e suas variações, as amizades são definidas entre guerreiros, basicamente homens, ou seja, entre os mais importantes para a manutenção da comunidade patriarcal e da cidade. Se estendem também entre os comuns, nas relações sociais, como valor fundamental, como virtude.

Ao contrário das relações de vizinhança e de parentesco, as amizades carregavam uma escolha afetiva mais pessoalizada, horizontal, não obrigatória, coagida ou necessária, e é o refúgio íntimo da relação pessoa-à-pessoa, longe da coerção social e mesmo contrária a ela. A lealdade entre os amigos é combatida pela cidade-estado para que a lealdade entre os amigos seja transformada em lealdade à pátria, à cidade-estado, na forma da exteriorização da guerra contra o inimigo real e o inventado: o amigo da cidade— o inimigo da cidade.

Com o desenvolvimento de relações econômicas produtivas exploratórias, já em desenvolvimento nas relações comunitárias, a amizade surge como inimiga da lealdade ao Estado, do cumprimento das obrigações de pagamentos, das hierarquias militares, como nos dá conhecimento Passetti (2003), Aristóteles (1984) e Cícero (s/d). Este último, se debruça em dois textos, *Da amizade* e *Da república* (ambos s/d), sobre a diferenciação da lealdade entre amigos e a lealdade com a república. Isso porque as relações de amizade têm em comum a construção de uma interpretação partilhada das vivências. A realidade é compreendida a partir das capacidades, instrumentos, recursos que os grupos de amigos possuem e assim podem se diferenciar, e quase sempre se diferenciam, da noção social geral da realidade. Além do que a relação entre amigos funciona como lealdade com o vínculo afetivo de amizade, prioritariamente. A construção de uma ética dos amigos se contrapõe à ética da lealdade ao poder hierárquico e à polis.

A interdição das relações afetivas contrárias a lealdade à Polis, enquanto cidade-nação, submeteu as relações privadas e pessoais ao crivo do estatuto da cidade. Ao invés de ao amigo, a importância das relações recai sobre o inimigo como lealdade à Polis, à República. Cícero

define os limites da amizade, até onde ela deve ir em nome da lealdade aos amigos, dizendo pela boca de Lélcio:

Vejamos antes de mais nada, se vos parece, até onde deve atender-se o amor na amizade. Diremos porventura que se Coriolano teve amigos, deveriam tomar ele as armas contra sua pátria? Creremos que os de Espulio, Melio e Viscerino, estavam obrigados a lhes dar o favor e ajuda em seus ambiciosos desejos pelo Império. À fé que, quando molestava a República Tiberio Graco, desamparou-o Q. Tuberon e outros amigos seus iguais. Estando já assistindo nos conselhos aos cônsules Lenato e Repulio, veio a suplicar-me Caio Blosio Cumano, hóspede de vossa família, Scévola, e me dava por desculpa, para que o perdoasse, e estimava tanto a Tiberio Graco, que lhe parecia que devia fazer quanto fosse a sua vontade. Então lhe disse eu: e se fosse sua vontade que incendiasse o Capitólio? Jamais respondeu houvera ele querido tal coisa. E se houvesse querido? (Cícero, S/D: Da Amizade, XI).

O inimigo da polis, da república, não poderia ser seu amigo e muito menos as relações pessoais se sobreporem aos interesses do “bem comum”. Assim, a figura do bem comum representado pela cidade-estado e seus poderes legais passa a ser o monstro assustador a subverter todo o espectro pessoal em sociabilidade moral binária, que coloca de um lado o mau e de outro o bom: “É por isso que tal acordo de maus não somente não deve ser coberto pela escusa da amizade, como deve ser punido por toda espécie de castigo, a fim de que ninguém julgue permitido seguir um amigo, ainda quando declare guerra contra sua pátria” (Cícero, Da Amizade, S/D, XII).

O bem comum é definido pelos dominantes. Os sacerdócios, portas vozes dos oráculos, as aristocracias guerreiras e as econômicas, os chefes de Clãs ou fratrias atuam na coação da moralidade costumeira, agregados a ética sábia ou revelada e à coerção dos poderes constituídos sobre os indivíduos e sobre os trabalhadores, servos, escravos, cidadãos ou guerreiros de menor importância. Assim como há uma contestação da amizade pessoal, há um deslocamento do papel das deidades, da religiosidade que, de cosmologia geral e definidora de condutas, mantém de seus antigos poderes apenas o de guardião da vida (e morte) e da sorte.

A religiosidade desloca-se para a intimidade mais profunda, intimidade quase moderna, quase subjetiva, embora mantenha o papel geral, vinculado às fatalidades, à sorte, ao destino

em geral, e assim, na cidade reificada (na moral da cidade) vê-se substituir as decisões individuais no papel definidor das condutas, das racionalidades das condutas, da eleição das condutas certas, verdadeiras, do julgamento e punição das condutas dos indivíduos. A rigor, aqui, vai se esfumando a distinção entre cidade e sociedade, mas há distinção entre o poder na cidade e a cidade mesma. Tanto o discurso no enterro de Péricles, narrado por Tucídides, quanto os livros “*Política*”, “*Econômicos*”, de Aristóteles, e o “*Econômicos*” de Xenofonte já citados, entre outros, são expressões desse deslocamento dos poderes das deidades para os poderes humanos na cidade e com eles a inscrição da racionalidade antropocêntrica das condutas nas formas de direção normativa e normalizadora do saber-viver.

Assim a pessoa, que era parcialmente livre na horda e na comunidade proprietária primitiva, vê-se inserida na cidade em relações não apenas de dependências, mas de poderes e saberes que a interditam pessoalmente, além de a submeterem a regimes social e econômico que a desigalam, produzindo um "eu" social de acordo com os interesses dominantes na cidade, baseados em razões de obediência diversas das das deidades.

Pode-se pensar que essa dominação e coerção atuam, como pensa Nietzsche (2008), para a formação do rebanho, do sentimento de rebanho, isto é, fundamentalmente voltada para o exercício do poder. É de interesse da aristocracia tornar seus próprios comportamentos e interesses em virtudes gerais, a fim de fazer funcionar as suas próprias qualidades como necessárias para todos os indivíduos sob seu domínio, a eleger assim, não apenas a boa e má pessoa, como o bem e o mal, a partir da referência de sua própria existência como pastor e dominante (Nietzsche, 1998). Dessa forma, desprovidos das qualidades pessoais da nobreza guerreira, sacerdotais ou aristocráticas, a maioria dos indivíduos vê-se inferiorizada social e economicamente diante das relações de domínio, sob as quais a produção real da existência deve estar subordinada para permanecer sob o controle moral, social e político das autoridades constituídas econômicas e socialmente.

Na medida em que os interesses comunitários cidadãos devam ser os interesses de seus membros coletiva e individualmente, a comunidade traz em si espécies, ainda em germe, de filtros sociais que impedem a expressão singular em benefício dos que tem o domínio comunitário, a partir de um ato-discurso genérico e totalizante,

... isto tem certo sentido: ou seja, como instinto do senso comunitário, baseando-se na avaliação de que o indivíduo pouco importa, mas muito importam todos juntos, desde

que eles constituam uma comunidade, com um sentimento comunitário e um senso comunitário. Portanto, uma espécie de exercício em uma determinada direção do olhar, vontade para uma ótica que quer tornar impossível ver a si mesmo” (Nietzsche, 2007: 118).

As relações socioeconômicas nas cidades-estados conduzirão a um aperfeiçoamento das leis civis que regulam os contratos e definem compensações aos danos causados pela conduta inadimplente. Essas compensações se transformam em contrapartidas, porque tornam-se abstratas, em tese, e trazem consigo um conjunto de verdades morais vinculadas aos interesses do proprietário em geral. O mecanismo da contrapartida atua sobre o interesse próprio, por mais tênue que seja a relação desse interesse com o interesse geral e o vincula a penalidades pelo descumprimento da moralidade verdadeira aceita, ao tempo em que o sistema penal a vigorar tem características próximas do *lesa república* ou *lesa majestade*, como instauração de uma relação em que a lealdade se deve tanto ao contrato econômico quanto a sua expressão política, a autoridade da polis. Evidentemente tais relações recaem sobre os explorados e sobre a figura dos escravos, dos trabalhadores do campo e da cidade mais especificamente, porém, regulam também a relação de propriedade no seio da família, institucionalizando normativamente o papel doméstico submisso e servil da mulher, contestando eticamente as relações de amizade para substituí-las por relações políticas, de trabalho, de comércio, de finanças, que fundam obrigações e deveres e se tornam relações econômicas politicamente prevalentes e relevantes.

O melhor amigo do homem é a polis, a república, o benfeitor, o chefe político, o proprietário. A melhor pessoa é a pessoa que corresponda aos valores erguidos no meio social e adotados pelos poderes econômicos e políticos como seus, e sendo seus, são os valores socialmente legítimos. A pessoa social é avaliada a partir daquela referência externa a si e só como indivíduo social pode suportar a avaliação sem constrangimentos:

... um ser humano virtuoso é uma *species inferior* já porque não é uma pessoa, pois passa a ter valor só por ser adequado a um esquema do humano que foi montado de-uma-vez-por-todas. Ele não tem seu valor à parte, distinto: ele pode ser comparado, ele tem o seu igual, ele não deve ser singular (Nietzsche, 2007: 10 (85) 124).

De modo que um dos novos mecanismos de normalização das relações é a desvalorização, ou melhor, é a eleição do que seja bom e bem avaliado a partir da avaliação de quem tem

o poder de avaliar e que elabora a avaliação a partir de sua própria posição. Por ex.: a conversão das práticas de governo e da grande propriedade rural como atividades moralmente elevadas na Grécia e em Roma implica seu contrário, a conceituação do trabalho moralmente inferior, realizados pelos escravos, artesãos, pobres, mulheres e servos.

A fundamental relação de valoração moral não está no trabalho mesmo, mas em quem o pratica. Quer dizer, o trabalho não é avaliado pelo grau de complexidade técnica ou pelo tempo dispendido nele para sua realização. A definição da complexidade social do trabalho é diretamente proporcional à classe social que o realiza. Isso não quer dizer que não haja trabalhos mais e menos complexos, mas que essa avaliação social tem relação com a hierarquização social.

A hierarquização tem por função não apenas manter os de cima, mas definir a superioridade dos de cima e o mérito inexistente nos de baixo. O mérito é seu conceito justificador. A escada de subida dos de baixo para cima tem por fundamento o mérito, e supõe, de imediato, os de cima como meritórios. E, por extensão, os de baixo concordando com o mérito, o fazem aceitando que cada um está na posição que efetivamente mereceu. Tem-se que os de cima são, portanto, mercedores e vice-versa. O que temos são suas consequências e derivações necessárias para manutenção das desigualdades conquistadas em uma complexa equação que envolve a concordância moral e social do próprio inferiorizado.

Se o inferiorizado assim não se autoconsiderasse e não tivesse alguma esperança de ser beneficiado pelo mérito para subir as escadas da hierarquia, não haveria motivo para suportá-lo, senão pelo uso simples e direto da força, até que todos os inferiorizados tivessem força o suficiente para derrubar os de cima, como é o caso do escravo até sua libertação pela rebelião.

O campo das inferiorizações e desigualdades tem por necessidade para se estabelecer não apenas esse envolvimento do inferiorizado. É preciso que os inferiorizados disputem entre si um lugar de proteção junto aos de cima e um lugar na hierarquia em que sua opressão seja menos intensa e eventualmente possa exercitar-se no oprimir o outro. Essa produção da disputa e da competição aparece nas relações de hierarquias entre os artesões, nas relações de preferências entre as mulheres junto ao marido poligâmico, entre as escravas (os), as sacerdotisas e sacerdotes, entre os escravos domésticos e outras modalidades de subordinação.

Entre os Incas as formas sociais de ascensão das mulheres conduziam à competição entre elas e entre suas famílias. As mulheres,

... geralmente selecionadas entre as famílias locais de classe alta, essas virgens eram destinadas a servir ao deus Sol ou se tornavam esposas secundárias do Inca. Podiam

também ser distribuídas pelo Estado aos homens da nobreza. Eram respeitadas e influentes, por isso, muitas famílias locais consideravam uma grande honra dispor das filhas para esse serviço. A ambiguidade do concubinato fica evidente aqui quanto nos outros exemplos citados. Segundo suposição da antropóloga Sherry Ortner, a evolução da hipergamia (casamento de mulheres de classe baixa com homens da classe alta para fins de ascensão social) ou de alianças verticais é um elemento importante de controle social em sociedades estratificadas. A hipergamia depende da castidade forçada das moças de classe baixa antes do casamento. A pureza de uma filha ou irmã pode torná-la elegível a ser esposa ou concubina de um nobre ou ser selecionada para servir ao templo. Assim a pureza feminina se torna um recurso familiar, guardado com zelo pelos homens da família (Lerner, 2019: 130).

Lerner afirma que na Mesopotâmia, “a divisão entre mulheres respeitáveis” e “as mulheres indecentes” (2019: p.181) contribui para as disputas entre as mulheres facilitando o domínio e impedindo alianças contra o homem, e assim, ao diferenciar “os privilégios limitados das mulheres de classe alta em comparação à opressão sexual e econômica de mulheres de classe baixa, separando as mulheres uma das outras (...) impedindo a formação de alianças femininas interclasses, dificultou a formação da consciência feminista” (Lerner, Idem). A inimizade e as disputas minam as relações de aliança e amizade entre os iguais, mesmo entre os iguais em sofrimento e entre os iguais nas desigualdades.

De modo semelhante, mas não igual, Xenofonte (1999), pela boca de Sócrates, diz que a riqueza depende das destrezas, habilidades, perícia e conhecimento dos homens e evidente disposição ao trabalho,

Um dia notei que, realizando os mesmos trabalhos, alguns eram homens absolutamente sem recursos e outros muito ricos. Espantei-me e pensei que valia à pena pesquisar o que isso significava (...) via os que agiam ao léu sofreram perdas, e os que eram zelosos e sérios, descobri, agiam com mais rapidez, facilidade e com maior lucro. É aprendendo com esses que, segundo penso, se quisesse e a divindade não se opusesse a ti, também virias a ser um homem de negócios muito hábil (Xenofonte, 1999, Econômico, II, 16 e 17: 15).

O conceito de virtudes morais (zelosos e sérios) aliado às competências distinguiam os dois grupos de homens, os ricos e os pobres, respectivamente os que obtêm lucros e os que vivem sem recursos. A riqueza é assentada no mérito e basta aos miseráveis agirem de forma virtuosa para ter igual sorte, claro, se os deuses não se lhes opuserem. Xenofonte era ele mesmo grande proprietário de terras, cujos valores e conceitos próprios são postos em Sócrates, como informa Prado (Prado, 1999, VI).

No mesmo texto, Xenofonte (1999) procura mostrar que é a boa ou a má administração da casa que faz com que um servo não fuja e trabalhe feliz (Xenofonte, 1999, III.5: 16). Xenofonte (1999) e Aristóteles (2004) vão produzir um conjunto de afirmações morais quanto à administração da casa, do lar (Aristóteles, 2004: I.1343b7-1344a22), não apenas naturalizando as relações de desigualdades nelas contidas, como tornando-as funcionais. Porém, para se obter êxito no tipo de administração exercida pelo proprietário, deve o administrador seguir as regras da razão e da ciência específica. Querem provar, Xenofonte (1999) e Aristóteles (2004), que a administração da casa é uma ciência assim como a medicina e que os elementos que a compõem são próprios e naturais. Escreve Aristóteles (2004) sobre o homem e a mulher que compõem o lar:

São diferentes de facto de possuírem capacidades que não se aplicam à idênticas tarefas, pois algumas vezes suas funções são opostas entre si, embora venham a contribuir para um objetivo comum. Na verdade, a um sexo fê-lo mais forte e ao outro mais débil, para que o receio levasse esse a ser mais cauteloso e a coragem desse àquele força para repelir ataques; para que buscasse um o sustento fora de casa e o outro zelasse pelo que existe no interior (Aristóteles, 2004: I.1344a3).

A divisão de trabalho no domicílio surge como uma divisão de tarefas naturais (Aristóteles, 2004:I.1345a24-b3). Diante da natureza física e psicológica de cada um tem-se, ainda que possa melhorar com o conhecimento científico da função, uma disposição natural de gêneros e classes de pessoas. As funções são divididas, portanto, a partir de referências naturais, fisiológicas e psicológicas (em resumo, inferioridade física e moral). Vê-se que, ainda que haja oposições na antiguidade à escravidão e à subordinação, a desigualdade de gênero era uma realidade social herdada das comunidades patriarcais e vista como complementaridade ao poder de mando masculino. Uma função existe para complementar a outra. Dessa forma, a administração

do lar cabe em geral ao homem e é realizada e operacionalizada pela mulher com a supervisão daquele.

A administração do lar passa a ter importância política e social porque, pensa Aristóteles -e é seguido por boa parte dos moralistas- dela depende a própria sobrevivência da pólis,

A pólis resulta, por conseguinte, de um agregado constituído por casas, terras e bens, que seja autossuficiente e capaz de garantir bem-estar. Esta realidade assegura-se evidente, pois, quando as pessoas não se mostram capazes de atingir aquele objetivo, a comunidade acaba por dissolver-se. De resto, é por esse motivo que os homens vivem em sociedade; a razão pela qual cada coisa existe e foi criada representa a essência de si mesma. Por aqui se torna claro que a origem da administração da casa é anterior à administração da pólis; e o mesmo se diga de sua função, pois a casa é uma parte da pólis (Aristóteles, 2004, I. 1343a.10-15: 36).

A conduta dos indivíduos como partes da *pólis*, no caso na intimidade do lar, passa a ter a máxima importância. Um mal administrador do lar não é uma boa referência para a cidade; a ruína das famílias e dos lares é, por extensão e consequência, a ruína e destruição da própria pólis. A revolta de servos, mulheres, escravos, metecos e artesãos impactam sobre o bem-estar e a política da cidade. Não apenas a moralidade, no sentido de virtude abstrata, mas a moralidade enquanto prática mensurável, economicamente viável, e, por fim, racional, é perseguida.

Os seguidores de Sócrates citados acima se preocupam em estabelecer parâmetros de condutas na vida dos seres humanos. Parâmetros sociais verdadeiros (distinção entre verdade e falsidade, certo e errado, eficaz e improdutivo) que possam produzir critérios para avaliar as singulares condutas individuais como de pessoas úteis em sociedade. A intimidade não é mais uma questão apenas pessoal. Intimidade no sentido mais estrito, mais subjetivo é um conceito psicológico e jurídico mais ou menos novo. Intimidade aqui se refere às coisas da família, da casa, da gerência do trabalho, entre outras coisas não afetadas diretamente à decisão da comunidade.

Como cada um age em casa com a mulher, como a mulher age com o marido e outros homens e os filhos com os dois; como o homem administra a casa e seus escravos, as relações, e particularmente as relações de amizade, são de interesse da cidade-estado. Afinal o bem comum implica o bem-estar de todos, mas esse bem-estar de todos precisa ter critérios objetivos de aferimento.

Poderíamos aqui tomar como próprias as palavras de Dias na introdução do livro “Obras Morais” de Plutarco:

A finalidade da sua escrita é eminentemente prática [eu diria prática e política] e dirigida ao indivíduo. Visa agir sobre a conduta (*he diaita*) dos indivíduos enquanto parte de um todo social, com a finalidade de lhe proporcionar a felicidade que decorre de um carácter treinado na virtude, consciente de sua natureza, em qualidades e defeitos, e capaz de exercer um discernimento claro quanto a situações ou indivíduos terceiros. Embora Plutarco refira o bem comum e a intervenção benéfica do homem virtuoso na sociedade que o rodeia, e particularmente nos amigos e nas relações sociais que o envolvem, pensamos que estes bens, objetivamente considerados, são externalidades que resultam de um prévio aperfeiçoamento do indivíduo. Este torna-se útil para o grupo porque reuniu as características que o tornam um sábio, capaz de examinar (*exetazein*) a sua vida, de discernir e avaliar o que envolve e quem o envolve, de garantir a felicidade que resulta de um processo de conhecimento (Dias in Plutarco, 2010: 46).

As preocupações filosóficas e sociológicas com o discernimento e a racionalidade têm relações diretamente proporcionais com as desigualdades sociais e o poder na e da cidade-estado. Quanto mais desigualdades maior a necessidade de justificá-las e de regrá-las, torná-las aceitáveis. Os que possuem a competência, a moralidade; os que se relacionam com “boas” pessoas; os que administram bem os escravos, os servos, a casa e os bens, a família, estão preparados como homens públicos e são, como cidadãos, virtuosos. E claro, com isso se enriquecem, porque essa a razão do enriquecimento. Os ricos são os virtuosos porque a riqueza não é apenas material, ela está associada à recompensa de se ter virtude, capacidade de discernimento, competência, destreza, habilidade nos negócios e na política, como pode se ver em Xenofonte (1999).

A constituição da cidade-estado deve levar em conta em primeiro lugar a virtude e tais virtudes devem balizar as leis para que se retro fortaleçam através do comportamento individual dentro da coletividade como bem-estar e como bem comum na e da cidade. A ação da pessoa deve ser regada pelas leis, ou melhor, conduzida através de seu cumprimento a um padrão social capaz de fortalecer e reproduzir os valores racionais da cidadania. É nesse sentido que, citando Platão, Plutarco diz-nos:

Platão afirma, meu caro Antíoco Filopapo, que todos dão assentimento ao homem que confessa um amor desmesurado por si mesmo, mas isso cria o maior de todos os males, em conjunto com outros, que é o fato de não ser possível a tal homem ser juiz honesto e imparcial de si próprio. Pois o amor fica cego à vista do amado. Salvo aquele que, pela aprendizagem, se tenha acostumado a dar valor e a seguir mais as coisas belas do que as familiares e as privadas (Plutarco, 2010: 1.48.F., 75)⁵⁸.

Plutarco (2010), em consonância com o Livro "As Leis", de Platão (s/d), refere que o critério de justiça deve ser encontrado racionalmente, portanto, fora do interesse pessoal. Nas leis é que as "coisas belas" se tornam racionalmente exteriores à família e às relações privadas. Definidos qual o bem e qual o mal, o primeiro será condecorado e o segundo punido. Como prenúncio do racionalismo kantiano, as paixões e os instintos fazem parte daquilo que distinguem o homem inferior do homem superior e por esse motivo o homem seria inimigo de si mesmo. Quer dizer, a parte racional é contraposta à parte irracional dentro do próprio homem. Essa guerra só pode ser vencida derrotando o que há de inferior em cada homem pela vigilância da lei da cidade e da realização das virtudes em cada particular, e em grupos:

E com respeito às relações de casamento dos cidadãos e subsequente nascimento e educação das crianças, meninos ou meninas, tanto durante a juventude quanto na vida madura e até a velhice, o legislador deverá supervisionar os cidadãos, dispensando devidamente honra e desonra ; e com respeito a todas as formas de relacionamento dos cidadãos, será imperioso que o legislador observe e acompanhe suas dores, prazeres, desejos e todas as paixões intensas, distribuindo aprovação e reprovação de modo correto mediante as próprias leis. Ademais, no que concerne ao ódio e ao medo, e a todas as perturbações que afetam as almas devido à desventura e a todas as formas de evitá-las na ventura, e a todas as vicissitudes que atingem os homens através das enfermidades, guerras, penúria ou seus opostos -em relação a tudo isto o legislador deverá orientar e definir quanto ao que é correto e o que é incorreto em cada caso. É necessário, a seguir, que o

58 A passagem de Platão que ele refere é: " Trata-se do mal que indicamos ao dizer que todo ser humano é, por natureza, um amante de si mesmo, e que é correto que assim seja, Mas a verdade é que a causa de todas as faltas em todas as circunstâncias está no excessivo amor que a pessoa dedica a si mesmo, pois aquele que ama é cego em sua visão do objeto amado, de sorte que se revela um mau juiz das coisas justas, boas e belas ao julgar que deve sempre preferir o que lhe é próprio ao verdadeiro; não é nem a nós mesmos e nem aos nossos próprios bens que devemos nos devotar se pretendemos ser grandes, mas sim ao que é justo, independentemente da ação justa ser nossa ou dos outros (Platão, Leis, V.731.d-e).

legislador mantenha uma vigilância sobre os métodos que os cidadãos empregam para o ganho e o gasto do dinheiro, e supervisione as associações que eles formam entre si e a dissolução destas, se são voluntárias ou compulsórias; ele deverá observar a maneira pela qual os cidadãos conduzem cada uma dessas mútuas transações, verificando onde a justiça está presente e onde está ausente. Aos que respeitam as leis ele deverá proporcionar honras conforme as leis, mas aos que as desrespeitam deverá impor penalidades devidamente estabelecidas (Platão, *As leis*, I: 77).

Se Platão (s/d), em “*As leis*”, pensa em uma sociedade ideal e ao conceber uma república utópica pode apontar a igualdade entre homens e mulheres no trato com a guerra ou entre meninos e meninas em um igual sistema educacional, mantém a manifesta tendência das cidades antigas de as leis adentrarem ou romperem com a separação entre a vida privada e os interesses da cidade, isto é, não haver diferença fundamental entre os interesses da vida particular e a vida do Estado, pois se todas as vidas particulares se arruinam, a cidade se arruína por derivação. É essa tendência que vimos expressas por Aristóteles (1985 e 2004), Xenofonte (1999), Plutarco (2010), Cícero (s/d). De fato, pensam que não se deveria incumbir responsabilidade pública a quem arruína a própria família.

Dois níveis de interesses do poder político são expressos nesses dispositivos ideológicos: o primeiro é quanto a arrecadação de tributos para sustentar o Estado, dependentes da ação fiscal e administrativa junto às famílias e à produção e, portanto, demarcando o interesse da cidade no êxito e na não insolvência familiar, da produção e do gerenciamento da propriedade da terra; o segundo, implica a dimensão política focada na unidade sociopolítica da cidade, a contenção dos distúrbios, das traições e das revoltas ou revoluções populares, que trataremos a seguir. Com o primeiro nível de interesse ergue-se um conjunto de moralidades, virtudes socialmente necessárias para a definição das condutas aceitas e normalização das diferenças sociais através da divisão social de trabalho e condutas que devem atravessar os que compõem a cidade. Como consequência, constrói-se um conjunto de instituições, de burocracias vigilantes e de leis que têm por função tanto organizar os tributos, quanto punir os que não se conduzem conforme a lei moral, civil e penal, ou seja, os que faltam tanto com a virtude quanto com o pagamento das obrigações tributárias, tanto com as obrigações civis quanto com as proibições penais.

Muitas cidades definem a punição pelo endividamento sem quitação (inclusive a escravidão por dívidas). O endividamento torna-se uma forma cruel de concentração da distribuição da terra e da produção na direção dos mais ricos, e a outra, a sucessão, implica continuidade da

produção com a morte do proprietário. Punir o furto, a fraude, o roubo, o abandono da terra definem também outra dimensão das leis vinculadas à propriedade. A dimensão cívico-militar visa tanto a obediência política às leis da cidade quanto a manutenção da hierarquia militar, a lealdade para com os poderes deliberativos, a defesa da cidade contra seus inimigos e, inclui, portanto, o crime de traição.

Carrasco (2000) descreve ocorrência semelhante no México antigo, quer dizer, a relação próxima entre o poder da cidade, a vida social e pessoal, a propriedade e a produção, nas cidades antigas mexicanas, nas quais a organização mais se assemelha às formas orientais do que das ocidentais,

La descripción de los palacios de Monteuczoma señala algunos rasgos importantes de la organización económica. Em el palacio del rey se congregaba la totalidad del estrato dominante em su aspecto de funcionarios públicos; también trabajaban allí los artesanos de obra fina y las mulleres del rey, y todos ellos recibían sus mantenimientos. Em los almacenes reales se acumulaban los tributos de todas las provincias, y con ellos se atendía a las necesidades de todos los funcionarios y trabajadores de palacio. La economía doméstica del palacio abarcaba em cierta medida la economía del reino entero. El organizar la hacienda pública em base a la economía doméstica del soberano es típico de las sociedades estratificadas arcaicas, como los es también el predominio de transacciones económicas em trabajo y especie, dada a la falta de uso general del dinero. Em términos generales se puede decir que la economía del México antiguo era una economía política em el sentido literal de la palabra; el cuerpo político organizaba directamente los rasgos fundamentales de la economía. El gobierno controlaba los recursos fundamentales, la tierra y el trabajo, reglamentaba, e incluso participaba de modo inmediato em el proceso productivo, y decidía las líneas generales de la distribución de la riqueza. Se ha dito ya que cada uno de los rangos sociales tenía sus atribuciones económicas: derechos a ciertos tipos de tierra o a sus productos, o bien, derechos a recibir prestaciones de cierta gente; y todos, de manera diferente según su estado, tenían obligación de dar bienes y servicios al organismo político (Carrasco, 2000: 93).

São, entretanto, no segundo nível de interesse, que as técnicas políticas de organização e manutenção das cidades-estados gregas, depois as romanas, mais desenvolvem fórmulas, técnicas, teorias e dispositivos morais (virtude, ética, entre outros) e superestruturais (unificação

linguística, direito, moral, social etc.) para administrar mais a miúde a vida dos cidadãos -guardadas as diferenças de tempo existente sobre outras cidades-estados, mormente latino-americanas. Antes disso, o Código de Hamurábi, na Mesopotâmia, começara a intervir em detalhes da vida das pessoas, suas relações e comportamentos,

O poder do chefe patriarcal da família sobre a esposa na época de Hamurábi ainda era um tanto restrito por obrigações de parentesco para com o homem chefe da família da esposa. Já na época das leis Médio-Assírias, ele é restrito sobretudo pelo poder do Estado. Os pais, com o poder de tratar a virgindade das filhas como um recurso da família, representam um poder tão absoluto quanto o rei. Crianças criadas e socializadas dentro dessa autoridade crescerão e se tornarão o tipo de cidadão necessário em um reinado absolutista” (Lerner, 2019: 182).

Essas semelhanças de evolução entre vários povos em regiões diferentes do planeta podem encontrar explicações nas migrações dos *homines sapiente*, cuja análise nos desviaria muito do objeto de nossa pesquisa.

O conceito de cidadão deve substituir ou tornar-se sinônimo do conceito de “homem livre” e, a rigor, do próprio conceito de homem, na medida em que sua consequência é distinguir os cidadãos da ideia de homem em estado de natureza, tal que a conclusão dessa separação, - não somente dentre seres humanos, também destes com os animais-, será elaborada mais especificamente pelo iluminismo com a teoria do Estado civil.

Os organismos políticos-administrativos com poder centralizado, mesmo na democracia, como os tribunais, os conselhos, as assembleias, seguem a “lei básica: só indivíduos é que se sentem responsáveis. As assembleias e congregações foram inventadas para fazer coisas para os quais o indivíduo não tem coragem” (Nietzsche, 2007: p. 133) e para despersonalizar a obediência ao governo político.

Esparta é um exemplo de como o conceito de governo bélico intervém na família, obrigando as crianças e jovens a se dedicarem, logo cedo, a exercícios militares, como também nas tecnologias guerreiras e invenções de armas, estratégias, técnicas de combates e maquinários para guerra (Casillas e Borrallo, 1997), entre outras ocorrências militares. Ao contrário de outras cidades gregas, “a mulher espartana desfrutava de uma relativa liberdade e autonomia que lhe permitia ocupar-se tanto de atividades mecânicas e comerciais, como literárias” (Casillas e Borrallo, 1997: p.74), inclusive as militares.

Atenas, como afirma Tucídides (2001.I.15: 11) possuía uma força naval grandiosa, (conta-nos que Atenas teria uma poderosa frota com cerca de trezentas trirremes). A tendência ateniense ao império ou à expansão dos seus domínios comerciais, sobretudo, implicou ou impactou os interesses dos poderes da cidade conduzindo-a para uma rigorosa e mais acurada vigilância sobre a vida cotidiana e o comportamento dos cidadãos (e não cidadãos) dentro e fora de seu território, visto que produziu guerras de domínio de outros povos por todo mar Egeu, nas quais os derrotados eram obrigados a comprar mercadorias, a pagar quantia em dinheiro e a se reportarem ao domínio político e jurídico ateniense. Uma das expressões desse domínio é a aliança com Esparta contra a Pérsia, seguida da Guerra de Peloponeso, narrada por Tucídides.

Do ponto de vista político, o fundamento básico do governo político das cidades antigas, e por extensão da democracia, nomeadamente as gregas, é o que Raaflaub, Ober & Wallace (2007) chamaram de “forte senso comunitário”. Para conseguir coesão foi necessário produzir a identidade de fora para dentro do indivíduo (à inversa semelhança identitária afetiva das comunidades primitivas).

A fim de manter a unidade social em face das desigualdades estruturais, não bastavam ter-se estruturas de controle e organização, se tais estruturas não fossem atravessadas por outros meios e conceitos que substituíssem e se compusessem como poder normativo à religião e ao parentesco. O poder político depende da aceitabilidade e das obediências construídas através do “forte senso comunitário”, que não pode ser edificado apenas pela força ou pelas relações de parentesco patriarcais no interior das relações domésticas, ou por relações de proximidades em comunidades mais ou menos pequenas, tribos, povoados, entre outras formas de sociabilidades. Nas cidades maiores esses poderes domésticos e tribais se pulverizam com a prevalência de relações sociais e econômicas proprietárias. No entanto, a definição proposta como constitutiva da democracia na antiga Grécia é que a

Democracy is constituted through institutions, practices, mentalities, and eventually, ideologies. In Greece, these different components of democracy reached their fullest development in the fifth and fourth centuries. If democracy means that all citizens, the entire demos, determine policies and exercise control through assembly, council, and court and that political leaders, attempting to shade public opinion, are subordinate to the demos, the first democracy that we can identify with certainty was that of Athens

from the 460s, emerging as a result of historically specific and even contingent factors. (Raaflaub, Ober & Wallace, 2007: 22)⁵⁹,

A fórmula apresentada por Raaflaub, Ober & Wallace (2007) é relativa mais ao poder instituído nas cidades-estados do que à democracia em si mesma. Ao poder político aristocrático, monárquico, tirânico ou democrático segue-se organismos formalmente instituídos. Às instituições devem ser seguidas por mentalidades determinadas que se erguem enquanto modelo conceitual de mundo (ou ideologia). Essas mentalidades e o modo de ver o mundo e o viver a vida reproduzem as formas das relações sociais, e estas nem sempre sustentam sua organização política no modelo democrático. As formas de poder são definidas pelas lutas intestinas e as correlações de forças entre as classes e grupos antagônicos com interesses sociais econômicos diversos nas cidades.

A democracia está menos relacionada às instituições administrativas do Estado e mais às formas de decisões deliberativas que legitimam o poder, segundo as correlações de forças nas lutas locais específicas. Todos os Estados, independente das formas de governo, possuem e constroem instituições de controle e execução. A *demokratia*, como diz Hansen, é uma invenção das oligarquias, das aristocracias para evitar a revolução dos pobres camponeses aliados a escravos e mulheres (Hansen: 2006: p.145) e, no caso de Atenas, a *demokratia* é menos democrática do que a moderna, porque restringe a participação aos considerados cidadãos, homens livres, excluindo mulheres, metecos e escravos, enquanto a democracia atual exclui menores e loucos. Concomitantemente, "a *demokratia* é mais democrática porque é democracia direta, enquanto modernamente é indireta, representativa" (Hansen, 1989: p.04).

As mentalidades ou as formas de construção social das mentalidades estão limitadas às condições reais de existências. Com o Estado ou as cidades-estados essas formas de mentalidades derivadas do poder econômico ou de relações de parentescos e religiosidades sofreriam decisivas interdições: diretamente, através das leis da cidade-estado; indiretamente, através da normalização social de condutas pela sociedade.

59 Tradução: A democracia é constituída por meio de instituições, práticas, mentalidades e, eventualmente, ideologias. Na Grécia, esses diferentes componentes da democracia atingiram seu desenvolvimento máximo nos séculos V e IV. Se democracia significa que todos os cidadãos, todo o demos, determinam políticas e exercem controle por meio de assembleia, conselho e tribunal e que os líderes políticos, tentando obscurer a opinião pública, estão subordinados ao demos, a primeira democracia que podemos identificar, com certeza, foi o de Atenas da década de 460, surgindo como resultado de fatores historicamente específicos e até contingentes (Raaflaub, Ober & Wallace, 2007: 22).

Hansen ao estudar as liberdades (*eleutheria*) e as igualdades (*isonomia*) (1989: 3) nas cidades-estados da antiguidade e ao compará-las à democracia moderna cita Tucídides, ao contestar a percepção de uma separação semelhante à moderna entre vida privada e vida pública (ou esfera pública e esfera privada), liberdade pessoal e social. A liberdade pessoal, a qual o discurso no enterro de Péricles se refere, seria a liberdade de autogoverno e não liberdade individual *stricto sensu*,

... so might a headmaster say of the boys in his school that live and act according to good principles not because they are forced to do so, but because they are inspired by loyalty to the school, by "team spirit", by a sense of solidarity a common purpose, whereas at other schools these results have to be achieved by fear of punishment and stern measures. But in neither case is it contemplated that a man might, without losing face, or incurring contempt, or a diminution of his human essence, withdraw from public life altogether, and pursue private ends, live in a room of his own, in the company of personal friends, as Epicurus later advocated, and perhaps the Cynic and Cyrenaic disciples of Socrates had preached before him. As for Otanes, he wished neither to rule nor to be ruled - the exact opposite of Aristotle's notion of true civic liberty. Perhaps this attitude did begin to occur in the ideas of unpolitical thinkers in Herodotus's day: of Antiphon the sophist, for example, and possibly in some moods of Socrates himself. But it remains isolated and, until Epicurus, undeveloped. In other words, it seems to me that the issue of individual freedom, of frontier beyond which public authority, whether lay or ecclesiastical, should not normally be allowed to step, had not clearly emerged at this stage, the central value attached to it may be the late product of capitalist civilization, an element in a network of values that includes such notions as personal rights, civil liberties, the sanctity of the individual personality, the importance of privacy, personal relations, and the like (Hansen, 1989: 10)⁶⁰.

60 Tradução: assim poderia um diretor dizer dos meninos em sua escola que vivem e agem de acordo com bons princípios não porque sejam forçados a isso, mas porque são inspirados pela lealdade à escola, pelo "espírito de equipe", por um senso de solidariedade um propósito comum; ao passo que em outras escolas esses resultados devem ser alcançados pelo medo de punições e medidas severas. Mas em nenhum dos casos está contemplado que um homem possa, sem perder prestígio, ou incorrer em desprezo ou diminuição de sua essência humana, retirar-se completamente da vida pública e perseguir fins privados, viver em um quarto próprio, na companhia de amigos pessoais, como Epicuro mais tarde defendeu, e talvez os discípulos de Sócrates, cínicos e cirenaicos, tenham pregado antes dele. Quanto a Otanes, ele não deseja nem governar nem ser governado - o exato oposto da noção de Aristóteles de verdadeira liberdade cívica. Talvez essa atitude tenha começado a ocorrer nas ideias de pensadores apolíticos da época de Heródoto: de Antifonte, o sofista, por exemplo, e possivelmente em alguns estados de espírito do próprio Sócrates. Mas permanece isolado e, até Epicuro, pouco desenvolvido. Em outras palavras, parece-me que a questão da liberdade individual, da fronteira além da qual a autoridade pública, seja laica ou eclesiástica, normalmente não deveria ser autorizada a pisar, não havia emergido claramente nesta fase, o valor central a ela atribuído pode o último produto da civilização capitalista, um elemento em uma

A liberdade individual nos moldes atuais teria salvado Sócrates pelas palavras ditas, mas possivelmente teria condenado o isolamento militante de Epicuro, da mesma forma que se condenou Henry Thoreau por recusar-se a pagar impostos que seriam utilizados na manutenção da escravidão e na guerra dos EUA contra o México, entre 1846-48.

Nessa passagem abaixo transcrita, também referida em parte por Hansen (idem, p.4), ao contrário de demonstrar uma relação de diferenciação entre a vida pessoal e a liberdade pessoal na Atenas antiga, Péricles, quando define a democracia grega, produz condicionantes à vida privada e à vida pessoal, tidas como interconectadas apesar de vistas como esferas distintas da vida comunitária. São essas as palavras de Péricles narradas por Tucídides (2001):

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível e a todos (Tucídides, 2001.II.37: 109).

Se atentarmos às semelhanças que conectam Tucídides, Aristóteles e Xenofonte encontraremos duas questões fundamentais, relativamente a mentalidade que opera na *demokratia*

rede de valores que inclui noções como direitos pessoais, liberdades civis, a santidade da personalidade individual, a importância da privacidade, relações pessoais e assim por diante (Hansen, 1989: 10).

ateniense (Hansen, 1989). A primeira diz respeito à igualdade formal, quer dizer, diante das leis. Igualdade que não considera os que não são cidadãos, os desiguais, mas, ainda assim, afirma a isonomia como um discurso-ato factual existente na *demokratia*, que Hansen considera aristocrática, em razão da exclusão dos desiguais e da concentração do poder político nas mãos da parte da classe proprietária mais ricas (Hansen, 2006: 145). A segunda é a contradição entre não reprovar a vida privada ao mesmo tempo em que a vida privada é comparada a certos parâmetros que definem o “mérito” e a reprovação, não pelas leis, mas pela “sociedade”, isto é, pela coação social que aciona a “punição” por “desonra”. Ao mesmo tempo em que recusam os atenienses a ilegalidade e se submetem ao poder formal e legal instituído, submetem-se ao poder informal da sociedade instituída junto com o poder da cidade, no caso, a mentalidade social que pune um dado comportamento pessoal com a desonra ou o demérito.

Há, portanto, dois níveis de poder, ou melhor dizendo, quando é instituído o poder na cidade, também é instituído o poder na e da própria sociedade civil. No mesmo ato que se decreta o Estado civil, se institui a Sociedade civil. Antes disso, fora do Estado civil, e eu diria antes do patriarcado proprietário, estariam os humanos em horizontalidade no estado de natureza (Hobbes, 1983).

Palante havia feito análise semelhante sobre a conexão intrínseca entre Estado civil e sociedade civil, a partir de leituras de Stirner (2009) e Proudhon (2003), ao escrever que

... entre a restrição do estado e a da opinião e dos costumes há apenas uma diferença de grau. No fundo, eles têm o mesmo objetivo: a manutenção de um certo conformismo moral útil ao grupo, e os mesmos procedimentos: o vexame e eliminação dos independentes e recalcitrantes. A única diferença é que as sanções difusas (opiniões e costumes) são mais hipócritas que as outras. Proudhon estava certo ao dizer que o Estado nada mais é que um espelho da sociedade. É apenas tirânico porque a sociedade é tirânica. O governo, seguindo uma observação de Tolstói, é uma reunião de homens que exploram os outros e que favorecem os ímpios e os trapaceiros. Se esta é a prática do governo, é também a da sociedade. Há uma conformidade entre os dois termos: estado e sociedade. Um é igual ao outro. O espírito gregário, ou o espírito da sociedade, não é menos opressor para o indivíduo do que o espírito estatista ou sacerdotal, que só se mantém graças a ele e por meio dele (Palante, 1909: s/p).

Visto que a sociedade ou *κοινωνία* e o Estado civil ou *Πόλις* (Pólis=cidades) são complementares, como diz Aristóteles (2004:II.1343a10-b6) e as pólis são constituídas das pessoas, das casas, das famílias etc. (no caso, para Aristóteles, mais do que complementares, são, de fato, mutuamente dependentes), pressupõe-se a existência desse poder coativo ligado à comunidade (sociedade) antes do poder formal ser nela instituído (a cidade).

A ligação entre as pessoas no mundo comunitário primitivo era regida pelas relações de parentescos e pela religiosidade. Lembremos que entre os Arapesh, os trobriandeses, os mexicas, entre outros, ao se cometer um comportamento defeso pelas deidades era preciso a elas fazer sacrifícios, recompensá-las, homenageá-las com oferendas para receber o perdão, caso contrário, havia uma promessa de vida dura, desastres, mortes. A recusa dos Arapesh em punir aos homens é um dos exemplos do caráter patriarcal seletivo e eletivo tanto do delito quanto da punição (Mead, 1973), ainda que religioso.

A cidade passa a ser aquela com a qual se deve ter uma relação de reverência, de prestar homenagem, em lugar dos espíritos e deidades. As deidades, os espíritos, ao protegerem a cidade, passam a ser protegidos pela própria cidade reificada. Recorde-se que uma das acusações (a de impiedade) que levou Sócrates à morte foi a de “não reconhecer os deuses que a cidade reconhece” (Xenofonte, 2008: I.1.10, p. 104). Antes de Sócrates haviam passado pelos tribunais: Anaxágoras, Protágoras, Diágoras, Aspásia e Eurípedes, acusado(a)s também de impiedade (Pineiro, in Xenofonte, 2009: 19). E é exatamente a citação de Anaxágoras um dos argumentos da defesa de Sócrates (Platão, s/db, Apologia de Sócrates, I. XLVI e Hansen, 2016) que afirma o conhecimento da natureza sem que tenha tal conhecimento relação e nem reprovação dos deuses. O que estava em jogo nos julgamentos era a moralidade social da obediência aos poderes da cidade.

A sociedade organizada na cidade é a detentora do poder difuso das punições e castigos vexatórios baseados na moralidade. Moralidade e revelação oracular se unem de forma tão intrínseca com o sistema de poder da cidade que se editam leis morais e os tribunais punem os culpados de atentarem contra as leis morais ou contra os deuses admitidos na cidade. O convencimento à subserviência ao poder dominante se dá pela força física e mítica e pelas normalizações combinadas entre poder secular, divino e tradição.

A sociedade precisa editar parâmetros de participação do cidadão no poder direta ou indiretamente para impor-se legitimamente, já que não possui a legitimidade da comunidade primitiva, baseada nas relações parentais e de proximidade.

Os parâmetros sociais não podem efetivar-se sem dois tipos de forças que impeçam as pessoas de desobedecer a norma editada: a coação social e a força judicial-militar. A coação comunitária aponta a desqualificação dessas pessoas natural, social e filosoficamente, e, portanto, convence as outras pessoas, cidadãos de seus privilégios diante daquelas; e a força militar garante a efetividade da coação imposta. As formas estruturais estabelecem as regras do jogo, cuja aceitabilidade está intrínseca e é inquestionável, por todos, ou seja, por quem delas participa ou não.

Para um governo qualquer e para o poder da cidade em particular não teria sentido algum a existência de uma lei se todos não se lhes submetessem. Também os tribunais não teriam sentido algum se houvesse a possibilidade de lhes resistir, de não lhes reconhecer ou não lhes fazer cumprir as pronúncias e os julgamentos. Portanto, “el poder es más que coacción, pero el poder del estado es único, invalida todos los demás <<poderes>> dentro de la sociedad gracias al reconocido derecho que posee de ejercer la fuerza, incluso de matar, cuando sus representantes juzgan tal acción necesaria (y también legítima, cuando prevalece la fuerza de la ley)” (Finley, 1986: 21), e mesmo quando o poder é obtido pela força deve conquistar as mentalidades para apoiá-lo e os corpos para defendê-lo.

A permanência por vasto período de tempo de Atenas, Esparta, Roma, e outras cidades-estados, como as mesoamericanas ou incas, mesopotâmias, africanas ou chinesas, não se explica por um motivo apenas. A razão pelas quais os povos resolveram obedecer a seus soberanos, suas autoridades políticas não são totalmente explicáveis. Pode-se verificar, através de estudos e pesquisas, os dispositivos e mecanismos de poder, os fatores que possivelmente atuaram para assegurar a obediência, mas estamos longe de explicar, de forma absoluta, o porquê de antes de os dispositivos e mecanismos serem criados se os aceitou, senão pela força ativa; ou o porquê se os reproduziu antes de se os estabelecer como poder permanente propriamente dito. Apesar disso é possível elencar fatores relacionados às condições "reais" de existência e os fatores de produção relacionados à satisfação das necessidades como aspectos sociais que devam ser considerados.

As razões pelas quais se aceitou a propriedade em si é uma questão aberta, ainda que a propriedade não fosse um grande problema inicial, na medida em que devia haver grande abundância de terras e nesse período o crescimento populacional não era realmente um problema. Me parece, entretanto, que haja indícios o bastante para ter-se como hipótese o uso da força como motor de todas essas subserviências, particularmente a feminina, a primeira e mais importante desigualdade entre os iguais, porque definidora das demais. Finley afirma que

Ni la acción policial contra sinvergüenzas individuales ni las medidas de crisis contra la <<subversión>> en gran escala nos dicen cómo una ciudad-estado griega o Roma fueron capaces de hacer cumplir las decisiones gubernamentales, a través de toda la gama que va desde la política exterior hasta los impuestos y la guerra civil, cuando es evidente que carecían de los medios con los que en el vigoroso lenguaje de Lasky, <<obligar a los oponentes del gobierno a doblegar su voluntad, a empujarlos a la sumisión, y estamos considerando estados que fueron estables políticamente durante siglos (...) Hubo muchos cambios políticos dentro de nuestros límites temporales, muchos conflictos políticos agudos, muchos ciudadanos insatisfechos y malhumorados, pero los estados se mantuvieron políticamente estables. Para Atenas basta recordar el rápido restablecimiento del sistema después de la derrota contundente de la guerra de Peloponeso y de los breves golpes oligárquicos que la guerra suscitó (Finley, 1986: 39).

A falta de meios para a garantia da subserviência na antiguidade não implica pensar os meios antigos a partir dos meios presentes nos Estados atuais, sob as condições atuais. Se faltaram às cidades antigas os meios atuais coercitivos como uma polícia, uma burocracia estatal judicial ou de fazenda pública, o meio mais efetivo e que ainda é utilizado, no limite, pelos políticos e estados modernos é, exatamente, o “forte sentimento comunitário” -transformado em patriotismo-, que é referido por Raaflaub, Ober & Wallace (2007) como fundamento da obediência. Aristóteles ao se referir à cidade diz que “um homem que por natureza, e não por acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível” (Aristóteles, 1985, I.1.1253a).

Esses sentimentos de pertencimento são herdados das comunidades primitivas, que por milhares de anos mantiveram laços de contiguidade. Por exemplo, “los aldeanos javaneses han sabido siempre que están conectados con personas que jamás han visto, pero esos lazos fueron imaginados alguna vez de manera particularísima, como redes infinitamente extensas de parentesco y clientela” (Anderson, 1993: 24). Tal pertencimento refere-se a uma origem comum e percebida como vivida no mesmo lugar desde tempos imemoriais e, no caso dos helenos, isso era deveras importante para

... designar os Atenienses enquanto povo que «habitara desde tempos imemoriais o mesmo lugar». O conceito sofreu uma expansão que daria ao mito da autoctonia um

sentido mais idealizado e propagandístico, traduzindo-se na acepção altamente metafórica de um povo que «brotara do próprio solo pátrio». Para essa evolução, contribuiu também a tradição que, já em Homero (II. 2.546-548), fazia dos Atenienses um povo descendente de Erecteu - figura que, tal como Erectônio, contribui para uma forte ligação à ideia de «nascer do solo» (Leão, 2010: 454).

Os povos mesmo submetidos ao crescimento populacional mantiveram ou produziram discursos de pertencimentos, ainda que mitológicos, a fim de manter ou construir o sentimento patriótico vastamente explorado por aqueles que querem estabelecer laços afetivos e afinidades comuns não eletivas (os nacionalistas, por exemplo), a partir da criação da tradição imaginada (Anderson, 1993) e da consideração dos hábitos consolidados, supostamente surgidos naturalmente transformados em simbologia identitária. Atenienses e romanos utilizaram-se recorrentemente desses artifícios identitários,

... a lo largo de los conflictos de finales del siglo v em Atenas, tanto los oligarcas como los demócratas pretendían que iban a restablecer la constitución ancestral; cuatrocientos años más tarde [em Roma], Augusto afirmó escuetamente que en 28-27 a.C. <<transferí la res publica de mi poder (*potestas*) al dominio (*arbitrium*) del Senado y pueblo romano>>. {Res gestae, 34,1} (Finley, 1986: 41).

A própria força é erguida e exercida a partir da criação dessa componente identitária e, normalmente, o motivo para seu uso e manejo está na garantia existencial dessa mesma componente. O domínio impõe a tradição que impõe a força que mantém a tradição que repõe o domínio. Domínio, força e tradição estão circular e mutuamente vinculados. Nenhuma tradição pode impor-se sem que o domínio se transforme em força aplicada contra os renitentes, seja a força física, seja a força social da coação estabelecida pelo domínio moral.

Segundo Maquiavel, as cidades se organizaram pelo medo. Teria sido a própria ideia de inimigo que fez nascer as cidades:

Os habitantes, disseminados por muitas vilas de limitada população, têm dificuldade de viver em segurança, já que nenhuma dessas vilas, pela sua localização e reduzido tamanho, pode resistir com as próprias forças à agressão de eventuais atacantes. À proximidade do inimigo não há tempo para a defesa comum, sendo necessário ceder-lhe a maior

parte das instalações, que são logo capturadas. Para prevenir este perigo, os habitantes, espontaneamente ou movidos pela tribo de maior autoridade, decidem habitar em conjunto um local de sua escolha que ofereça maior comodidade e cuja defesa seja mais fácil (Maquiavel, 1994: 19).

A justificativa da força é sempre contra algo alienígena, perigoso à integridade da comunidade ou grupo. O estrangeiro é, em geral, esse inimigo. O externo atua para a destruição dos valores intrínsecos imaginados pelas relações dominantes como fundamentais para a sobrevivência da comunidade, logo, das pessoas. Nesse sentido, o *xenos* (estranho) se diferencia do *barbaro* (bárbaro).

O *xenos* pode conhecer mecanismos de integração parcial noutras comunidades gregas, fora da sua pólis de origem, através do estatuto da *metoikia*. Como *meteco*, tem, em Atenas, possibilidade de participar em alguns festivais; tem a possibilidade, aliás benquista, de se submeter ao mesmo regime de tributação fiscal dos cidadãos da cidade para onde se desloca e onde pretende a sua integração. Ao assumir, sendo *meteco*, esse ónus da cidadania, viabiliza uma progressiva integração que pode, eventualmente, culminar na aquisição do estatuto pleno de cidadão (Fialho: 2010: 117).

O sentimento de pertencimento precisa expressar-se como fundamento para as pessoas singulares e suas relações e, ao mesmo tempo, como um mecanismo de restrição de condutas antissociais, anticomunitárias, isto é, condutas que ofendam aos valores definidos como semeadores do sentimento de pertencimento, quando o opositor comunitário é visto como traidor, como um “estrangeiro”. Daí que os mecanismos de coação se dirijam também ao próprio grego, “a identidade helênica conhece tensões, físuras e oposições de alteridades internas no seu seio — o Outro pode, também, ser o grego, como rival, inimigo, invasor, infractor de códigos de comportamento” (Fialho, 2010: 114).

Ao funcionar como uma espécie de cimento que liga todos os singulares a uma identidade difusa e particular diante de um inimigo desconhecido tão real quanto imaginado, o sentimento de pertencimento se edifica como força normativa e integradora da vida social.

Alguns outros dispositivos e mecanismos são considerados na produção do sistema identitário para efetivar as subserviências do cidadão e da pessoa: a religião, a língua, o território, a segurança comum, os modos comuns de produção das satisfações das necessidades, as

relações de parentescos, casamentos e reprodutividades sexuais, as autoridades e desigualdades, as mútuas dependências; todos esses conceitos contribuía para produzir a sensação de pertencimento, contrapostos a outras comunidades e sociedades. As diferenças de tratamento das mulheres entre os mesopotâmios, espartanos e os romanos, os tipos de armas, treinamento e formação de soldados e exércitos, o culto de deidades diferentes entre Esparta e Atenas, vestimenta, comida, modos de trocas, vida e produção entre arapesh, trobriandeses e astecas, chineses e sumérios; os fenótipos diversos espalhados entre as comunidades; todos são marcadores internos e externos, inclusive para realizar outra identificação necessária: a do inimigo. O inimigo se organiza na realidade, nas lutas entre proprietários e povos pela expansão territorial e pela hegemonia dos interesses proprietários que se tornam interesses da própria comunidade à qual se identificam.

Aqui precisamos fazer anotação sobre o posicionamento de Hansen, porque tem uma visão um pouco diversa da nossa quanto à noção de igualdade entre os gregos. Para ele, os inimigos eram vistos pelos gregos como iguais,

Os gregos não conseguiam ver-se - nem como um todo, nem mesmo dentro das suas cidades-estados - como um “mundo para si próprios”, nem sentiam qualquer necessidade de ver o que lhes sucedia como sendo, em algum sentido metafísico, adaptado a si próprios. Isto está de acordo também com a sua visão do inimigo. Não consideravam os seus inimigos, gregos ou não-gregos, como inferiores a si próprios; viam-nos essencialmente como iguais, e não hesitaram em descrevê-los publicamente como tal. Invocar a ajuda dos deuses contra o inimigo não introduziu qualquer componente religioso significativo na luta, para o inimigo tinham simplesmente deuses diferentes - ou talvez mesmo os mesmos (Hansen, 1990: 24).

Essa é uma noção, embora possível, não concordante com a ideia dos gregos em relação à sua civilidade superior⁶¹. Os inimigos eram, de certo, vistos como iguais no campo da batalha, na luta, na guerra, e de igual modo protegidos por deuses diversos, podendo ganhar ou perder

61 Opinião semelhante a minha podem ser encontradas em Fialho (Cidadania e Paideia na Grécia antiga), Delfim Leão (Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária, in Gênese e consolidação da ideia de Europa), J. P. Rhodes (A history of the Classical Greek world) que podem ser encontrados na bibliografia.

igualmente aos gregos. No entanto, a frase de Homero “helenos são senhores naturais de bárbaros”, citada em Aristóteles (1985: I.1252b), e de resto a noção de *barbaro* (bárbaros) contidas em Platão (2008 e 1995), Tucídides, entre outros, indica que, do ponto de vista civilizatório e racial, os gregos se consideravam superiores aos persas, árabes e aos bárbaros em geral (aqueles que não falavam idioma compreensível pelos gregos).

4.6. O poder e a propriedade como formas de exclusão-inclusão

Antes das cidades o poder político difuso nasce junto com a criação dos estatutos diferenciados e inferiorizados de pessoas, e em seguida de raças. De certa forma, ou como forma derivada, as cidades nascem dessa relação de poder, e todo poder sente-se e age como proprietário de algo. Regra geral, toda relação de poder implica apropriação e construção de inimigos em potencial, imanentes à própria relação de mando e obediência. O Poder e a propriedade são irmãos siameses. Por esse motivo o exercício do poder, que é sempre excludente, precisa se autolegitimar, reposicionar-se na construção de lugares normalizados de poder e dos lugares dos despossuídos. Como nos mostra Delfim Leão,

O princípio da exclusão revela-se mais esclarecedor ainda quando aplicado aos elementos de determinada comunidade que se encontra afastada da cidadania. Este cenário ganha em dimensão se tivermos em conta que, na Grécia Clássica, o número de excluídos era bastante superior aos que gozavam do estatuto de cidadão, mesmo na Atenas democrática, que alargou, como nenhuma outra polis, a base da participação cívica (Leão, 2005: 44).

Ao conjunto de excluídos derivados da instituição da propriedade e do patriarcado na comunidade primitiva proprietária, junta-se um rol de novos excluídos, ou, mais apropriadamente: as relações de exclusões são ampliadas, normatizadas e normalizadas, desde as relações de subserviência da mulher ao homem à escravidão, passando por filhos e filhas, pessoas sem propriedades, trabalhadores por jornada, pequenos proprietários empobrecidos, artesãos, estrangeiros (*metecos* e suas variantes), e todos devem submeter-se tanto ao poder do proprietário em particular, dos chefes das tribos e fratrias, bem como ao poder na e da cidade (sociedade). Isso quer dizer que não se trata apenas da relação entre cidadãos e estrangeiros ou de “pátrios” civilizados e bárbaros; todos viventes na cidade (soberania interna) devem submeter-se ao poder constituído no território da cidade, visto que a insubmissão, “põe em risco a sobrevivência

e os valores que fundamentam o sentido da existência da própria comunidade” (Fialho, 2010: 114).

Não se deve supor apressadamente que tais diferenciações e poderes territoriais sejam exclusividades gregas ou que estejam circunscritas à Europa, todavia foi na Grécia que tal distinção mais se desenvolveu e produziu não apenas a política aplicada (Finley, 1986), como um conjunto de reflexões que a afirmava (filosofia moral, que também a contestava), além de estruturas deliberativas e estatais capazes de colocar em movimento o poder da e na cidade, fundando as formas de governo como sistema político permanente (Hansen, 1992).

Outros povos produziam reuniões de seus membros para decisões quando necessárias, citamos os sumérios anteriormente, porém, ao menos diante do nosso sempre incompleto conhecimento, os gregos foram mais longe na prática e na teorização política e de governo na antiguidade clássica. Vimos existirem as diferenciações de estatuto das mulheres e escravos entre os Incas, os Astecas, os Mesopotâmios, no oriente próximo, todavia, vale para exemplo de confirmação, a passagem aqui destacada do estudo do México antigo realizado por Carrasco (2000), a mostrar-nos que nas cidades antigas do México e da Mesoamérica “la economía estaba dirigida por el estado; las relaciones económicas en la producción y distribuciones de bienes se basaban en las relaciones políticas de sujeción y dominio” (Carrasco, 2000: 168).

Havia a distinção e rotação dos serviços domésticos e dos serviços palacianos de nobres e mordomos e a divisão de trabalho era definida a partir de estamentos: “todo individuo pertenece por necesidad a un estamento. En lugar de libertad de acción e igualdad ante la ley, el individuo actúa según su adscripción a un estamento determinando” (Ibidem: 170). Os detentores do poder eram chamados de *Tlatoani*, a que se seguia uma hierarquia de posses e chefias. Para eles trabalhavam “a la gente del común llamadas de *teccalleque*” (Ibidem: 171), seguia-se outras próximas dos *Tlatoani* como os *macehuales* ou governados (Ibidem: 174), normalmente por méritos militares. Os nobres tinham rendeiros ou braceiros chamados de *mayeques*, e havia também os *náhuatl tlacotin*, ou escravos (Ibidem: 175). Já nos referimos aqui sobre a escravidão por dívida e a venda de si mesmo e de sua família na Mesoamérica. No México antigo, a organização política e social divide a cidade por regiões chamadas de *Calpules*, que mantêm a propriedade coletiva da terra.

A propriedade coletiva da terra não está isenta das dificuldades impostas à propriedade individual como fração ideal, até porque tal propriedade coletiva está inserida em contexto maior que inibe suas peculiaridades, como demonstra a situação da Mesoamérica, mas parece beneficiar mais sua coletividade e atenuar as diferenças sociais (mas não o estatuto da mulher,

crianças e também de escravos) guardando o direito à terra a quem nela trabalha. Tanto é assim que uma das poucas formas de perder a terra, que é entregue para outro membro do calpule, é o abandono da terra (Carrasco, 2000),

Los calpules [povo ou divisão das quatro partes em que se organizava a cidade de Tenochtitlan] de un atepetl [povos nahuatlacas] coincidían generalmente con una zona residencial o barrio y controlaban ciertas tierras para el uso común o individual de sus miembros. Funcionaba como una unidad corporativa en distintas esferas de la organización social. Económicamente, no sólo poseía la tierra, sino que era también responsable colectivamente pelo pago de tributos y servicios personales. Em la división del trabajo los distintos grupos de artesanos predominaban en sus barrios particulares (..) Si un campesino abandonaba su tierra para irse a otra comunidad, o si la dejaba de cultivar durante dos años, perdía sus derechos y las autoridades del calpul la podían asignar a otro miembro. No todos los calpules estaban dotados de tierras (Carrasco, 2000: 180).

Seria exaustivo e desnecessário listar aqui as desigualdades de estatutos de pessoas existentes entre persas, incas, sumérios, chineses, araspush, trobriandeses, entre outros, bastaria para nos situarmos afirmar que onde há propriedade de terras, ainda que coletiva, há diferenças de estatutos mais marcantes entre as pessoas, e que, em germe, as relações proprietárias produziram, ou há indícios de que produzirão onde não houver, os dispositivos e mecanismos das distinções entre pessoas derivadas do sistema proprietário de produção econômica e social em desenvolvimento.

São mais o poder e a propriedade que provocam as distinções e desigualdades e menos a forma de governo, cuja função, entre outras, é consolidá-las e legitimar o poder e a propriedade, que são os impulsos organizativos do governo ou do poder político, -vontades de domínio, em Nietzsche (2007).

As formas de governos monárquicos e aristocráticos antigas não podem conter, dar solução ou por termo às tensões provocadas pelas desigualdades estatutárias, em razão de suas próprias composições baseadas nos interesses de classe, por serem, sobretudo, razão e expressão dessas desigualdades. São as revoltas populares dos pequenos proprietários empobrecidos que provocam os regimes populares ou “democráticos” nas cidades antigas, aceitos por parcelas e comandados pela aristocracia, como meio de contenção das próprias revoltas (Rhodes, 2006).

Tal contradição teve desenvolvimento teórico e prático mais aprofundado (relativamente às comunidades antigas) entre os gregos, razão pela qual nos debruçamos sobre a democracia grega, particularmente a ateniense.

Ao fazer as concessões de mudanças de estatutos, como as que fizeram Sólon, Clístenes, Péricles em Atenas e mesmo Licurgo em Esparta (Finley, 1984; Hansen, 1989; Struve, 1986a; Leão, 2005; Rhodes, 2006; entre outros), os populares ao participarem do poder, legitimou-o socialmente, ao tempo em que pacificou, durante seus períodos de vigências, os grupos em iminentes rebeldias, compromissando-os com a manutenção dos estatutos dos não-cidadãos, quebrando uma possível unidade entre escravos e proprietários pobres, e mesmo mulheres, ao tornar o *demos* uma das espécies das formas mistas de governo, ao contrabalancear o poder entre as classes, como pregavam Aristóteles em Política (1985), o meio termo entre dois extremos e Maquiavel (1994), a forma mista de governo.

A legitimação das diferenciações estatutárias possibilitou que o trabalho fosse visto como algo degradante e o ócio e o tempo livre fossem privilégios de cidadãos para pensar em si mesmos e nas coisas necessárias. A valorização da terra e do trabalho nela, que definem o pertencimento e o sentimento de unidade, não foram transferidos diretamente para outras áreas da vida, e, mesmo o arar a terra, malgrado sua importância, acabara por ser transferido para arrendatários, escravos e trabalhadores livres, por jornada, pelos grandes proprietários. Quem permanecia trabalhando a terra eram os proprietários pobres.

Os gregos

... confesaban, con franqueza que hoy nos espantaría, que el trabajo es vergonzoso, y una sabiduría más oculta y más rara, pero viva por doquiera, añadía que el hombre mismo era algo vergonzoso y lamentable, una nada, la sombra de un sueño. (...) el hombre que se esfuerza únicamente por conservar la existencia no puede ser un artista (Nietzsche, El Estado griego: s/d).

Essa conceituação do trabalho como nefasto tornou-o próprio das camadas embrutecidas da comunidade e a elevação social do ócio como próprio da aristocracia. Assim, o considerar como ação nobre o fazer e o pensar a direção da vida (como coisa do cidadão), fez toda a diferença no desenvolver da democracia como expressão das elites gregas.

Provavelmente, uma das razões a contribuir para ter sido exatamente na Grécia, nomeadamente em Atenas, a construção da "democracia" é a invenção da política como forma de

legitimação do poder na cidade e a condenação explícita do trabalho pelos cidadãos (proprietários). O trabalho evita o tempo necessário para reflexões. Vários autores elogiam o tempo⁶² para fazer outras coisas e condenam o trabalho, em geral, e o extenuante em particular. Diferenciam os trabalhos de administrador, gestor, mandatário das funções operacionais e executórias, distinguem o conhecimento do fazer e o próprio fazer, cuja virtude se baseia no justo ao invés do injusto, ao diferenciar os interesses públicos dos privados (Aristóteles, 2004, I.1345a24-b3; Xenofonte, 1999, Econômico III.5; Plutarco, 2010: 1.48-F, entre outros).

Tinha-se tempo ou definiu-se que o tempo de ócio, com a substituição de si no trabalho por serviçais ou escravos era para poder pensar, para poder participar das formulações da cidade, para poder filosofar. Sócrates tinha entre seus ouvintes a maior parte de jovens filhos de gente rica, da aristocracia, e estrangeiros que possuíam tempo livre, eram raríssimos camponeses e trabalhadores a ouvi-lo ou deles não se tem notícia.

Para a aristocracia a democracia era uma exigência para manutenção de seu próprio estatuto, porque sua posição social facilitava a isenção do trabalho e o tempo de ócio para pensar a coisa pública. Mas a “democracy was not welcomed by all Athenians, but it had come to stay. For one more generation, however, political leadership remained in the hands of aristocrats: leaders of a new kind did not emerge until the 430’s and 420’s (Rhodes, 2006: 54)⁶³. Essa parece ter sido a razão distintiva pela qual a aristocracia pode adotar a democracia, sua ausência do trabalho alienado ou extenuante/degradante baseado nas condições objetivas diferenciais de estatutos entre as pessoas, premissa do surgimento da filosofia moral e, também, da democracia grega, sob a liderança da aristocracia, com tempo para governar, pensar e participar ativamente das *Eclésias*.

A preocupação em como gerir as desigualdades, quais eram os melhores critérios para viver bem e governar a cidade, quais tipos de governos e constituições eram mais "perfeitas", como deviam agir eticamente os cidadãos, entre outras preocupações, podiam ser realizadas porque havia tempo livre para a aristocracia, como classe de cidadãos, deter-se nesses temas. Tinha-se e queria-se ter tempo suficiente para lapidar o espírito, pensar em como melhor resolver os problemas, como estancar as revoltas, como envolver os cidadãos na gestão da cidade e na elaboração das normas regentes, como manter as mulheres em atividade, como comandar os

62 Conta Diógenes Laércio que Zenon “costumava dizer que nenhum obstáculo à conquista do conhecimento científico é tão grande quanto a presunção, e que de nada temos tanta necessidade quanto do tempo” (2008: Livro VII.23, 186).

63 Tradução: a democracia não foi bem-vinda por todos em Atenas, mas veio para ficar. Por uma ou mais gerações, entretanto, politicamente permanece nas mãos dos aristocratas: líderes de novos tipos não surgem até os 430 e 420 a.C” (Rhodes, 2006: 54).

escravos, como administrar a casa etc. E, principalmente, quais os meios que eram possíveis para alcançar os fins: o bem-estar dos cidadãos; o crescimento em força e potência da cidade. Por isso não é estranho serem os aristocratas a aguentar a maior parte dos impostos, a apoiar efetivamente as guerras e festas, com recursos e pessoas; porquanto os camponeses e cidadãos pobres eram isentos de taxaço e pagamentos de impostos.

4.7. A cidadania como auto abolição da liberdade

As fórmulas de cidadania erguidas pelos atenienses iniciam as tecnologias de domínio ou de relações de poder.

Nas *Eclésias*, Sólon e Péricles passaram a pagar pela participação nas assembleias, nos tribunais os jurados recebiam uma quantia a cada participação no Juri. Enfim, um conjunto de mecanismos políticos e econômicos, ao quais se juntaram os filtros sociais expressos nas regras implícitas e explícitas das assembleias, pelos quais a participação implicava aceitar, submeter-se e subordinar-se às regras de participação e ausência, não apenas quanto às decisões, como também quanto às formas e rituais de participação.

Essas regras são as primeiras grandes experiências de filtros sociais, cujo objetivo não era interditar, mas conter, filtrar e normalizar, esquadrihar e definir o comportamento válido, semear a obediência ativa, antes, durante e depois do processo participativo. O próprio participante, ainda que voto vencido, havia de se submeter à decisão tida contra si. Designo aqui obediência ativa aquela em que o cidadão participa diretamente da criação das regras que irá submetê-lo e obediência passiva aquela em que, não participando direta ou indiretamente, ainda assim deve obediência ao decidido (cidadão ou não).

Os mecanismos de inclusão representativa das tribos nas deliberações e organismos governamentais e de poder, propostas por Clístenes⁶⁴ e as reformas conduzidas por Sólon eram pensadas e articuladas para que fossem votadas nas *Eclésias*. Não era apenas um processo de votação dependente de oradores. Há muitas informações de jogo de cena, de mudança de atitude,

64 Delfim Leão comenta brevemente as medidas de Clístenes: " A notícia de nova concessão de cidadania em larga escala ocorre também num ponto de viragem, mais concretamente no momento em que Clístenes, o verdadeiro criador do regime democrático em Atenas, introduziu o sistema de demos e tribos como base de organização do corpo cívico (508/7). Aristóteles, autor da notícia (Política, 1275b 36-7; Constituição dos Atenienses, 21.4), apresenta esta situação como um dos exemplos em que o critério usual do princípio básico da definição do cidadão (ser filho de pai e mãe ambos cidadãos) é alterado; neste caso, isso acontece por causa da mudança de regime político. Embora o Estagirita refira que houve muitos estrangeiros (xenos) e escravos (douloz) residentes em Atenas a beneficiar da situação, não chega a esclarecer a real dimensão das pessoas envolvidas nem o critério que levou à sua selecção. É possível que Clístenes pretendesse alargar a cidadania ao maior número de elementos da população masculina, talvez para granjear, desta forma, uma base de apoio sólida para as medidas que acabara de implementar e que não colhiam as simpatias de grande parte da poderosa facção aristocrática. No entanto e à parte a extensão objectiva do alargamento do corpo cívico, verifica-se, também aqui, o carácter excepcional da medida (Leão, 2005: 51).

de voto já pronto, como no caso do ostracismo de Temístocles ou Hiperbulus. Há ainda referência de leis aprovadas e depois derogadas (Plutarco, Vidas paralelas, Temístocles, I.VI e XXII.XXIII).

O surgimento da política necessita da criação de outros mecanismos e dispositivos de poder que não existiam, e que antes dependiam apenas da força e da tradição para terem suas operacionalidades efetivadas. Agora, o indivíduo livre deveria submeter sua voz e seus desejos às assembleias, não podia mais viver e ser como quisesse. Sua voz era filtrada entre todos os outros e deveria submeter-se à maioria, ainda que não concordasse, ainda que fosse contrário a seu modo de vida e a sua consciência.

Para garantir que assim fosse, a política da cidade-estado ateniense criou os tribunais e isentou os pobres de impostos. Nas assembleias se definia a guerra e a cabeça dirigente do exército, também a compulsoriedade moral do voluntariado. Foi pela política que se deu ao cargo de estrategista a maior importância e aos cargos administrativos o tempo mais curto e o rodízio na função. Foi pela artimanha política que não se permitiu que o aparelhamento do Estado pela aristocracia fosse claro, tirânico ou deslegitimado; as funções menos importantes eram sorteadas e as mais importantes votadas.

Tais formas e arenas de decisões políticas possuíam a função de unir os contrários e os divergentes sob o mesmo esquema, quer dizer, a política era a arte de fazer funcionar mais ou menos harmoniosamente a máquina pública com participação de todos os grupos e pessoas livres, mas com direção dos “mais capazes e virtuosos”.

As desigualdades estatutárias eram produtos da força das relações econômicas proprietárias exploratórias, da força física direta ou da tradição ancestral. Os filtros sociais nascem não apenas com o estado, nascem com a democracia, com a política. Obrigam moralmente, comprometem socialmente, impõe-se pela moralidade e pelo respeito às decisões, com ou sem participação direta na assembleia, forjando os compromissos individuais moral e legalmente na obediência às decisões, ao tempo em que qualificam e corporificam o governo direto de alguns com a função exclusiva de executar as decisões, em tese.

A política produz a legitimidade não mística, não religiosa, embora mágica. Ela é a forma de o poder do homem torná-lo e tornar-se soberano, de criação do vínculo entre o soberano e o súdito, entre o estado e o cidadão. Concomitante, normaliza social e legalmente as desigualdades, tornam-nas dispositivos econômicos, de segurança ou de restrição de condutas. Os filtros sociais são diretos, mas não são claros. São realizados pelas deliberações legais e

políticas que constroem a arena decisória e as regras dessa arena que, ao normatizar a luta política, transforma a guerra de classes em discursos e acordos ou em decisões majoritárias que obrigam a todos, porque regras formais mais do que legais, porque decididas pela vontade popular (legitimada), ainda que nas decisões não estejam todos. Esses processos de deliberação e quem delibera foram as preocupações de Péricles ao limitar a cidadania aos filhos de ambos os pais e mães nativos, ao adotar o casamento legal apenas entre os cidadãos, ao restringir a concessão de cidadania, lei apoiada pela *demokratia*, a fim de manter os privilégios de cidadãos diante dos “outros” não cidadãos,

Em 451/0 temos uma lei atribuída a Péricles, que limita a cidadania ateniense a homens com uma mãe ateniense, bem como a um pai ateniense (anteriormente apenas o pai tinha de ser ateniense). De acordo com Ateniense. Pol. 26. iv, a mudança foi feita “por causa do grande número de cidadãos”; mas se, como é provável, legítimo o nascimento era necessário para a cidadania, esta lei tenderia a restringir a escolha dos cidadãos de esposas mais do que o número de filhos cidadãos que foram seus pais. Mais cedo, casamentos mistos tinham sido provavelmente poucos, mas distintos (um produto de tais casamentos era o oponente de Péricles Cimon - e a lei não era retrospectiva: ele não perdeu a sua cidadania). O desenvolvimento da Liga Delian e de Atenas como grande cidade estava a dar a mais atenienses a oportunidade de viajar no estrangeiro e mais estrangeiros um incentivo para visitar Atenas. Provavelmente os casamentos mistos estavam a tornar-se mais frequentes e estavam a causar ansiedade em alguns círculos, e os democratas, orgulhosos dos benefícios associados à cidadania ateniense, queriam assegurar-se de que aqueles que gozavam deles eram verdadeiros atenienses (Rhodes, 2006: 55).

O crescimento da população cidadã implicava dificuldades para a forma de governo do *demos*. A antiga solução de Clístenes⁶⁵, considerado continuador das reformas de Sólon, não

65 Rhodes, explica brevemente a sucessão das reformas, particularmente a de Cleistenes ou Clistenes: Atenas ganhou proeminência no século VI. No final do século VII uma tentativa fracassada de tirania por parte de Cylon foi seguida pela publicação de leis escritas por Draco. Em 594/3 Sólon tentou mediar entre os favorecidos e os desfavorecidos: libertou uma classe de camponeses dependentes; fez da riqueza a única qualificação para o cargo, permitindo a um leque mais vasto de homens ricos desafiar os aristocratas proprietários; formalizou a tomada de decisões criando um novo conselho para preparar os negócios para a assembleia de cidadãos; reviu as leis, e modificou os processos judiciais para facilitar aos mais desfavorecidos para obter justiça. Mas o seu compromisso era mais do que os aristocratas ricos temiam, mas menos do que os descontentes esperavam. Após duas tentativas anteriores, de 546/5 a 511/0 Atenas foi sujeita à tirania de Pisistratus e dos seus filhos, que em geral governaram constitucionalmente e moderadamente. Durante o século VI Atenas prosperou, acolhendo o comércio em vez de tentar manter-se autossuficiente, e tornando-se o principal produtor mundial grego de cerâmica fina. A tirania terminou quando a família Alcmaeonid, por vezes colaborando, mas outras vezes opondo-se aos tiranos, exerceu pressão sobre Esparta para intervir. A rivalidade entre a

resolvia mais o problema do isolamento e da participação dos clãs e tribos, porque com o crescimento populacional e comercial começou a dissolver as relações de fratrias e de parentescos, além de dispersar ainda mais territorialmente a população do campo e aumentar a concentração populacional na cidade, também porque a inclusão de outras cidades na cidadania ateniense, que eventualmente deviam ser recebidos como cidadão em Atenas com as prerrogativas devidas, contribuíram para as restrições, como foi o caso da cidade de Plataea, cuja cidadania ateniense foi estendida aos moradores "livres" como prêmio pela resistência aos persas, e outras de igual tipo pressionavam a forma de governo do *demos*,

A democracia do século V alargara, como nenhum outro regime, a base de participação da soberania popular, mas também não poderia aumentar indefinidamente o número de cidadãos, pois de outra forma correria o risco de pôr em causa a própria natureza de uma democracia directa e participativa. Como tal, ao mesmo tempo que o conceito de cidadão se apurava e crescia também a importância da Ática na *Hélade* (tornando mais apetível o estatuto de *polites* ateniense), aumentaram também os entraves à inclusão directa de novos elementos de plenos direitos, aperfeiçoando-se, por conseguinte, certas formas de exclusão (Leão, 2010: 451).

Na medida em que alargava a participação na cidadania também se definia melhor as diferenciações estatutárias, a partir de interesses económicos, como a *enktesis* e outros mecanismos distintivos:

Entre essas marcas de distinção, há duas que se destacam pelas consequências práticas que acarretavam: a *isoteieia* e a *enktesis*. A *isoteieia* («igualdade no pagamento de impostos») tornava os metecos semelhantes aos cidadãos no que ao pagamento de taxas dizia respeito e talvez implicasse também a isenção do *metoikion*, com o significado que isso teria, mais a nível simbólico que financeiro. Alguns estudiosos defendem que os metecos poderiam ser recompensados igualmente com a isenção total de impostos, mas

Alcmaeonid Cleisthenes e outro aristocrata levou à vitória de Cleisthenes (e a uma disputa com Esparta): Cleisthenes deu os atenienses uma nova articulação local do corpo cidadão, em dez tribos, trinta *trittyes* (“terços” das tribos) e 139 *demes*; e isto suplantou os mais velhos como base da vida pública de Atenas, para que (por exemplo) o exército foi organizado em regimentos tribais e o conselho que preparou os trabalhos da assembleia tornou-se um conselho de quinhentos, composto por cinquenta membros para cada tribo, com os *demos* individuais a fornecerem os membros proporcionalmente à sua população. Introduziu também a instituição do ostracismo, utilizada pela primeira vez nos anos 480, através da qual todos os anos os cidadãos tinham a oportunidade de enviar um homem para uma espécie de exílio honrado durante dez anos sem o considerarem culpado de qualquer ofensa (Rhodes, 2006: 5).

este dispositivo seria de aplicação muito rara. O segundo aspecto que merece destaque diz respeito ao direito à posse de bens imóveis (*enktesis*) em território ático. Em princípio, apenas os cidadãos de plenos direitos gozariam desta prerrogativa, pelo que os metecos poderiam somente ser arrendatários. A concessão do direito à *enktesis*, fosse de terra e de casa ou apenas de casa, revestia-se, portanto, de um poderoso valor emblemático. Havia ainda outros títulos distintivos, que tinham um significado honorífico e não implicavam, só por si, a atribuição de privilégios, se bem que estes pudessem também ser concedidos, de forma indirecta. É o que acontece com os estatutos de *euergetes* («benfeitor») e *proxenos* («hóspede público»). O segundo termo constituía, originalmente, a designação oficial de um representante local de interesses estrangeiros, de certa forma comparável a um cônsul, mas com a diferença de que continuava a habitar na sua pólis de origem (Leão, 2005: 457).

Até mesmo a concessão de direitos a escravos tem a mesma lógica de naturalizar a escravidão, dos quais Pseudo Xenofonte avalia que “quanto aos escravos e aos metecos, tamanha é a impunidade em Atenas que lá não é permitido castigá-los fisicamente e o escravo não te dá passagem” (PseudoXenofonte, 2012: 1.10), enquanto Delfim Leão explica-nos que

É certo que Aristóteles (Política,1253b32) descreve o escravo como «propriedade viva”. No entanto, havia muitos aspectos em que o tratamento legal diferia daquele que era atribuído, por exemplo, a uma besta de carga, distinção essa que deriva do facto de à pessoa do escravo corresponder, em última análise, um ser humano. Se alguém matasse um boi, o seu dono poderia mover um processo privado por danos causados na propriedade (*dike blabes*), mas se um escravo fosse vítima de violência, então o caso já entra na esfera pública e, ao menos em teoria, pode ser instaurado um processo por ofensa à dignidade (*gráphe hybreos*), que qualquer cidadão estaria em condições de iniciar, como se ele próprio houvesse sofrido a afronta (Leão, 2005: 69).

Na maioria das vezes os direitos têm relação com a interdição à autotutela, na medida em que as pessoas abriram mão, a autotutela é suposta. Quando falta o direito e a justiça estatal, a autotutela reaparece e coloca em xeque o império estatal do uso da força e da administração da justiça, principalmente quando não se tem destacamentos armados municipais, estaduais e nacionais para impedir a auto ação, como em tempos modernos. Me parece ser esse um dos

motivos pelos quais a aristocracia democrata recupera a justiça itinerante, criada pelo tirano Psistratus, fazendo com que a força da justiça estatal chegasse aos campos e terras mais longínquas, além do interesse na cobrança de dívidas e expropriação de terras pelos grandes proprietários.

O fato é que com a democracia os conceitos devem mudar e as formas de legitimação passam tanto por novos conceitos quanto por novos instrumentos de dominação, produzindo interdições que sejam ao mesmo tempo concentradoras de poder no Estado e distribuidoras de interesses privados (economia + justiça legal) às classes e pessoas, a fim de que sejam parcialmente satisfeitos. Ao evidenciar-se a normalização das relações de desigualdades, sejam estatutárias ou econômicas, se restabelece e se reafirma o poder do estado sobre a vida cotidiana.

Nesse sentido é que a movimentação do aparelho de poder estatal encontra sua expressão na confluência entre o econômico, a política (formas de exercício e legitimação do poder) e o filosófico (formas de construção conceituais da moralidade, da ética e da busca da verdade -científica). A lei, tal como o conhecimento de alguma coisa, deve encontrar um termo sobre o qual sua definição última expresse a verdade geral sobre a coisa, como filosofia, como ciência, com a diferença de que é imperativa, de que obriga a.

A verdade deve ser algo atemporal e não-espacial. As leis políticas (da cidade-estado) devem ter expressão atemporal, assincrônica, dos interesses de classes contraditórios unificados nas assembleias e órgãos estatais executores e devem conter a verdade científica (metafísica) dos fatos, e, nesse sentido, à verdade e à lei não correspondem soluções parciais e provisórias, ao contrário, tais soluções devem ser ou aparecer como atemporais e permanentes (essa a razão do uso do verbo na forma infinitiva nas leis modernas).

Da mesma forma as regras de participação no e do governo, no e do estado, devem se aperfeiçoar, devem espelhar a verdade encontrada. Por isso a busca da constituição perfeita, da crítica sobre a melhor constituição (Aristóteles, 1985; Xenofonte, 1999), e de um ideal de constituição e república (Platão, 1997; Zenon de Cítio in Laercio, 2008: Livro VII), de ideal de pessoa, de cidade e de forma de governo, passam a ser fundamentais como crítica do realmente existente.

Para a filosofia moral metafísica partindo-se da generalidade (dedução) pode-se encontrar a diversidade na espécie, tal diversidade só é possível a partir da espécie em geral (metafísica). A diversidade específica confirma a espécie e não a contradiz. Dessa forma, as leis são leis únicas e gerais e as realidades específicas devem caber em uma formulação geral que defina

a essência da coisa positivada. A verdade única é também uniforme e produz derivações múltiplas específicas. Não é possível ter várias verdades e, portanto, várias leis sobre a mesma coisa. A relação entre verdade e poder é intrínseca. O poder depende da capacidade de produzir verdades que não podem ser produzidas por qualquer um. Como diz Foucault (2009), se o poder não produz verdade é porque ele ainda é muito fraco para se estabelecer:

... não se tratava, portanto, de estabelecer as atitudes do verdadeiro por oposição a um falso que seria refutado; tratava-se, essencialmente, de fazer surgir no fundo o verdadeiro, fazer surgir o verdadeiro ele mesmo sobre o fundo do desconhecido, sobre o fundo do oculto, do invisível, do imprevisível. Não se tratava, igualmente, de organizar um conhecimento; não se tratava da organização de um sistema utilitário de conhecimento necessário ou suficiente para exercer o governo, mas tratava-se de um ritual de manifestação da verdade sustentada por um exercício de poder; de um certo número de relações que certamente não podem ser reduzidas ao nível da utilidade pura e simples (Foucault, 2009: 10).

O problema do poder está em produzir uma verdade interessada que, sendo parcial, quer dizer, nem efetivamente verdadeira, nem efetivamente falsa, seja crível, e se torne geral o suficiente para fazer circular nela aquilo que o fortalece. É nesse sentido, de fortalecimento dos interesses imediatos dominantes, que há uma confluência entre saber, poder, verdade e construção das condutas (sujeição). Nesses

... três elementos que são: os saberes, estudados na especificidade de sua verificação; as relações de poder, estudados não como uma emanção de um poder substancial e invasivo, mas nos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é governada; e enfim os modos de constituição do sujeito através das práticas de si. E realizando esse tríplice deslocamento, do tema da dominação para o tema da governamentalidade, do tema do indivíduo para o tema das práticas de si -que se pode, assim me parece, estudar as relações entre a verdade, poder e sujeito, sem nunca as reduzir umas às outras (Foucault, 2011: 10).

Como no Mito da Caverna de Platão (1997: VII.514a-517c), a verdade não pode ser vista por quem está na escuridão, ou melhor, a verdade vista assim é a própria escuridão. Ocorre

que os homens ao saírem de suas cavernas e da escuridão da ignorância pela ótica de quem está na luz, em vez de enxergarem são cegos pela luz e só com o tempo, com os sentidos se acostumando aos poucos com a iluminação, com os conhecimentos, voltam a enxergar. Com essa expressão, Platão (1997: VII.514a-517c) quer demonstrar que o conhecimento, o mundo iluminado do espírito, não é acessível apenas porque se saiu da escuridão em que se estava acostumado ou aprisionado. Diante da luz o corpo e a matéria continuam sombras até que se adquira a espiritualidade ou o conhecimento e aos poucos se volte a enxergar, agora uma nova realidade, antes desconhecida, ignorada: a verdade pura.

As formas com que o espírito é treinado para o costume de enxergar a verdade e a capacidade de lidar com a luz, com o conhecimento, são que definem a capacidade de conhecer a verdade. Isso quer dizer que mesmo diante da luz não se terá senão a cegueira, isto é, a mesma escuridão indiferenciada de antes, quando se está a viver e se está acostumado com a escuridão da caverna e não se tem o "aprendizado" de como obter o acesso à verdade.

As leis passam a ser a correlação entre a correição do espírito e as formas de práticas de si em que o Estado intervém para que a humanidade não apenas saia da caverna como deixe lá os instintos, porque expressariam sempre algo pessoal, específico e particular (os instintos, afecções, interesses ou paixões), quando a lei expressaria ou deve expressar para o espírito, ao contrário, algo de impessoal, geral e verdadeiro. Mas a lei não expressa algo verdadeiro somente, ela é também a materialização concreta da razão pura. Nesse sentido é uma razão mágica e, portanto, deve ser concebida como imperativa, pois ela é a forma de repressão da má visão, da dificuldade de enxergar como se deveria. Ela expressa, sobretudo, um imperativo, uma obrigação, o que *deve ser* sobre o que é para que o que é seja o que *deve ser* e tem por função impedir que ressurgja entre os homens o mundo do estado da natureza (isto é, um mundo sem propriedades privadas das terras e sem verdades), onde a justiça não existe e a força individual e de grupos particulares domine, ainda que se cumpra esse novo desígnio utilizando-se também da força e impondo a violência organizada da justiça do Estado contra a suposta (in) justiça entre os seres em estado natural (sob os desígnios do direito natural ou sem direito).

Embora pareça paradoxal, o *deve-ser* tem por primeira operação transformar o que é no próprio *dever-ser*. A distinção entre proprietários e não proprietários e todas as desigualdades distintivas entre pessoas, gêneros e raças devem ser afirmadas como sendo o que deveriam ser, isto é, como fixação de identidades não contraditórias. Verdades afirmadas a partir do conhecimento tradicional, filosófico e científico para tornarem-se leis admitidas na cidade para preser-

vação dos interesses dominantes, expressas como intervenção nas práticas de si e de autoidentificação. Ainda que essas distinções atinjam com o tempo os próprios promulgadores, elas se afirmam ao distinguirem os promulgadores dos que simplesmente sofrem a distinção, isto é, os cidadãos dos não cidadãos.

Todas as fórmulas de filtros sociais necessitam para serem efetivas possuir essa dupla característica. De um lado, elas devem distinguir o participante do filtro social dos não participantes e, de outro, a própria distinção dos desiguais deve recair formalmente sobre os iguais, provocando não apenas múltiplas distinções, como também regras que compromissam, moral e socialmente os iguais com o deliberado. Não é à toa que

... a conquista do poder pelo demos será marcada pelo objectivo de alargar a soberania popular, ou seja, de aumentar a base de partilha na condução da polis. Por conseguinte, o conceito de cidadania vai evoluindo no sentido de aperfeiçoar os três princípios básicos do sistema: igualdade perante a lei (isonomia), igualdade no acesso ao poder (isocracia), igualdade de expressão (isegoria). Os que não gozavam do estatuto de cidadão conheciam diferentes graus de exclusão daqueles privilégios (Delfim Leão, 2005: 49).

Quanto mais se alarga a participação popular mais compromissa-se os populares com o deliberado na arena da *Eclésia* (poder participativo na cidade-estado), ao mesmo tempo em que se os colocam distintivamente em relação aos que apenas sofrem a ação, faz-se semelhante processo uns frente aos outros (cidadãos e não cidadãos). Não se trata apenas da produção das desigualdades, mas de graus de igualdades, tornando, entre os iguais, uns mais iguais que outros. Os filtros sociais não têm por função reprimir, interditar, impedir. Suas funções são conter, graduar, regar e convencer através da afirmação das diferenças de hierarquias na igualdade. Eles têm mais relações com os dispositivos de segurança do que com os mecanismos de disciplinamentos construídos pelos poderes sociais e políticos.

As igualdades são promessas da formalidade de direitos, estabelecem as disputas e a competição entre os que deliberam (entre os iguais) e dá a sensação de que como súditos (cidadãos e não cidadãos) poderá cada um subir a escada do poder político, confirmando em cada pessoa um esquema de hierarquias e graus de igualdades e poderes que são obscurecidos pelas formalidades de acesso (direito) às igualdades entre os iguais e definem as formas de competição (estabelecendo meios para condutas e exigências determinadas) entre os iguais, a partir de

habilidades, técnicas e méritos diversamente qualificados e mensurados. Ao tempo em que naturaliza os graus de desigualdades entre eles mesmos, aprofunda-as entre os socialmente desiguais por estatuto, tais como as mulheres, crianças, pobres, escravos, metecos etc.

É nesse sentido que a Eclésia é um acontecimento histórico marcante e gerador da futura democracia moderna. Se as reuniões em assembleias populares definidas por necessidade foram a base da eleição do príncipe entre os sumérios, entre os gregos o poder do *demos*, dirigido e influenciado pela Aristocracia, torna essas assembleias a própria base do erguimento e da legitimidade do poder político e do governo da cidade.

Um grupo de dispositivos funciona conjuntamente e define tanto a organização interna do processo decisório na Eclésia como as instituições do poder do governo; define tanto as leis como a aplicação da justiça; define o comportamento aceito e o que deva ser rejeitado social e politicamente e, ao mesmo tempo, proporciona manobras interventoras nos processos de decisões a garantir que interesses individuais apareçam como mesquinhos e os dos proprietários como gerais, patrióticos, altruístas, enquanto produz a obrigatoriedade geral de obediência ao deliberado. Transforma-se a liberdade em autonomia, quer dizer, submetida a regras maiores e supervenientes que compromissa todas as classes sociais, sob a égide sombria da moral e da ética das classes dominantes.

Como processo político de construção de saberes legítimos que se autolimitam como efeitos do poder sobre a própria verdade a transportar-se em fragmentos de verdade que circulam no corpo social, pode-se pensar que o poder fora objeto de mudança pela participação popular. É assim que os filtros sociais, como mecanismos das relações de poderes, “induzem esses efeitos de real tão específicos, que são aqueles da divisão do verdadeiro e do falso na maneira como os homens se ‘dirigem’, se ‘governam’, se ‘conduzem’ eles próprios e os outros” (Foucault, 2006: 346).

Com a fundação do poder na e da cidade também se constrói uma sociedade mais inflexível. Ambos se transformam em instrumentos que visam mudar o indivíduo e posteriormente com a ascensão da filosofia moral ateniense passa-se a definir valores e conectá-los ao conceito abstrato de cidadania, ao qual o indivíduo agora deveria subsumir-se.

Indivíduo naturalmente livre e igual e cidadão não são as mesmas coisas. O cidadão estaria ligado ao *dever-ser* e o indivíduo social ao que *é*. O cidadão se organiza a partir das diferenças de estatutos entre as pessoas, seja em graus de igualdades entre os iguais, seja em inferioridades, e, relativamente aos desiguais em relação ao si próprio como cidadão, enquanto o indivíduo natural era rigorosamente igual nas diferenças naturais, isto é, igualdade na espécie

(geral) e diferença individual (singularidade, identidade, características, habilidades, entre outras), o indivíduo social é refém das dependências sociais.

O que é em si é naturalmente definido por oposição a si próprio, como devir, como um é que está em movimento, enquanto a cidadania corresponde à identidade fixada entre o ser social e as mudanças econômicas, sociais e normativas, isto é, uma identidade fixada e localizável submetida às transformações operadas pelos homens dominantes na relação com a natureza e consigo próprios para o estabelecimento de relações de poderes e, por consequência, em dependências relativamente às condições reais de vida e sobrevivência, de posse de quem tinha tanto a propriedade quanto o poder social ou político.

O agir (a ação) individual como prática singular de si passa a ser tolerado apenas enquanto não tenha repercussão no todo social (na identidade social) e deve restringir-se à vida íntima (no sentido moderno de intimidade), às convicções pessoais que não colidam ou tornem-se noções antagônicas aos poderes e sociabilidades definidas pelos poderes da cidade e pela organização difusa da sociedade.

Note-se que "sociedade" não é um termo concreto e designa algo universal. Enquanto substantivo feminino coletivo não lhe corresponde algo absolutamente real ou palpável, mas seres em geral. Podemos dizer que seja um substantivo coletivo abstrato. Ao termo não corresponde senão uma evasiva noção de laços entre seres. A sociedade, como mostra Hobbes (1983), não é senão o corpo ideal do Estado dentro de um território. Esse um dos motivos pelos quais a sociedade é vista por Tönnies (1947) como sem laços afetivos.

De fato, a sociedade é composta por uma ideia de Estado cuja soberania se dá em um território e sobre o que nele existe. Se a sociedade é evasiva, vazia, -visto que quebrou os laços comunitários, se já não possui laços afetivos e vivos, aos poucos forma-se um conjunto de justificativas racionais e de estruturas organizacionais a juntar-se ao conceito identitário fixado para definir a base real do que se considera sociedade: economia, estruturas de estado, formas deliberativas, formas de governo, leis, império da força, língua culta etc. Tais bases se formam a partir dos interesses dos proprietários e comerciantes que se encontram e usam o espaço comum (*ager publicus*) que será o centro nervoso de poder das cidades-estados.

Nas sociedades o indivíduo que é livre, que age para sua própria subsistência passa a ser criticado como egoísta (Stirner, 2009), porque impede a reprodução do sistema geral de dependências, do qual ela depende para existir. O altruísmo ou a submissão do indivíduo aos interesses do poder da cidade e da sociedade, sobretudo os econômicos, expansionistas e guerreiros, é o novo valor geral que deve prevalecer na relação indivíduo-sociedade (Nietzsche, 1998 e 2008).

As relações indivíduos-indivíduos só têm importância na medida em que suportam a idealização cidadã e os interesses econômicos e as tradições que possam reproduzir os novos modos de vida e poder social apregoados como necessários. O indivíduo em si deve ser combatido e substituído pelo cidadão (Stirner, 2009). Trata-se do ente em substituição à pessoa real (Nietzsche, 2003), do indivíduo realmente existente (Rodrigues, 2014), que vê nas novas obrigações, dispositivos e mecanismos de poder um atentado contra sua forma individual de existência, contra sua liberdade natural (sem interdições, senão restrições naturais).

Essa contradição faz com que o capitalismo ao ser concebido politicamente pelos liberais promettesse a real liberdade individual, mas só entregue a liberdade econômica.

Para o estado nascente, era necessário gerir, organizar, intervir, definir, moldar, estipular as condutas válidas definidas como necessárias à reprodução social do modo de produção da existência⁶⁶. De forma geral, as comunidades primitivas e os indivíduos naturalmente livres deviam ser combatidos e compelidos a reproduzir as formas impostas pela cidade-estado.

Esse longo e penoso processo passou por vários estádios em todo o mundo e foi dependente tanto das condições ambientais concretas, quanto do modo em que se organizavam os interesses dos poderes patriarcais em cada local, bem como do nível e da capacidade de resistências, do desenvolvimento das técnicas produtivas, das relações espaciais dentro e fora das cidades e, por fim, as densidades populacionais.

Em síntese: A Grécia, particularmente Atenas, conseguiu reunir as condições para o desenvolvimento da economia e do poder proprietário patriarcal, principalmente ao conceber o trabalho como forma primitiva de existência.

O combate ao indivíduo e suas relações não proprietárias ou ao largo dos interesses do poder da cidade foram intensificados e deram-se tanto pelas vias dos mecanismos de coações éticas e morais na sociedade, quanto nos dispositivos estruturais que definiam as formas legais de decisão, inserindo, principalmente os proprietários e a Aristocracia em um processo no qual deviam lealdade a si mesmos e ao conjunto, em um dúbio jogo de poder e submissão, que ao obrigar outros, obrigava a si mesmo.

A cidade-estado como produto da força aplicada pela classe vencedora em luta, nem só pela força pode ser mantida, já alertava Maquiavel: “Também deve ser do conhecimento geral

66 Podemos aplicar aqui, analogicamente à reprodução social dos interesses proprietários, a realidade econômica que Marx analisou, quando percebe que “o trabalho produz suas condições de produção enquanto capital e o capital produz o trabalho como trabalho assalariado, como meio de sua realização, enquanto capital. A produção capitalista não é somente reprodução da relação: é sua reprodução sempre em escala crescente” (Marx, 1978: 92).

que existem duas matrizes de combate: uma, por meio das leis; outra, pelo uso da força. A primeira é própria dos homens; a segunda, dos animais” (Maquiavel: 2010: XVIII-2, p. 78).

A força real passou a ser a garantia de cumprimento da própria decisão dos democratas atenienses. A força não estava em segundo plano, ao contrário, ela existia como base da democracia contra os indivíduos rebeldes ou descumpridores dos editos. A lealdade do indivíduo às leis e ao Estado era a lealdade à própria sociedade. O indivíduo livre, entretanto, devia ser cercado por tantas dependências que ficasse impossível a resistência individual. Agora, o indivíduo devia, caso quisesse a liberdade natural, agir contra a sociedade de forma coletiva (com base na própria sociabilidade imposta), sob pena de ser alvo da lei e das forças imperiais da cidade-estado, compostos pelas forças que podem ou não garantir as exigências das leis e a constituição escrita, que sem tais forças a sustentá-los não passam de uma “folha de papel” escrita (Lassalle: 2001 [1863]: 10).

O indivíduo natural passa a ter de agir, ainda que falsa ou taticamente, como cidadão, a fim de garantir sua sobrevivência no meio social, na sociedade e diante do poder da cidade-estado. Expressa socialmente o que querem ouvir, age como querem que aja, sente como querem que sinta, como demonstram os estudos de Mauss [1910] (2010) sobre os sentidos e emoções criados e exigidos pela vida em sociedade, que ele percebe como exteriorização de si mesmo:

Mas todas estas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo são mais do que simplesmente manifestações, são sinais de expressões compreendidas, em suma, uma linguagem. Estes gritos, são como frases e palavras. É preciso dizê-las, mas se é preciso dizê-las é porque todo grupo a compreende. A pessoa, portanto, faz mais do que manifestar os seus sentimentos, ela os manifesta a outrem, visto que é mister manifestar-lhos. Ela os manifesta a si mesma exprimindo-os aos outros e por conta dos outros (Mauss, 2010: 332).

Caso fosse uma simples exteriorização de si mesmo para o externo, para os outros, não teria caráter obrigatório. É uma expressão exigida, necessária, sem a qual pode haver uma má impressão e isolamento social daquele que não expresse amor por seu filho, choro pela morte, alegria por uma vitória de um parente ou pela vitória na guerra que seu país trava. A infidelidade não é punida apenas legalmente (traição), ela também é punida com o divórcio social (traição dos valores sociais). Há sentimentos que os indivíduos devem manter em segredo, guardá-los

para si mesmo, não podendo partilhá-los, se não forem os sentimentos validados socialmente. Porém, vez por outra o indivíduo se liberta dos papéis de cidadão e indivíduo social aos quais foi compelido e produz rasgos de "violência" e "imoralidades" sociais. Reportamo-nos um pouco sobre isso mais atrás, sobre as manifestações antissociais e as possíveis contradições entre o conceito e a convicção manifestas em uma determinada ação "agressiva" ou "violenta" pelo indivíduo isolado e sua ação diversa do conceito expresso quando diante de um coletivo.

Foram, por fim, lançados os pilares pelas cidades-estados, nomeadamente pela democracia ateniense, para a elaboração mais acurada dos dispositivos de segurança e dos mecanismos disciplinares; das relações entre verdade (saber) e poder; da cisão social efetiva entre o indivíduo e o cidadão, aquele que *deve ser* sem nunca ter sido; e, por fim, das organizações do poder social e da moralidade social que transformam a comunidade em sociedade.

Roma, entretanto, é quem leva ao último estágio clássico a elaboração dos mecanismos de interdições e filtros sociais, legais e extralegais, e introduz, com o advento do cristianismo, os pressupostos práticos-teóricos do poder moderno, ao introduzir tanto a universalização do homem, suas leis, verdades, para o governo do homem sobre os homens, quanto o poder pastoral.

4.8. O império dos universais

Pois também eu sou homem sob autoridade, e tenho soldados às minhas ordens; e digo a este: Vai, e ele vai; e a outro: Vem, e ele vem; e ao meu criado: Faze isto, e ele o faz.

Mateus 8:9

Duas questões importantes marcam a história de Roma: (i) a extensão territorial de seu domínio, levando para além de suas fronteiras iniciais suas formas sociais de vida, leis e governo; (ii) o surgimento do cristianismo. Ambas conduzem a modificações na pessoa, nas expressões sociais das desigualdades, nas práticas e cuidados de si, na condução privada e pública da vida, na disciplina, na governamentalidade como tecnologia de poder.

Uma das inferências possíveis do que estudamos até aqui é que no mundo grego concebia-se a pessoa como animal social e político. O mundo grego não conseguiu superar a sua especificidade e utilizar aquele conceito universal em seu próprio proveito. Apesar de Atenas e suas alianças conduzirem a uma expansão territorial, a forma de vida em Atenas não era uma

condição para os novos povos dominados, ao contrário de Esparta que, ainda assim, não logrou transformar sua ideia de mundo em uma ideia universal de mundo, uma verdade cósmica ou filosófica. O contrário deu-se com Roma e com os romanos. Olhando para isso, diz-nos Matos que no estoicismo,

(...) seja em sua versão grega ou, com muito mais profundidade, na sua versão imperial. O tema-base que animou ambas as correntes foi o incipiente internacionalismo cosmopolita político-jurídico, a cidadania universal fundada em uma noção também universal de direito e de justiça (Matos, 2012: 46).

Foram os estoicos romanos que levaram ao apogeu a ideia da lei universalista na prática de governabilidade imperial: “o instrumento garantidor da peculiar identificação entre o uno e o múltiplo propugnada pela Stoá se revela historicamente na estrutura racional e universal do Direito Romano” (Matos, 2012: 58). As lógicas estoicas e peripatéticas sobre a pessoa foram elaboradas como concepções totalizantes ou generalizantes, portanto, como lei suprema e universal.

Tal universalização implicou perceber a lei romana como a lei de todos, inclusive dos povos não dominados. Nesse sentido, a diferenciação entre estrangeiros e romanos, principalmente a partir de 212 a.C., - “extensão da cidadania a todos os habitantes livres do império, por Caracalla, *constitutio Antoniniana*” (Marky, 1951: 22), torna-a diferente da existente entre atenienses:

... as normas consuetudinárias romanas, consideradas como comuns a todos os povos e por isso aplicáveis não só aos cidadãos romanos (Quirites), como também aos estrangeiros em Roma, constituíam o *ius gentium*. Para os juristas romanos da época clássica, o *ius gentium* era um direito universal, baseado na razão natural (Marky, 1951: 10).

A lei universalista deveria ser instituída por um governo também universalista, quer dizer, expansionista de um lado e modelo ideal de governo em geral por outro. Maquiavel ao comparar as formas de governos das repúblicas clássicas com a de Roma diz o seguinte:

Se alguém quiser fundar uma nova república, deverá decidir se o seu objetivo é como o de Roma, aumentar o império e o seu poder, ou ao contrário, mantê-los limitados dentro

de seus limites. No primeiro caso, seria preciso organizá-lo como Roma, deixando as desordens e dissensões gerais seguirem seu curso da maneira que pareça menos perigosa; sem uma população importante, bem armada, nenhuma república poderá jamais crescer (Maquiavel: 1994: 39).

A forma de um governo universalista como o de Roma necessariamente tem de conter, diz Maquiavel, o equilíbrio entre o poder real, a aristocracia e o povo (Maquiavel, 1994). As criações dos Tribunos da plebe e dos seus côsules (em vez de um rei) deram à república romana o equilíbrio que Maquiavel via como contrapesos necessários aos poderes, mas não apenas. Em contrapartida à manutenção do exército romano e à expansão do Império e das propriedades da aristocracia, o povo, através dos Tribunos, e de movimentos de protestos, se recusava a ir à guerra e com isso conseguia influenciar nas leis, não perder as liberdades e impedir a vontade da aristocracia de aumentar o poder e as suas posses. Um exemplo primeiro desse poder é a derrocada da lei que proibia o casamento entre patrícios e plebeus, inscrita na Tábua XI.1 (Maquiavel, 1994).

Os objetivos de uma república desse tipo são possibilitar sua expansão e manter as paixões dentro dos limites autorizados, contendo o povo através do seu direito de acusação, papel dos Tribunos:

... quando esta paixão não encontra meio legal de vir à superfície, assume uma importância extraordinária, que abala os fundamentos da república. Nada a enfraquecerá tanto, todavia, quanto organizar-se o Estado de modo tal que a fermentação de paixões possa escapar por um canal autorizado. (...) é útil e necessário que as leis da república concedam à massa um meio legítimo de manifestar a cólera que lhe possa inspirar um cidadão; quando este meio regular é inexistente, ela recorre a meios extraordinários: e não há dúvida de que estes últimos produzem males maiores do que os que se poderia imputar aos primeiros. De fato, se um cidadão é punido por meios legais, ainda que injustamente, isto pouca ou nenhuma desordem causa na república, por ter ocorrido a punição sem recurso à força particular, ou de estrangeiros, causas ordinárias de ruína da liberdade. É uma punição baseada apenas na força da lei e da ordem pública, cujos limites são conhecidos, e cuja ação nunca é violenta o bastante para subverter a república (Maquiavel, 1994: p. 41-42).

Quer dizer, não basta haver leis e governos. As leis e os governos devem ter tal característica que, ao utilizar-se a lei, e o governo agir, reforcem-se mutuamente e, concomitantemente, reforcem as liberdades admitidas e, ao negá-las, negue-se tão somente as liberdades socialmente rejeitadas. Para tanto era necessário compromissar a plebe e os colonizados⁶⁷ com o poder, a república e as desigualdades,

Deve, portanto, a governabilidade ser de tal modo organizada que possa estabelecer uma arena para as disputas entre as classes litigantes, tal que essas disputas autorizadas pela lei e geridas pelo Estado não coloquem em perigo a própria lei fundamental, o governo e o sistema político. Esses novos meios têm caráter limitativo da ação, organizativo das disputas sociais e das “paixões”: são os primeiros filtros sociais eficazes. Eles devem estabelecer não apenas a arena onde devem dar-se as disputas, também sob qual forma, isto é, como elas poderão dar-se. Tudo que estiver fora dessa legalidade que estabelece o *como* e o *onde* é considerado uma ação pessoal (recurso à força particular) ou social, defesos em lei, logo, consideradas como traição à república, punível em nome da garantia das liberdades sociais.

De qualquer forma, sendo o governante responsabilizado, a forma de assegurar a manutenção do sistema romano contra essas lutas e movimentos, ainda que cedendo às pressões populares ou de dissenso entre a aristocracia, foi a instituição de dois césares, em seguida o poder tripartite e quadripartite, já no principado. Tais instrumentos de contenção dos dissensos e mecanismos de substituições para produção dos sistemas de poder existem até hoje nas figuras do vice-presidente, nos regimes presidencialistas (no misto, tem a figura do primeiro-ministro) e no parlamentarismo e na monarquia constitucional nas figuras dos primeiros-ministros.

67 Vale aqui uma passagem das notas VII de Rostovtzeff demonstrando que a imposição da lei universal não significava para o Império Romano a destruição das formas tradicionais de subsistência e dos direitos locais, ao contrário, esse direito devia ser reconhecido toda vez que ele reivindicasse algo que não alterasse a correlação de força e, ao contrário, servia para mostrar a justeza das relações jurídicas romanas e nesse sentido, também sua superioridade: “Sobre la pesca posemos datos relativamente copiosos; véase mi *Gesch. d. Staatspacht*, pág. 414 y sig., y G. Lafaye, *Piscatio et Piscatus*, en el *D. d. Ant.*, de Daremberg y Saglio, IV, pág. 492 y sigs. Según estos datos, parece verosímil que el Estado se reservaba el derecho a la pesca en el mar, los lagos y los ríos, por lo menos en ciertas partes del Imperio romano. Particularmente interesante a este respecto es la conocida inscripción holandesa publicada por Dessau, I. L. S., 1461: dedicación de los conductores piscatus, subordinados a un manceps, a la dea Hludana. Mas como el derecho de pesca era un antiguo privilegio de numerosos templos y ciudades, fueron muchas las contiendas que a este propósito surgieron entre tales antiguos derechohabientes y los *publicani* romanos, contiendas que el mismo Gobierno romano decidió a favor de los primeros. Así sucedió, por ejemplo, en Istrus, como lo demuestra una importante inscripción grecolatina recientemente descubierta, S. H. O., I, 329, que contiene los autos del litigio. Conocida es la importancia que la pesca entrañaba para las ciudades del Mar Negro. En Odessus (Varna) existió un collegium, de los θυνεῖραι Ἐρμάντος (¿denominación geográfica?), según testimonio de una inscripción recientemente descubierta (A. Salac y K. Skorpil, *Nékolik Archeologických Památek* [vários monumentos arqueológicos], etc.; «Memoria de las sesiones de la Academia checoslovaca», 1928, pág. 12, número 4). En consecuencia, la afirmación de que un collegium de Kallipolis (I. G. R. R., I, 817) sería una asociación religiosa egipcia, no me parece indiscutible. Otro caso de litigio entre los *publicani* y los antiguos derechohabientes es el conocido del templo de Efeso, que tenía el derecho de percibir los τέλη [honorários] que se pagaban en la λίμνη Σελινοῦσία [Lago Silinusia] para poder pescar. Durante algún tiempo habian reclamado para sí este derecho los reyes de Pérgamo; pero el Gobierno romano lo restituyó al templo, no obstante, las reclamaciones de los *publicani* (Rostovtzeff, 1981b: 171).

Para se contrapor a ação individual isolada condenável, isto é, os interesses particulares frente aos interesses sociais e à cidade-estado, foi preciso supor na Grécia clássica que a Polis representasse o bem comum contra aquele interesse particular. Na *res pública* os interesses particulares foram contrapostos aos interesses públicos ou à “coisa pública” diretamente, como refere Cícero (Da República, Livro II-XLI), quando a *res publica* absorve em si a ideia de felicidade comum, a implicar, para obter-se a felicidade, ter-se observância às leis e à constituição política:

Quanto ao que se relaciona com a vida privada, nada há de mais útil e necessário à vida e aos costumes do que o matrimônio legal, os filhos legítimos, o culto do lar doméstico, para que todos tenham assegurado seu bem-estar pessoal no meio da felicidade comum. Em suma, não há felicidade sem uma boa constituição política; não há paz, não há felicidade possível, sem uma sábia e bem-organizada República (Cícero, Da República, livro V-V).

Leis e felicidade seriam intrinsecamente ligadas à ordenação jurídica da república romana, até em razão de Roma ter-se tornado centro comercial e uma metrópole atrativa de pessoas das cidades vizinhas e, conseqüentemente, modificou-se boa parte da sua estrutura social, a implicar novas ordenações e normatizações da vida objetivando a contenção dos focos de descontentamentos,

... na vida social, a principal novidade foi o crescimento da *plebs* ou classe dos plebeus. A denominação é puramente política, mas sua importância nesse aspecto foi certamente consequência das modificações graduais nas condições sociais e econômicas. *Plebs* significa multidão; o termo indica a multidão de cidadãos que não pertenciam ao grupo de famílias patrícias -ainda assim cidadãos de Roma, mas de uma classe inferior. A *plebs* incluía também os *clientes*, embora estes não fossem a totalidade da *plebs*, cujas fileiras consistiram, desde o princípio, em pessoas que os nobres romanos não podiam transformar em clientes, ou dependentes; pertenciam aos antigos habitantes livres da cidade e eram verdadeiros *Quirites* romanos. (...) aos poucos, o número desses cidadãos romanos, que não pertenciam à nobreza e nem aos clientes, aumentou, provavelmente em consequência de três fatores. Primeiramente, a importância comercial de Roma atraía forasteiros de outras partes da Itália, especialmente do Lácio, tal como a classe dos *metoeci*

[metecos] fora criada em Atenas pelo desenvolvimento daquela cidade grega. Além disso, a indústria foi estimulada pelo crescimento político de Roma. O governo necessitava de artesãos para a manufatura de armas e convocou por isso bons carpinteiros e ferreiros à cidade, organizando-os em corporações *collegia* e dando-lhes vários privilégios. E, finalmente, à medida que partes do Lácio iam sendo anexadas pela conquista ou acordo, a aristocracia local era destruída ou admitida pelos patrícios em suas fileiras. Os pequenos proprietários, porém, dependentes da aristocracia local, frequentemente se tornavam camponeses livres após a anexação (Rostovtzeff, 1983: 35).

Tal como em Atenas, a propriedade impingiu um conjunto de desigualdades que afligia a cidade romana. Aos patrícios e plebeus juntavam-se os clientes, além dos pequenos proprietários das terras conquistadas, camponeses livres, comerciantes forasteiros, novos artesãos etc. Tanto a organização da produção e do consumo na cidade como a distribuição e propriedade de terras urbanas e rurais ou anexadas haviam de ter ligação com os interesses dos proprietários e dominantes no poder da cidade de Roma, na República e no Império romano.

Weber, ao analisar as formas e o poder de distribuição de terras refere que

... todas as superfícies [direito de], *ager extra clausus* [terras excedentes nas colônias romanas], *subseciva* [parcelas de terras não atribuídas] e *loca relictas* [terras abandonadas], não estavam submetidas *ipso iure* à autoridade das novas comunidades, mas permaneciam de *iure* sob a *potestas* do magistrado *assignante* e, na era imperial, sob a do *principis*” (Weber, 1994: 50).

Dessa forma, tanto as necessidades de consumo (distribuição de cereais à plebe) e trabalho/produção na cidade, quanto a distribuição de terras dependiam do poder público, isto é, da república / império e, dentro dela, dos poderes instituídos.

Um conjunto de medidas, de leis, de fórmulas de participação, de distribuição de terras e direitos, de intervenção no comércio e, principalmente, de mobilidade social entre pessoas de estatutos diferentes marcaram a organização romana. Finley produz, sumariamente, uma classificação desses direitos e deveres:

Es posible, además, trazar una tipología de derechos y deberes. A título de ilustración, sugiero el siguiente esquema, a grandes líneas: 1) Reivindicaciones de la propiedad, o

poder sobre las cosas, categoría que es compleja em sí misma y requiere un análisis posterior: por ejemplo, la diferencia entre el poder de un esclavo sobre su *peculium* y el poder de un propietario en sentido estricto; o las diferencias según las distintas categorías de cosas, tierras, rebaño, dinero, por tenencias personales, y así sucesivamente. 2) Poder sobre el trabajo y movimientos humanos, tanto de uno mismo como de otro, incluyendo, naturalmente, el privilegio de esclavizar a otros. 3) Poder para castigar y, a la inversa, inmunidad ante el castigo. 4) Privilegios y responsabilidades en los procedimientos judiciales, tales como la inmunidad de prendimiento arbitrario o la capacidad de demandar o ser demandado. 5) Privilegios en el área familiar: matrimonio, sucesión, etcétera, incluyendo no sólo los derechos de propiedad y derechos de *conubium*, sino también, suprimida una etapa, la posibilidad de protección o redención. En caso de deuda, rescate u odio de sangre. 6) Privilegios de movilidad social, tales la manumisión o emancipación, y sus contrarios: inmunidad o responsabilidad, de esclavitud, servidumbre penal y cosas semejantes. 7) Privilegios y deberes en las esferas sacras, políticas y militares (Finley, 1984: 145).

A caracterização desses poderes e fórmulas sociais realizadas pelo empreendimento romano, tanto nos seus níveis internos quanto externos, -e que eram tidos como universais e expressão do progresso humano em geral-, produziram e diferenciaram a experiência romana das outras cidades-estados antigas,

Tácito, em *Histórias* I.16, deixa claro que o *Princeps* passara a ter, em nome do povo romano, o controle sobre o *immensum imperii corpus* (imenso corpo imperial), referindo-se à unidade política e cultural, criada por Roma, a despeito da grande diversidade e da distância geográfica representada pelas províncias. Tal ideia de integração se consolida com Floro, em *Epítome* II.13, que estabelece a ligação entre *o imperium et orbis totius*, que dá à conquista romana uma posição de proeminência frente às experiências imperialistas precedentes e identifica a dominação romana ao gênero humano (Mendes et al: 2005: 18).

Roma não invadira apenas outras cidades e povos, invadira a casa, a família, a mente, o comportamento e a conduta das pessoas. Daí que as relações mais íntimas não lhe fugiam ao interesse, como a relação com as divindades e com os direitos familiares a elas vinculados.

Tampouco escapava o politeísmo à universalização, pressionado pelo cristianismo, como se pode ler em *Contra Galileos*, de Juliano. As diversidades eram combinadas com a abrangência e a ritualização, esta última Foucault (2009) identificava como “*aleurgia*”⁶⁸ do poder.

O que parecia mais peculiar e íntimo como o culto aos deuses, considerado como privado e de cunho pessoal e familiar, conforme descrito por Coulanges (2006), e que produzia a identidade familiar foi transformado em ritualização das relações de poder e os deuses foram apropriados pela cidade, símbolo da relação sacralizada dos poderes na cidade-estado e cultuados obrigatoriamente pelos cidadãos. Assim procederam Atenas e Roma, mas em Roma, dado o caráter extensivo de seu império e a necessidade do próprio príncipe, no império tardio, em conduzir uma intersecção entre o sagrado e o mundano, faz-se o identificar do próprio império e seu imperador com deus (reino divino, portanto, imperador-deus).

Nada deveria fugir à visão universalista do império romano. A contenção da intimidade instintiva é progressiva e tem relação direta com a criação da ideia de humanidade em contraposição à de animalidade, à de monstruosidade dos homens em estado natural.

Ao citarem Thomas J. Barfield, Mendes *et. Al.* (2005) observam que havia sete características distintivas entre o Império Romano e os outros impérios. Entre elas a de um regime ou de um “sistema administrativo para explorar a diversidade, seja economia, política, religiosa ou ética” (Mendes *et. Al.*: 2005: 20) e a “construção de um 'projeto imperial' que impõe certa unidade através do império” (Mendes *et. Al.*: *ibidem*) e conclui que “a manutenção dos impérios está ligada à criação de um sistema de valores compartilhados, formado com base nos padrões culturais do centro imperial, que possa sobrepujar, [mas não eliminar, penso], a diversidade local” (Idem).

68 Foucault diz o seguinte: “tratava-se de um ritual de manifestação da verdade sustentada por um exercício de poder; de um certo número de relações que certamente não podem ser reduzidas ao nível da utilidade pura e simples. E aquilo que eu gostaria de retomar é a natureza da relação entre o ritual da manifestação da verdade e o exercício do poder. Eu disse ritual de manifestação da verdade, porém não se trata, puramente e simplesmente, disso que se chamaria uma atividade mais ou menos racional de conhecimento. Parece-me que o exercício do poder, tal como se pode encontrar um exemplo na história de Sétimo Severo, se acompanha de um conjunto de procedimentos verbais ou não verbais que podem ser, por consequência, da ordem da informação recolhida, da ordem do conhecimento, da ordem de tabelas, fichas, notas etc., que podem ser um certo número de conselhos; mas que podem ser igualmente rituais, cerimônias; podem ser operações diversas como magias, consultas aos oráculos, aos deuses etc. Trata-se, portanto, de um conjunto de procedimentos verbais ou não, através dos quais é atualizada a consciência individual do soberano e o saber de seus conselheiros; um conjunto de procedimentos verbais ou não através dos quais atualiza-se qualquer coisa que é afirmada, ou melhor, colocada como verdadeiro, seja por oposição a um falso que foi eliminado, discutido, refutado etc., mas que é também colocado como verdadeiro por revelação ou ocultação, por dissipação disso que é esquecido, por conjuração do imprevisível. Eu não diria mais simplesmente que o exercício do poder supõe naquele que o exerce qualquer coisa como um conhecimento, um conhecimento útil e utilizável para exercer o poder. Eu diria que o exercício do poder se acompanha bem constantemente de uma manifestação de verdade entendida no sentido amplo. E tentando encontrar uma palavra que corresponda não, portanto, ao conhecimento útil para esse que governa, mas para essa manifestação da verdade correlativa ao exercício do poder; enfim, procurando uma palavra eu encontrei uma que é bem velha porque é grega e que não é tão honrada porque na guerra foi empregada de um modo e depois surge de uma outra forma por um gramático grego do terceiro ou quarto século, alguém que se chamava Héraelide⁴ e que empregou a expressão, o adjetivo *aléthourguês* para designar alguém que diz a verdade: *aléthourguês* é o verídico (Foucault, 2009: 12).

Nesse sentido, não se trata mais de a família compor a cidade e sua gerência correta, melhor ou pior, a definir o êxito ou derrocada da cidade-estado, como em Aristóteles (2004) ou em Xenofonte (1999) em seus livros homônimos “Econômicos”, mas de a cidade gerir as vidas individuais e as localidades. O império Romano inverte a equação e torna a todos componentes obrigatórios da engrenagem do poder imperial, concluindo, assim, a transformação do indivíduo natural em indivíduo social, através de uma intervenção complexa, dentro e fora de Roma, que

... envolveu processos interativos a implicar diferentes níveis de coerção, recompensa, transformação estrutural, cooptação, resistência e acomodação. Denominamos estes processos de mecanismos de romanização, que atuaram como distintas formas de discursos hegemônicos (Mendes et al: 2005: 40).

Tanto os mecanismos disciplinares (que visavam as condutas) quanto dispositivos ideológicos (que visavam a concepção, as ideias e as regras sob regimes gerais) atuaram através de interdições e filtros sociais, legais ou informais, que respectivamente impediam, condenavam ou organizavam certas ações individuais e, ao mesmo tempo, elegiam as formas de lutas políticas e sociais, estabelecendo arenas válidas de participação na esfera pública.

Em contrapartida ao aceite das regras foi desenvolvido pelo poder político (através de criação de inúmeros cargos de acesso à plebe e aos escravos libertos) a mobilidade econômica e social, favorável ao nascimento de elites entre os iguais e os desiguais, a ponto de constituírem-se entre a plebe aristocracias plebeias aliadas dos patrícios e das elites dos territórios dominados. Esses mecanismos de diferenciações entre os iguais foram fundamentais para a institucionalização e restrição das lutas sociais dentro das arenas propostas pelo regime político, porque traziam a esperança de que poderia haver mudanças dentro do sistema e que cada um individualmente poderia ascender socialmente dentro das estruturas social e de poder.

A universalização da pessoa ou sua transformação em “ser humano” (direito e cidadania) e a mobilidade social e econômica são as bases do mundo moderno, do Estado moderno e também do cristianismo. Neste último caso, contra uma ideia de um povo específico escolhido por

Deus, base da religiosidade judaica, Jesus transforma todos em irmãos (“o mesmo Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus” (Romanos 8:16-17⁶⁹) e todos os povos, povos de Deus. O discurso cristão é um discurso contraditório à universalidade imperial ao colocar em seu lugar a universalidade divina. Semelhante a universalização promovida pelo Império Romano, Deus é criador de todos os territórios e pessoas, sendo todos filhos de Deus.

Os onze discípulos foram para a Galileia, para o monte que Jesus lhes indicara. Quando o viram o adoraram; mas alguns duvidaram. Então, Jesus aproximou-se deles e disse: “Foi-me dada toda a autoridade no céu e na terra. Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a obedecer a tudo o que eu lhes ordenei. E eu estarei sempre com vocês, até o fim dos tempos” (Mateus 28:16-20).

Apesar de dizer aos seus discípulos para pregarem em todos os lugares, Jesus afirma na parábola sobre o reino dos céus que “muitos serão chamados e poucos os escolhidos” e que o livre arbítrio implica escolha entre os caminhos de Deus e o caminho da perdição: “Entrai pela porta estreita; porque larga é a porta, e espaçoso o caminho que conduz à perdição, e muitos são os que entram por ela; E porque estreita é a porta, e apertado o caminho que leva à vida, e poucos há que a encontrem” (Mateus 7:13,14). Esse sentido de escolha pessoal, em tese não impositiva, se contrasta com a obrigação de cidadania e obediência impostas pelo Império Romano à pessoa, com as desigualdades que lhe correspondem. Como irmãos em Cristo todos são iguais: “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus” (Gálatas 3:28). É a pessoa espiritual que interessa a Jesus e não a pessoa social criada pelo poder político mundano e, enquanto espírito, tampouco é pessoa natural que lhe interessa, não poderia haver identidade singular: “todos são um em Cristo Jesus”.

Para Jesus, viver segundo as regras deixadas pelo Deus de todos era antes dele uma obrigação, quando ainda não havia chegado a fé que substitui a Lei. A fé supera as leis: “agora, porém, tendo chegado a fé, já não estamos mais sob o controle do tutor” (Gálatas 3:25) e “antes que viesse essa fé, estávamos sob a custódia da Lei, nela encerrados, até que a fé que haveria de vir fosse revelada” (Gálatas 3:23). Jesus invalida a lei anterior e a substitui pela fé. Mas ter

69 Daqui para frente, a Bíblia será designada apenas por seus livros, capítulos e versículos, ocultando-se o termo Bíblia.

fé ou não ter é uma escolha pessoal e de convencimento que dirige a ação, e não uma troca com contrapartidas na vida mundana e muito menos uma obrigatoriedade, portanto, esse irmão universal, filho de Deus, é também antagônico ao Eu natural, que faz escolhas guiado pelos interesses, pelos instintos, quer dizer, pelas necessidades mundanas.

A conversão dos de baixo traz consigo essa rejeição de si ou esse sentimento que se funda “apenas em uma promessa de redenção do sofrimento, e no apelo da providência capaz de dar sentido ao que são a partir do que virão a ser” (Bourdieu, 2007: 87), e entre os do topo da hierarquia social traz o “sentimento de dignidade” preso “à convicção de sua própria excelência, da perfeição de sua conduta de vida, ‘expressão’ do seu ser qualitativo que é o próprio fundamento de si e que não remete a mais nada (Bourdieu, 2007: 87).

Apesar desses antagonismos, na orientação cristã, se na vida a pessoa-irmão pode fazer escolhas, tais escolhas não devem ser feitas nem pelo Eu natural e nem pelo Eu social, mas por irmãos espirituais na fé universal e tais escolhas serão julgadas por Deus para definir quem entra nos Reino dos Céus, quem terá o direito à vida eterna no reino da felicidade, o paraíso, e na medida em que o espírito não morre, a alma do mau, do iníquo, daquele que praticou o mau, haverá de ter a vida eterna no domínio da miséria espiritual e sofrimento demoníaco, porque serão “expulsos e designados a partilhar dos frutos de seus labores ou de suas obras, que foram más; e eles bebem os resíduos de uma taça amarga” (João, Alma 40-26).

Essa transição entre o reino da terra e a “cidade celeste” implica em conversão, em fidelidade, em negar na sua vida espiritual passada (pessoal, concomitantemente) tanto sua natureza pecadora quanto as leis dos homens, derivadas da primeira e a quaisquer outras ordens religiosas e políticas específicas,

... essa forma de poder é orientada para a salvação (por oposição ao poder político). É oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); é coextensiva à vida e constitui seu prolongamento; está ligada à produção da verdade - verdade do próprio indivíduo" (Foucault, 1995: 237).

Apesar de diferentes os objetivos de ambos os impérios, o poder terreno da cidade-estado e o divino não são essencialmente diferentes e só aparentemente se contrapõem quanto à rejeição dos instintos (afeições, interesses, paixões) da pessoa singular autônoma e do Eu não sujeito ou condicionado,

Na astúcia de serpente e na inocência de pomba, próprias do cristianismo, as duas faces da libertação antiga do espírito, o entendimento e o coração, apresentam-se de tal modo acabadas que reaparecem como novas e modernas, e nem uma nem a outra se deixam confundir pelo que é mundano e natural (Stirner, 2009: 29).

A forma de poder cristão (e da igreja) “tem em vista a salvação individual no outro mundo” (Foucault, 1995: 237), só possível se houver a conversão pelo pastoreio; implica não apenas na conversão ao poder divino que exige prontidão aos comandos, como também, e principalmente, a “disposição de sacrificar a própria vida pelo rebanho” (Foucault, 1995: 237); executa o cuidado unificando a presença comunitária e o indivíduo em toda sua extensão e especificidade," e por toda a vida” (Foucault, 1995: 237) natural e espiritual e, nesse sentido, o poder cristão precisa do conhecimento das mentes, “sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos [porque Deus tudo sabe e é onipresente e onisciente]. Implica em saber da consciência e a capacidade de dirigi-la” (Foucault, 1995: 237).

Ambos os poderes subordinam a felicidade futura e os interesses pessoais à rejeição de si, das necessidades e vontades individuais. Caso os interesses não expressem composição com a cidadania ou com o espírito de Deus são tornados interesses mesquinhos ou demoníacos. Como consequência, para ser aceito nos dois reinos deve tornar-se ou cidadão, subordinado e protegido a um só tempo pelas leis e a força do Estado imperial, ou filho de Deus, cujo alinhamento obrigatório torna a si próprio parte do sagrado, porém, em contrapartida, deve a todo momento estar disposto a dar sua própria vida, a vigiar a si e aos outros contra a heresia e as tentações demoníacas. Sob um e outro domínio, a pessoa natural é rejeitada como irracional ou impura, como monstro animalesco ou pecadora tomada pelo demônio e o altruísmo substitui os interesses pessoais condenados: salvar e reverenciar o corpo social como cidadão e viver sob a égide do império ou salvar-se do pecado, viver e conduzir-se sob o domínio do governo do reino de Deus.

Logo ter-se-á que adotar aos dois, quando igreja e império se associam:

O grande golpe dado [pelo Império romano] no paganismo foi o estrangulamento econômico, por meio de confiscos, da interdição de sacrificar, de consultar oráculos, de visitar templos, ou seja, do que lhe proporcionavam rendimentos ocasionais, aliados a promulgações de leis violentas e precisas, como as de 356, nas quais eram proibidos, sob pena de morte, celebrar sacrifícios, adorar os ídolos, entrar nos templos. Mas, coube

a Teodósio, em 392, promulgar uma lei que, finalmente fora aplicada com rigor, com minuciosas especificações, atingindo com pesadas multas os recalcitrantes e os funcionários negligentes, proibindo qualquer ato do culto, embora não sangrento, mesmo no interior das casas e propriedades privadas. Assim sendo, o já alquebrado paganismo irá desaparecer, praticamente, nos séculos vindouros. Com o apoio do braço secular, a Igreja tratou de eliminar os seus inimigos internos, os heréticos. Para isto, foram realizados vários concílios, desde o reinado de Constantino numa tentativa de definir uma ideologia a ser seguida onde a intervenção do imperador em defesa de um ou outro bispo era comum (Carlan, 2013: 81).

No Sec. IV d.C. (Lemos, 2012; Carlan, 2013, entre outros), ambas salvação e justapõem-se de forma que nem a cidadania e nem a fé, como expressões do universal, são próprias, quer dizer, estritamente pessoais e íntimas, ao contrário, elas são exteriores e necessariamente impostas à pessoa, fazendo parte de exigências externas que constroem com a prisão ou com o inferno. Porém, antes da prisão e antes do inferno, constroem com o isolamento social, com o desprezo, porque, enquanto ato de resistência pessoal à ordem social ou religiosa, a contradição só é superada quando todos rejeitam de forma transindividual a força externa e tornam-na força e forma pessoal de resistências que se expressam na ação de apropriação individual de si, na ação social de autogoverno e na autoprocamação da fé.

A adoção do cristianismo associado à cidadania era como dar afetividade à instituição romana. Como contrapartida às duras condições de vida urbana em Roma torna-se o próprio povo um povo santificado. Afinal se “Deus é amor” (Stirner, 2009) seus filhos não podem ser outra coisa senão também amor e, nesse mesmo sentido, a esperança é tornar-se a si mesmo sagrado, como a unificação do espírito social secularizado com o espírito do espírito, porquanto transforma a sua corporeidade efetiva na vida cotidiana em corporeidade espiritual:

Sagrada e eterna é a verdade, ela é o sagrado, o eterno. Mas tu que te deixas possuir e guiar por este sagrado, tu próprio serás consagrado. E o sagrado não é para os teus sentidos, não. Se te deixares levar pelos teus sentidos nunca o descobrirás, porque ele está destinado à tua fé, ou melhor ainda, ao teu espírito - pois ele próprio é matéria espiritual, um espírito, um espírito para o espírito (Stirner, 2009: 49).

Por conseguinte, na sociedade romana, ou melhor, - nos seus grupos mais fortes e poderosos, a aristocracia associada aos clérigos -, produz-se uma aliança do sec. IV em diante para pôr fim aos tumultos, quando adotam o império o cristianismo e o cristianismo ao império, impondo-os a todos. Os resilientes serão perseguidos por ambos como subversão ou heresia.

A harmonia quase miraculosa que sempre se observa entre o conteúdo da mensagem religiosa que consegue se impor e os interesses mais estritamente temporais, isto é, políticos, de seus destinatários privilegiados, deduz-se da definição propriamente sociológica da mensagem religiosa, na medida em que ela constitui uma condição *sine qua non* de seu êxito (...) as demandas religiosas tendem a organizar-se em torno de dois grandes tipos que correspondem a dois grandes tipos de situações, ou seja, as *demandas de legitimação* da ordem estabelecida próprias das classes privilegiadas, e as *demandas de compensação* próprias das classes desfavorecidas [religiões de salvação] (Bourdieu, 2007: 87).

Como refere Newman (2005) esse ato de internalização da autoridade secular e divina, a um só tempo, necessita da aderência popular à fé e à cidadania. Em contraste imediato, as resistências tornam-se luta por subjetividade própria, tornam-se ato de liberdade, em oposição às autoridades civis e religiosas, isto é, às instituições que dependem dessa internalização individual ou coletiva dos comandos para seguir sobrevivendo e comandando:

ponto mais subtil aqui: além de o ato de resistência se basear numa liberdade interna radical, o inverso disto é que as práticas e instituições de dominação dependem de facto de uma opressão internalizada, em que o sujeito não só é coagido e encarcerado externamente, mas também está ligado, de forma mais profunda, a esta mesma identidade de opressão. Ou seja, as instituições não só oprimem e coagem o sujeito a partir do exterior - elas também dominam o sujeito interiormente. Por outras palavras, dependem de uma auto dominação ativa - o sujeito está psicologicamente ligado à própria instituição que o domina, e isto pode continuar mesmo depois de a própria instituição ter desaparecido (Newman, 2005: 11).

Assevera Stirner que “ao velho <glória a Deus...> corresponde o moderno <glória ao homem...>” (Stirner, 2009: 174) e que ao tornar o homem um Homem se pode construir nele o

sentido da sociedade moderna: “Exigindo dos homens que sejam humanos, dá voz à condição essencial da sociabilidade, pois só enquanto homens entre homens somos sociáveis. Com isso essa crítica manifesta sua finalidade social, a construção da sociedade humana” (Stirner, 2009: 175). Deus, identificado como o amor, quer estabelecer e estabelece uma relação de pertinência geral que retira os homens “ao exclusivismo e a rejeição: uma luta contra o egoísmo em sua forma mais simples e, por isso, mais dura, a própria forma da unicidade e da exclusividade” (Stirner, 2009: 175). Ser um entre vários, ser parte de um todo, ser uma partícula do universal conduz à efetividade dos laços sociais: “se vos ligais, não podeis existir de forma independente, se um <laço> voz une, só a dois sereis alguma coisa, e os vossos doze fazem uma dúzia, os vossos milhares um povo, os vossos milhões a humanidade” (Stirner, 2009: 175).

À irmandade universal corresponde um Estado universal. Deus e o Estado, enquanto conceitos universais, unem coração e razão, sentimento e dever, submetem os primeiros aos segundos e possibilitam não apenas a unificação dos conceitos em abstrato, a favorecer a noção geral de dever, como prepara o Estado teocrático da idade média e, em razão da unicidade do dever e da expressa contradição entre ser servo e ser livre ao mesmo tempo, traz em si o germe do Estado moderno.

A contradição entre os interesses econômicos e os interesses de Estado na igreja cristã é manifestamente (e penso, propositadamente) confusa, porque se há mais interesse no bem material do que na fé, tais interesses devem ser condenados,

... Você tem grande quantidade de bens, armazenados para muitos anos. Descanse, coma, beba e alegre-se. Contudo, Deus lhe disse: Insensato! Esta mesma noite a sua vida lhe será exigida. Então, quem ficará com o que você preparou? Assim acontece com quem guarda para si riquezas, mas não é rico para com Deus (Lucas 12:19-21).

Logo a contradição entre os interesses religiosos e materiais é relativa ao grau de fé em Deus de quem possui a riqueza, que pode ser justificada como graça dada por Ele.

Se no Estado os interesses dominantes erigem um conjunto de normas que visam assegurar o poderio social e econômico dos dominantes, no mundo do espírito o julgamento das ações dos homens por Deus, em razão das escolhas que fazem, torna livre a pessoa-irmão para praticar no mundo carnal o mal ou o bem, porém, é a internalização do uso dessa liberdade enquanto servo de Deus que lhe assegura a redenção e a ressurreição em Cristo (porque o espírito não morre).

Os que desconhecem as leis divinas além de pecadores são alienados: “Pai, perdoai-lhes porque eles não sabem o que fazem” (Lc 23,24). O perdão surge como mecanismo de integração e forma de extinção dos pecados. Igualmente, o conceito de alienação da consciência (diferente da alienação material) absolve nas leis de Estado alguém da imputabilidade. Jesus, considera e reconhece aqui a força da influência da sociedade e dos poderes instituídos nas cidades-estados na formação da consciência e do conhecimento, por isso roga pelo perdão divino aos homens que o condenaram, porque não são livres de consciência e ignoram ou desconhecem a “boa nova”, o que está em consonância com a ideia de conversão à palavra nova: “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Mc 16,15) e dê combate à blasfêmia, “preservando a fé e a boa consciência; porquanto algumas pessoas, vindo a rejeitá-la, naufragaram na fé. Entre esses estão Himeneu e Alexandre, os quais entreguei a Satanás, para que aprendam a não blasfemar” (Timóteo 1,19-20).

Nas leis do Estado moderno (nas cidades-estados tem toda uma diferenciação entre locais e estrangeiros) aquele que ignorar a existência da lei não é imputável, por isso a necessidade de divulgação pública da lei no mundo moderno e, ao contrário e ao mesmo tempo, há o combate implacável aos que conhecem e rejeitam as leis do Estado ou os ensinamentos revelados como manifestação da verdade. A contrapartida ao perdão é a alienação da consciência: imperdoável é a má consciência.

4.9. A aliança entre o sagrado e o profano

Na relação bélica entre cristãos e pagãos não constava como fundamental a diferença e a identidade. Ainda que a diferença marque e defina a identidade entre os dois polos em disputa, se tratava, antes de tudo, do fundamento e estabelecimento da verdade e, portanto, do poder de produzir a verdade. Não uma verdade científica que possa ser questionada, tão pouco a que provenha da opinião correta ou incorreta sobre um assunto qualquer. A verdade aqui é vinculada ao mistério não binário contido no certo, no correto, no bom, que não pode ser falseado e quem o fizer não está errado, incorreto, mas é mau, traidor, pernicioso, blasfemo. Esse tipo de verdade não pode ser eclipsado sem que sua fonte produtora seja desacreditada. Logo, a questão não é a verdade expressa pelos deuses, mas os próprios deuses; não é a verdade do Estado, mas o próprio Estado.

O cristianismo, inicialmente um grupo pequeno e de “vanguarda”, uma espécie de elite religiosa, quer se expandir através de todos os mecanismos de expansão possíveis e vê na liberdade de religião, primeiro, e depois na oficialidade do cristianismo de Estado, formas para essa

expansão, em razão de que, na prática diária mundana, a maioria das pessoas tinha seus hábitos ligados à religiosidade politeísta associada aos procedimentos de cidadania no Estado romano. À vontade de popularização do ideal cristão soma-se a força do Estado, que o imperador Juliano se opunha, pois impulsionaria o cristianismo. Dois a três séculos depois, o cristianismo tornar-se-ia, paradoxalmente, uma religião da elite dirigente e uma religião popular a um só tempo, o que Veyne denomina de paganização do cristianismo:

Parece claro que a cristianização das massas não se deveu nem à perseguição nem, muito menos, a uma evangelização, mas a um conformismo que lhe foi ditado por uma autoridade agora reconhecida, a dos bispos: o peso de uma autoridade moral e o virtuoso dever de “fazer como todo mundo”. O que importa é menos a difusão do que a recepção: que faz o povo com a religião que se lhe dava? Faz dela uma religião um tanto pagani-zada na qual se recorria a santos personagens carismáticos, na qual se ia em peregrinação ao túmulo dos mártires, na qual o contato com as relíquias curava, multiplicava-se o número de santos populares, faziam-se procissões em caso de seca, celebravam-se pelas colheitas e pelos rebanhos as ladainhas de três dias antes da Ascensão, essas lustrações sem sacrifício, e nas quais se pedia ao Céu um sucesso ou uma cura. A evolução da prece mostra essa paganização. Um verdadeiro cristão reza a Deus pedindo para amá-lo, glorificá-lo, reza para agradecer-lhe por tudo, para implorar sua graça ou seu perdão, pedir-lhe para ser mais firme na fé, dizer a Deus que seja feita a vontade dele. No máximo, no Pai Nosso, solicita-lhe o pão cotidiano, “não para gozo da carne, mas para as necessidades de nossa fraqueza”, dirá o *Sacramentaire léonien*. Mas, depois do século cristãos põem-se a pedir a Deus o que os pagãos pediam a seus deuses: prosperidade, cura, boa viagem etc. Por volta do ano 430, a imperatriz regente Gala Placídia promete erguer uma igreja a São João Evangelista em troca de uma feliz travessia e, “livre do perigo do mar, saldar sua promessa” construindo essa igreja em Ravena (Gala emprega em sua inscrição a antiga frase dos ex-votos pagãos: *votum solvit* [“promessa paga” ou “promessa cumprida”]) (Veyne, 2011: 70).

Roma havia produzido um conjunto de instrumentos e mecanismos de contenção da individualidade a partir da criação de arenas de disputas entre os interesses dos proprietários e não proprietários. Congruentemente, construiu a ideia de um direito universal, de um governo universal com uma fórmula cidadã também universal, cujo conteúdo ligava intestinamente a

pessoa à cidade na forma da cidadania e à concepção universal de mundo romano. Foi a expansão da ideia de transformação da cidade em Estado universal que permitiu o conceito de humano abstrato em substituição à pessoa concreta e, ao mesmo tempo, transformou essa pessoa em cidadão, caso quisesse ter algum direito ao “bem comum” ou à “felicidade de todos” dentro da sociedade e do Estado. A passagem da Vida de Probo, citada Rostovtzeff, nos dá a dimensão dessa universalidade e também dos problemas que norteiam a utopia universal romana:

«Muy pronto, decía [Probo], no necesitaremos ya soldados», escribe el biógrafo, y añade: «¿No equivale esto a decir que no habrá ya soldados romanos? El Estado romano dominará en todas partes, lo poseerá todo con plena seguridad. El mundo no fabricará más armas ni estará ya obligado a suministrar la anona. Los bueyes se emplearán para tirar del arado y los caballos nacerán para los trabajos de la paz. No habrá ya guerras ni prisioneros; en todas partes habrá paz; en todas partes regirán las leyes de Roma y habrá jueces romanos» (Rostovtzeff, 1981b [1937]: 385).

Haveria a pessoa singular de conformar-se e comportar-se como requer o cidadão universal, de submeter-se às leis do “bem comum”. O bem comum foi metamorfoseado na pátria universal, no Estado imperial romano, ou seja, não havia distinção nem outro fundamento senão o bem comum representado pelo Estado que, nesse sentido, era fundamento e emanção da verdade.

De fato, o que estava em jogo não era a questão religiosa em si mesma, mas um complexo jogo de poder sobre a anunciação da verdade. Ao lado da suposta superioridade de caráter da pessoa cristã, havia uma organização típica de exército, com uma disciplina monástica. “Depois da conversão ao cristianismo, o cristão era submetido a uma disciplina constante, educação e vigilância por parte do clero e dos bispos” (Cameron, 2015: 23).

A conversão de imperadores ao cristianismo forçava a admissão pela classe dos patrícios da liberdade religiosa. Fê-la considerar a lenta cristianização do poder como meio de evitar os distúrbios urbanos provocados pelos seguidores de Jesus.

Não era apenas o poder do Estado romano que era impactado pela ação dos cristãos, também o indivíduo singular se via pressionado em suas escolhas: “muitas vezes, havia violência religiosa, invasão de sinagogas, distúrbios nas ruas e semelhantes manifestações; nem estavam os bispos e as comunidades cristãs locais acima de pressionar indivíduos (Cameron, 2015, 22).

Tais distúrbios fugiam das soluções políticas dadas aos cidadãos pelo Estado romano para preservar o regime. Nem a moralidade social, nem as leis positivas universais eram superiores à moral cristã, porque a moral cristã não é desta terra, mas daquele que criou a terra, todos e tudo. O indivíduo agora estava diante também do espírito e devia tornar-se espírito. Ainda hoje é complicadíssimo para o indivíduo livrar-se das leis do Estado, das leis da propriedade, “do jugo da servidão, da autoridade, da aristocracia e dos príncipes” (Stirner, 2009: 202), como livrar-se, pois, do espírito superior? “O religioso”, diz Stirner, “consiste na insatisfação com o homem atual, ou seja, na proposta de uma perfeição a atingir, no homem que luta por essa perfeição ” (Idem, 313), então, como livrar-se “dos grilhões da vida terrena” (Idem, 203) e não desejar a perfeição? E no caso de se livrar dessas prescrições pelo livre arbítrio, ainda que em tese para o ateu ou o politeísta, ou para os simplesmente sem devoção, ou indiferente a ela, não se livrará do julgamento final divino, e semelhantemente, no caso de se livrar dos ditames do Estado sem dele dar cabo, amargará a prisão, o desterro e a morte física.

Depois do sec. IV, no Império Romano e, em seguida, no feudalismo, essas duas vertentes prescritivas e obrigatórias a condicionar as condutas, antes excludentes, irão se unificar no “Estado” cristão e depois absolutista. Com isso dá-se o que Foucault (1995) chama de “práticas divisoras” na objetivação do sujeito, além do louco, o cidadão; além dos bons, os escolhidos por deus ou que escolheram a deus; além do criminoso, o pecador.

Entre os cristãos para estabelecer o domínio são erguidas ordenações sobre as escolhas e as condutas. Surgem a teologia cristã e a escrita histórica cristã⁷⁰ e, mais, sobrevêm a construção de filhos desiguais entre os filhos iguais de Deus, os cristãos capazes de mediar a relação com Deus e dirigir a igreja; os apóstolos e os teóricos escolhidos para revelar as escrituras e prescrever comportamentos sociais (doutrinas de obediência a Deus, da homilia e da ritualística, da indiferença para com o poder terreno "a César o que é de César", da condenação dos costumes proscritos, incidindo sobre as intimidades (rituais pessoais de oração, prescrição dos atos sexuais, a prática da confissão) e políticos (pregação da palavra divina a todos os povos, unificação do povo de Deus) e, por fim, o executor, o clérigo hierarquicamente inferior, mantenedor e condutor do rebanho, dos rituais, da liturgia e do confessionato.

70 Nomeadamente, Gregório Nazianzeno, Eunápio de Sardes, Agostinho de Hipona (Santo Agostinho), Ambrósio de Milão e Eusébio de Cesaréia, este último produziu a visão histórica cristã. Pode-se obter mais informações em Lemos. Márcia. Os embates entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV: discurso e recepção. Dimensões, vol. 28, 2012, p. 153-172; The Cambridge Ancient History Volume XIII The Late Empire, A.D. 337—425 Edited by Warden of Keeble College, Oxford. GARNSEY, Peter and CAMERON, Averil in the University of Cambridge, and Fellow of Jesus College Cambridge, University Press. Cambridge Histories Online © Cambridge University Press, 2008, entre outros.

À falta de um espaço disciplinar social próprio, a sanção normalizadora funciona difusamente sobre o corpo pessoal e social, com a vigilância de cada irmão sobre o outro e específica na autoimolação e penitência dos párocos. A indisciplina contra os dez mandamentos e o pecado eram punidos com a necessidade de confissão e perdão, a execução de orações, auto punição, desprezo entre os irmãos, isolamento ou a demonização. A vigilância entre os fiéis fazia o papel dos chefes e subchefes na ordem fabril. Isso quer dizer que

Quanto mais o clero se esforça para regulamentar a conduta de vida dos leigos de acordo com a vontade divina (e, em primeiro lugar, de aumentar com isso sua força e seus rendimentos), tanto mais vê-se obrigado a fazer concessões em suas teorias e ações (Weber: Economia e sociedade, 1922: p.367), ao estilo de vida e à visão de mundo da fração dos leigos da qual extrai, primordialmente, rendimentos e poder (Bourdieu, 2007: 96).

É possível articular à estruturação da organização cristã, quase sem diferenciações, o conceito disciplinar foucaultiano vinculado às micro punições do final da época clássica, já que quase todo comportamento cotidiano estaria sujeito à punição divina e o "dissidente, mesmo temporário, tornou-se objeto da atenção disciplinar [...] todo comportamento se situava entre dois polos, o bem e o mal" (Dreyfus e Rabinow, 1995: 174),

O efeito da sanção normalizadora é complexo. Ele parte da premissa de que todos os indivíduos são formalmente iguais. Isto conduz a uma homogeneidade inicial a partir da qual se estabelece a norma de conformidade. Porém, uma vez posto este aparelho em movimento, há uma diferenciação e uma individuação cada vez mais sutis, que separam e organizam os indivíduos objetivamente (Dreyfus e Rabinow, 1995: 175).

Tanto o Estado Imperial romano quanto a igreja cristã nascente têm efeitos no comportamento pessoal e social, tanto se chocam quanto se compõem na imposição das subjetividades normalizadas. A produção de condutas imperial dava-se via a universalidade legal, as leis eram aplicadas levando-se em conta os povos dominados, que, ao submeterem-se às leis romanas, poderiam manter suas "tradições" e parte de seu poder local, composto e subserviente ao poder imperial. Implica importar a ideia de organização política, por um lado, e obediência às leis universais por outro, quer dizer, estender os códigos romanos para todos os povos e as formas

de autogoverno: pátrio poder, direitos de mulheres, filhos, escravos; as possibilidades de mobilidade social, via libertação e cidadania; direito de comerciar, de ser proprietário e receber parte das terras centurias e as obrigações legais, desde pagamentos de taxas e tributos, vincular-se à resolução jurídica dos conflitos e obediência às decisões jurídicas, até à obrigatoriedade de fidelidade ao Império. Na igreja, o comportamento submisso a Deus e seus apóstolos na terra repercutia na conformação a sua própria situação miserável, na negação de si como pessoa natural e social para tornar-se espírito, na busca da salvação da alma.

Lado a lado andavam a força secular e a divina com os dispositivos e mecanismos de participação nas estruturas sociais e de poderes que erigiam filtros sociais, arenas, regras, disposições, fórmulas comportamentais e cosmovisão, com conseqüente subjetivação ideológica da pessoa, como sujeição.

4.10. A condução do rebanho

Ao longo do império romano há a concentração de terras nas mãos de grandes proprietários, o que favorece em seguida a aliança entre o poder local e o poder religioso. Dizem-nos Whittaker *et al.* (2008) que

Havia dois grandes proprietários de terras no império tardio sobre cujos aumentos na posse de propriedade não precisamos ter dúvidas - o imperador e a Igreja. O acúmulo constante de propriedade pelo imperador por meio de confisco, herança, intestado, aquisição de terras públicas da cidade e assim por diante é muito conhecido na história imperial anterior para precisar ser repetido aqui. O tamanho do resultado final no século IV só pode ser adivinhado. Mas os números na África citados anteriormente sugerem que entre um sétimo e um sexto da província estava em posse imperial. Muito disso, é claro, foi devolvido com sucesso à exploração quase-privada por meio de enfiteuse. A igreja começou seu acúmulo constante com grandes doações de Constantino, registrado no *Liber Pontificalis*, que só em Roma trouxe rendas de 400 libras de ouro, além de outras doações ativas e transferências de propriedades por piedosos doadores de todo o

império. Na época de Gregório Magno, cuja correspondência muito explica o funcionamento do massivo *patrimonium petri*, a igreja competia com o estado como o maior senhorio do mundo romano (Whitaker and Garnsey, 2008: 301).⁷¹

A concentração da terra em grandes propriedades bem como a primeira expressão de uso do trabalho escravo em grande escala não levou Roma, no regime do principado, a um desenvolvimento tecnológico fundamental que modificasse a forma de produção e acelerasse a produtividade:

Do ano 200 a 167 a.C., 10 por cento ou mais de todos os romanos livres adultos eram recrutados permanentemente: esse esforço militar só foi possível porque a economia civil por detrás dele podia ser guarnecida com soldados a tal ponto, por causa do trabalho escravo, que liberava as reservas humanas correspondentes, em número, para o exército da República. Por sua vez, as guerras vitoriosas proporcionavam mais cativos escravizados que eram distribuídos às aldeias e propriedades na Itália. O resultado disso foi o surgimento de propriedades agrícolas trabalhadas por escravos de uma até então desconhecida imensidão (Anderson, 2004: 59).

Whitaker e Garnsey (2008) estimam que além da ideação de grandes fazendas escravistas não houve emprego massivo e constante de novas tecnologias de produção na campo: "o emprego do ceifeiro gaulês, que é descrito por Palladius, e o crescente uso de moinhos de água no império tardio, às vezes têm sido citado como exemplos de invenções tecnológicas para compensar a escassez da mão de obra" (Idem Op. Cit.: 286), foram a maior expressão no período imperial no uso de novas tecnologias, "ambos, no entanto, foram invenções do império (...) e nem parecem ter sido amplamente utilizado no império tardio. Não há evidências que mostrem qualquer melhoria técnica do arado antes do século XI" (Idem Op. Cit.: 286).

71 There were two massive landowners in the later empire about whose increase in property holding we need have no doubts — the emperor and the church. The steady accumulation of property by the emperor through confiscation, inheritance, intestacy, takeover of city public land and so on is too well known in earlier imperial history to need repeating here. The size of the final result in the fourth century can only be guessed at. But the figures in África quoted earlier suggest that between one-seventh and one sixth of the province was in imperial possession. Much of this, of course, was successfully returned to quasi-private exploitation through emphyteusis. The church began its steady accumulation with the huge donations of Constantine, recorded in the Liber Pontificalis, which in Rome alone brought rents of 400 pounds of gold, quite apart from further active gifts and transfers of property by pious donors all over the empire. By the time of Gregory the Great, whose correspondence does much to explain the workings of the massive *patrimonium Petri*, the church vied with the state as the Roman world's greatest landlord (Whitaker & Garnsey, 2008: 301).

Não houve um incremento da produção que permitisse mudar o foco das preocupações imperiais com as estruturas de poder para o desenvolvimento das estruturas econômicas e sociais, ao contrário, caminhou-se para o regime da servidão. Na divisão social de trabalho romano e, portanto, também das riquezas e bem estar, os proletariados urbanos e rurais, os escravo(a)s e os pequenos proprietários sofriam mais diretamente a escassez de suprimentos necessários à manutenção da vida

A consecuencia de estas condiciones la productividad del Imperio fué disminuyendo sin tregua. Extensiones cada vez más vastas de terreno quedaron baldías, y se descuidaron las obras de desecación y de irrigación, lo cual no ocasionó tan sólo una constante reducción del área cultivada, sino, probablemente, también la difusión de la malaria, que llegó a ser uno de los más terribles azotes de la Humanidad. El intercambio de mercancías fué haciéndose cada vez más irregular y las distintas partes del Imperio se redujeron cada vez más estrictamente a lo que ellas mismas producían. De aquí las frecuentes carestías y la decadencia de la industria, cada vez más reducida a trabajar tan sólo para pequeños grupos de consumidores locales, cuya demanda se limitaba a los productos menos costosos y más sencillos. Naturalmente, toda familia, grande o pequeña, procuró bastarse a sí misma, y la producción doméstica floreció como nunca antes. Ninguna medida parcial podía detener ya esta decadencia progresiva. Se trasplantaron grupos de prisioneros de guerra a las tierras despobladas y se consideró como un delito el abandono de la residencia habitual; pero todo fué en vano. El proceso de decadencia no podía ser detenido con tales expedientes: la productividad del Imperio disminuía incesantemente y el Gobierno se vió obligado a recurrir también, por su parte, con creciente energía, a la violencia y a la coerción (Rostovtzeff, 1981b: 394).

As reformas realizadas por Diocleciano, Constantino e imperadores seguintes incidiram principalmente sobre a cidadania e as liberdades (Rostovtzeff, 1983: 385), “o *dominato*”. Aquele indivíduo que renunciou a parte de sua liberdade natural para em contrapartida como “cidadão” ser protegido pelo Estado, agora se torna servo dele: compulsoriedade em permanecer na terra; alta incidência de tributos e trabalhos forçados foram presentes até o fim do império no ocidente. O fato histórico é que “ con el tiempo, la tierra dejó de cultivarse y la población rural se vio reducida al nivel de servidumbre” (Goldsworthy, 2009: 164).

O declínio do comércio urbano, do trabalho livre, da pequena propriedade e a imposição do trabalho compulsório conduziu, com o fim do Império Ocidental, a uma descentralização do poder geral em poderes locais concentrados, cuja base econômica volta a extrair sobre-trabalho diretamente aos produtores de forma extraeconômica, como conceitua Marx (1985) para os modos de produção pré-capitalistas. Neste caso, todavia, de forma compulsória, através do servilismo, pois conforme Anderson, todo modo de produção pré-capitalista “opera através de sanções extraeconômicas, de parentescos, consuetudinárias, religiosas, jurídicas ou políticas” (Anderson, 2004: 403). Isso implica que as pessoas que se relacionam entre si, a partir dessas mudanças fundamentais nas relações socioeconômicas, devem se relacionar de outro modo, conforme o novo modo de produção, que já não inclui o trabalho livre como prevalente.

O conjunto de diferenciações produzidas pelo desenvolvimento social, econômico e político romanos: as classes dos patrícios, os plebeus, os clientes, as elites comerciais, os escravos, o proletariado urbano e rural, o pequeno proprietário, o *coloni*, o soldado, os *Augustus*, os Césares etc., (Veyne, 2009) e junto deles os conceitos de cidadão, de mobilidade social, que flexionavam os estatutos de desigualdades, devem dar lugar às outras relações, quer dizer, depois de vagarem temerosas de morrer pelas mãos de húngaros, árabes ou vikings, devem as pessoas se relacionarem entre si de forma diversa da organização social romana anterior ao último principado. Isso quer dizer que a compulsoriedade do trabalho e imposição de permanecer na terra⁷² (Weber, 1994) com carga tributária excessiva sobre os pequenos proprietários e os proprietários em geral (Rostovtzeff, 1983; Goldsworthy, 2009; Veyne, 2009), já no regime de *princeps*, as modificações substantivas provocaram o esfacelamento econômico do Império, como antítese das relações romanas propriamente ditas e das relações próprias da antiguidade clássica dos povos dominados (Anderson, 2004)⁷³, isto é, a servidão.

A servidão recaiu sobre a maioria das classes e grupos sociais subalternos e menos influentes, com pequena propriedade ou sem ela, em geral recai entre os escravos e os mais pobres de forma avassaladora, todavia, as classes aristocráticas proprietárias consolidam seu poder sobre a terra e as pessoas, tanto na forma jurídica como na forma social. Um exemplo dessa descentralização é o *beneficium*,

⁷² Marx Weber faz interessante relato sobre as contradições quanto à obrigação de permanecer na terra e as vicissitudes das classes trabalhadoras, mormente escravos, sob esse regime que fazia do trabalhador fixado obrigatoriamente na terra uma propriedade da própria terra. A análise weberiana está entre as páginas 214 e 223 do Livro História Agrária romana, São Paulo: Martins Fontes, 1994.

⁷³ Segue o texto referenciado de Perry Anderson: “Na Europa, como vimos, o modo de produção feudal foi o resultado de uma fusão de elementos liberados a partir do choque e dissolução de dois modos de produção anteriores: o modo de produção escravista da antiguidade clássica e os modos de produção comunal-primitivos das populações tribais de sua periferia. A lenta síntese romano-germânica durante a idade das trevas acabou por gerar a nova civilização do feudalismo europeu. A história específica de cada uma das formações sociais foi caracterizada pela incidência diferenciada desta síntese original que deu vida ao feudalismo” (Anderson, 2004: 417).

O detentor de um *beneficium* – extensão de terra recebida como benefício com vitaciedade e depois hereditariedade –, recebia um importante privilégio, que esvazia ainda mais o poder real, a imunidade (*immunitas*). Por ela, determinados territórios ficavam isentos da presença de funcionários reais, que ali não poderia exercer nenhuma de suas funções. Assim, o imunista, tornava-se detentor de poderes regalianos, isto é, inerentes ao rei, podendo nos seus domínios exercer as correspondentes funções administrativas, aplicar justiça, realizar recrutamento militar, cobrar impostos e multas (Franco, 1983: 16).

Com as invasões e a destruição do poder estatal, esses poderes locais e a força dos grandes proprietários tinham recursos suficientes para defender-se dos inimigos, então não apenas mantiveram suas propriedades como açambarcaram a dos indefesos em troca de proteção, com novos contratos que mesclavam a posse primitiva com a servidão contratual

Na região da Europa ocidental, como vimos, o modo de produção feudal foi o resultado de uma fusão de elementos liberados a partir do choque e dissolução de dois modos de produção anteriores: o modo de produção escravista da antiguidade clássica e os modos de produção comunal-primitivos das populações tribais em sua periferia. A lenta síntese greco-romano-germânica durante os séculos III a IV, acabou por gerar a nova civilização feudal ocidental. A história específica de cada uma das formações sociais foi caracterizada pela incidência diferenciada em cada localidade dessa síntese original que deu vida à organização feudal (Anderson, 2004: 417).

Dessa forma, não somente mudam as condições de existência como também as estratégias de sobrevivências. As dependências econômicas e políticas condicionam os modos de sobrevivências a implicar na ação individual e coletiva possível.

Como consequência das novas estruturas feudais, outras formas de poderes erguem-se sobre as pessoas como cosmovisão, a implicar visão binária do bem contra o mal (Fourquin, 1973)⁷⁴, e das liberdades subjetivas atreladas à imobilidade social, à hierarquia, à disciplina

74 Fourquin indica a existência de uma relação de ressurgimento do princípio perfeito, do mundo antigo associado ao seu contrário, ambos ligados ao messianismo na Idade Média, como razão importante para a ação pessoal e o imaginário social, incluso as guerras invasivas: “Las invasiones, la aproximación de los sarracenos, hunos, magiares, mongoles y turcos, fueron em seguida interpretados con o la llegada de las

monástica, a fidelidade e a dignidade pessoal como critérios de submissão social, de enriquecimento e poder que se estruturaram de forma socialmente autônoma, através da ação do proprietário e da Igreja, mormente em razão de o cristianismo ter-se alçado à condição de religião oficial ainda no Estado romano, tornando-se não apenas grande proprietária, como o núcleo da cosmovisão e a fonte da verdade do poder mundano, levando a religião dos pobres a amarrar-se em aliança com o poder do senhorio feudal e, portanto, com as condições de existência materiais e liberdades reais (ou a falta delas), impostas à maioria dos pobres pelos proprietários, depois da queda do Império Ocidental.

De forma geral, os mecanismos e dispositivos de segurança na Idade Média eram acionados pela Igreja em composição com o poder temporal ou secular. À falta de participação popular na hierarquia política fez com que os filtros sociais e os mecanismos disciplinares fossem concentrados na estrutura eclesiástica. Especialmente os eclesiásticos desenvolveram técnicas de vigilância em razão da falha, entre os heréticos por exemplo, da autovigilância e, conseqüentemente, da vigilância de uns sobre os outros. Nunca antes houvera técnicas de vigilância concentradas voltadas à população em geral como nos anos que precederam e no período inquisitorial, senão como formas difusas na moralidade social e nos dispositivos penais.

Vigiar a si e a todos, confessar seus erros e denunciar os erros alheios em nome da “verdadeira fé” transformava a todos os indivíduos em um exército religioso de espiões, sob o comando dos escolhidos de Deus e sua igreja. Não havia como negar a verdade ao Deus onipresente, mas era preciso denunciar os recalcitrantes aos seus representantes.

Além de impor à população a espionagem obrigatória sob pena de acobertamento e culpa igual, a vigilância se transformaria em prática institucional com o advento da Inquisição, através de espiões organizados e disseminados pelas ruas como pregadores dominicanos para enfrentar e denunciar os hereges, para lhes infligir suplícios ou condená-los, caso não confessem⁷⁵ e se arrependessem⁷⁶.

hordas del Anticristo, los pueblos de Gog y Magog. Más a menudo asimilaban un mal señor o un príncipe injusto o brutal al Anticristo, aplicándole los mismos calificativos, sobre todo el de *rex iniquus*. Luego, con el transcurso de los años lo rebajaban al simple rango de precursor del Dragón. Como se advierte, este mito, o este conjunto de mitos indisolubles, se prestaba de manera excelente a una explotación política o social. La «contigüidad de los extremos» __según la expresión de J. Monnerot— , la unión de la violencia guerrera y la iluminación radiante de la nueva Jerusalén fueron una de las características de la historia mental de la Edad Media, por no citar tiempos más tardíos (Fourquin, 1973: 23).

75 Tais formas de extração da ‘verdade penal’, a denúncia ou traição premiada, é bem conhecida hoje pelos brasileiros, em razão de sua utilização sistemática pelos processos policiais-judiciários identificados como “LavaJato”.

76 A descrição de Baigent e Leigh é aflitiva, mas talvez seja necessária transcrevê-la nos tempos de hoje, quando muitos retomam os termos da antiga inquisição no Brasil de 2021 e acabam por não ter nenhum constrangimento em infligir dor e morte aos que pensam diferentes de si, principalmente em termos religiosos: “Os suspeitos de heresia recebiam um tempo de graça em geral de quinze a trinta dias para denunciarse. Se o fizessem dentro desse período, eram geralmente aceitos de volta no seio da Igreja sem pena mais severa que uma penitência. Mas

Daí que confessar os pecados era expressar o autoexame capaz de levar à salvação e ao perdão dado por quem tinha o atributo de perdoar, demonstrava a capacidade de se arrepender, mas antes de tudo, de se arrepender perante um determinado juiz, perante sua própria consciência representada por esse juízo. Tais procedimentos, diz Foucault, serão fundamentos para a noção de si e de autoidentificações modernas:

O auto-exame, o exame de consciência e a confissão encontram-se entre os mais importantes desses procedimentos. Gostaria de mostrar a transformação, através desses dois procedimentos, do velho preceito deífico “conhece-te a ti próprio”, *gnothi heauton*, no sentido do preceito monástico “diz-me cada uma das tuas faltas”, *omnes cogitationes*. Este preceito nascido e inicialmente desenvolvido nas instituições monásticas, desempenhou, creio eu, um grande papel na constituição da subjectividade moderna (Foucault, 1993: 208).

As novas tecnologias de circulação da verdade desejada e a adequação dos comportamentos às estruturas de poder passam a ter na vigilância associada à confissão e ao exame da consciência os dispositivos e técnicas de segurança, de antecipação, construindo-se, ao longo do tempo, à semelhança dos dominicanos, grupos estatais de polícias especializadas e leigos na espionagem, vigilância e denúncia dos “hereses” sociais.

De qualquer forma, a princípio as regras religiosas ascéticas mais duras (se bem que com menores consequências) de contrição, de penitência, de silêncio e confissão, de isolamento e de orações privadas breves, mas frequentes, eram voltadas para os clérigos (Barthélemy, 2009; Contamine, 2009) e tinham características individualizantes, porém o procedimento de auto-exame, de confissão e de necessidade de perdão eram gerais e se somavam à submissão, ao temor e à ação dos proprietários nos espaços de proteção próprios do sistema de feudos, em

também eram obrigados a nomear e fornecer informação detalhada sobre todos os outros hereges que conheciam. O interesse último da Inquisição era pela quantidade. Estava disposta a ser branda com um transgressor, ainda que culpado, desde que pudesse colher uma dúzia ou mais de outros, ainda que inocentes. Como resultado dessa mentalidade, a população como um todo, e não apenas os culpados, era mantida num estado de constante pavor, que conduzia à manipulação e ao controle. E todos, com relutância ou não, se transformavam em espíões. Mesmo o mais brando dos castigos, a penitência, às vezes era severo. A mais leve penalidade imposta àqueles que voluntariamente se apresentavam durante o período de graça e confessavam era a chamada disciplina. Até onde permitia a decência (e o clima), o herege confesso era obrigado todo domingo a despir-se e aparecer na igreja carregando uma vara. Num determinado ponto da missa, o padre o açoitava com entusiasmo perante toda a congregação reunida “um interlúdio adequado”, observa com secura um historiador, nos mistérios do serviço divino. O castigo não terminava aí, porém. No primeiro domingo de cada mês, o penitente era obrigado a visitar toda casa em que se encontrara com outros hereges e, em cada uma, era de novo açoitado. Nos dias santos, além disso, exigia-se que o penitente acompanhasse toda procissão solene pela cidade e sofresse mais açoites. Essas provações eram infligidas à vítima pelo resto da vida, a menos que o Inquisidor, que há muito haveria partido, voltasse, se lembrasse dele e o liberasse da sentença (Baigent e Leigh, 2001:32).

uma época plena de guerras e temores que, juntos, impingiam um caráter de normalidade e necessidade a tais exigências comportamentais de vínculos à obediência . Assim,

Antes das colheitas, os próprios campos eram rodeados de cercas temporárias, enquanto, por vezes dia e noite, os senhores faziam a vigia. Em Flandres, a *bock de vylls* designa um delito que consiste em fazer uma brecha nas cercas da aldeia no tempo das lavras e das colheitas. As terras medievais estavam, assim, pontuadas de proteções, isto é, de espaços ao mesmo tempo juridicamente interditados e materialmente isolados (Contamine, 2009: 448).

A proteção ou a apropriação das condições e recursos para gerir a vida pelos grandes proprietários e a constante vigilância sobre sua área de poder, seja física ou social, produziram a vassalagem que era expressa como pertencimento. Tornava “um homem de outro homem”, escreve Bloch (1987), isto é, cada homem dentro do campo da “proteção” de um senhor, a ele deveria ser fiel e dependente a ponto de sua liberdade pessoal inexistir se confrontada com os interesses do seu protetor e qualquer ação sua era vista como ação do seu protetor.

O conde era «o homem» do rei, tal como o servo o era do senhor da sua aldeia. Por vezes, era até no mesmo texto que, com poucas linhas de intervalo, condições sociais radicalmente diferentes eram assim evocadas, uma após outra: tal como, cerca do final do século XI, a petição de monjas normandas que se queixavam de que os seus «homens» - isto é, os seus camponeses- fossem obrigados por um alto barão a trabalhar nos castelos dos «homens» deste: entenda-se, os cavaleiros, seus vassalos. O equívoco não era chocante pois apesar do abismo entre as camadas sociais, a acentuação exercia-se sobre o elemento fundamental comum: a subordinação de indivíduo a indivíduo (Bloch, 1987: 178).

O ritual de vassalagem implica duas submissões instantâneas e eternas da pessoa: ao poderoso (ao senhor feudal, ou ao príncipe, ao conde etc.) e a Deus (Bloch, 1987: 171). A repercussão da vassalagem na moralidade social e nos repertórios comportamentais tidos como efetivos (ainda que duvidosamente éticos), associados ao crescimento da burocracia eclesial e estatal contribuíram para afirmar, por um lado, as formas de dependências e compromissos com os poderosos entre os de baixo e, por outro, o comércio desses compromissos.

Os protegidos eram indicados por seus senhores e clérigos para posições e cargos no Estado ou na Igreja nos quais necessitavam alguém de sua confiança. Esse tipo de procedimento não foi extinto no Estado moderno, tornando-se “cargos de confiança”. Com isso, ao conceder lugar de destaque e algum poder como contrapartida aos vassallos, os senhores e clérigos selavam o contrato de obediência e ao mesmo tempo estendia seu próprio poder na ordem feudal, já que tais posições apenas se mantinham sob o poder do vassallo enquanto com o senhor mantivesse o vínculo.

Estes procedimentos tornam-se recursos políticos fundamentais na gestão executiva e mesmo nas representativas modernas, quando os partidos e candidatos vencedores de uma eleição indicam seus correligionários para as posições estratégicas na administração pública. Claro que são situações muito diferentes e com outras bases e fundamentos teóricos e sociais, aponto, no entanto, seus lastros históricos na Idade Média, como também, embora de forma diversa, na república romana (a clientela, ou seja, a relação patrono-cliente), nas monarquias orientais etc. Silva aponta a manutenção dessa relação, ainda que modificada pelas novas condições socioeconômicas, como forma de manutenção do poder familiar mesmo depois da Revolução de 1974, em Portugal:

As estratégias dos notáveis e mediadores locais entrelaçam-se, por sua vez, nos jogos de influência dos políticos municipais, cujas ramificações são não raras oriundas das famílias mais preponderantes, quer da vila ou cidade, quer das freguesias circunvizinhas. Estas, em regra, apesar dos solavancos políticos do 25 de Abril de 1974, não sucumbiram e algumas delas têm dominado inclusive até hoje a vida política municipal sob formas bastante personalizadas. Cada partido político opera, também a nível municipal, através de algumas famílias ou figuras-chave. São igualmente, porém, os próprios partidos políticos que são utilizados nas estratégias dalgumas famílias influentes, motivadas por subjacentes interesses económicos e de prestígio. Estando os membros das famílias politicamente influentes distribuídos por diversos partidos, o seu domínio no burgo e nas freguesias circundantes permanece relativamente intacto. Assim, em Ponte da Barca, por exemplo, a firma comercial Gomes e Marques, além de difundir os riscos, tem conseguido, pelo menos até 1985, extrair dividendos comerciais, candidatando-se o primeiro pelo CDS e o segundo pelo PSD. Assim, cada um destes novos ricos-comerciantes distribui, conforme a situação em cada aldeia, favores entre os seus clientes-

merceiros na mira de estes constituírem, por sua vez, polos de influência entre as populações de cada uma das aldeias do município (Silva, 1998: 322).

Ou seja, parece ser procedimento e recurso fundamentais que onde haja desigualdade e poder hierárquico o clientelismo ou relação patrono-cliente surja, mais claramente no campo, como mecanismo de manutenção do poder do grupo dominante, incluso o poder nas empresas privadas, que talvez devesse ser objeto de alguma outra pesquisa científica.

Pode-se dizer, se bem que com vínculos alienantes diversos do senhor feudal, que a Igreja tornava cada cristão vassalo dos Bispos e dos padres. A obrigação para com Deus de se portar de tal modo, de confessar aos clérigos suas falhas, de pedir-lhes perdão e suportar os suplícios e penas de acordo com a gravidade e o grau de culpa estabelecidas por eles, torna cada cristão submetido pertencente a outro cristão hierarquicamente mais “puro” e, pior, torna a traição ao amigo, à família, ao vizinho, ao conhecido, fiidade para com Deus. Estabelece-se a desconfiança como um dos padrões das relações sociais, além do que a relação com o poder central implicava relações pessoais com os bispos que indicavam seus amigos e aliados para os setores importantes da hierarquia eclesial. Com a diferença de que, para o cristão leigo, exterior à hierarquia eclesial, o ganho não está nesse mundo, como o dano está. Sua contrapartida era livrar-se de acusações e não ser imolado.

Nas cidades-estados, como na Grécia clássica, submetia-se as escolhas individuais à Polis. A igreja submete-as ao clero, legítimo representante do poder temporal da cidade celeste na Idade Média. Os melhores e únicos amigos da pessoa são Deus e o Estado, porque, como já dizia Aristóteles (1985), a Polis representa o bem comum, assim como Deus o amor divino e não interesses individuais particulares.

O caráter universal da ética cristã associada à sua individualização, quer dizer, sua incidência sobre a pessoa singular, trazia a contradição entre ser pessoal e ser geral e com isso, ser exterior à pessoa e íntimo a ela. Aquele exame de consciência exigido, aquela confissão de si perante o poder pastoral, não é de si mesmo isolado ou negativo e ao mesmo tempo o é, enquanto negação de si, no sentido de se contrapor e compor-se às moralidades e éticas gerais que lhe deem desprazer ou sofrimento, a síntese que se espera é a conformação de si mesmo em relação à moral externa e, nesse sentido, é uma técnica de mensuração do grau de adequação do comportamento social e religioso exigidos à sua moralidade pessoal, à sua conduta singular enquanto negação de sua natureza instintiva desligada das exigências divina ou estatal, que se revelam nas práticas da vida diária e na atitude pessoal na vida coletiva,

Ora, em todo o pensamento antigo de que lhes falo, seja em Sócrates, seja em Gregório de Nissa, “ocupar-se consigo mesmo” tem sempre um sentido positivo, jamais negativo. Ademais – paradoxo suplementar – é a partir desta injunção de “ocupar-se consigo mesmo” que se constituíram as mais austeras, as mais rigorosas, as mais restritivas morais, sem dúvida, que o Ocidente conheceu, as quais, repito (e foi neste sentido que lhes ministrei o curso do ano passado), não devem ser atribuídas ao cristianismo, porém à moral dos primeiros séculos antes de nossa era e do começo dela (moral estoíca, moral cínica e, até certo ponto, também moral epicurista). Temos pois o paradoxo de um preceito do cuidado de si que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, princípio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas (...) Estas regras austeras, cuja estrutura de código permaneceu idêntica, foram por nós reaclimatadas, transpostas, transferidas para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma "moderna" de uma obrigação para com os outros - quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc. (Foucault, 2006: 10).

A verdade do ascetismo e do sentimento cristão de que alguns escolhidos podem revelar a verdade, de forma semelhante à verdade do poder estatal ou político revelada pelo topo da hierarquia e da escatologia mundana afirmam, a um só tempo, que a pessoa comum não pode ter acesso sozinha à verdade e que seu comportamento deve se adequar à verdade, seja a revelada, seja a transformada em lei (também consuetudinária) ou como norma de sociabilidade. O desprezo do "mim mesmo", do egóico, implica um “cuidado de si” prescritivo e altruísta, obrigatório para se ter acesso ao comportamento verdadeiro, já que a verdade mesma, seja a espiritual, seja à legal ou a cidadã, não lhe é acessível ou permitida,

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, tome-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não

ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade. Acho que esta é a fórmula mais simples porém mais fundamental para definir a espiritualidade. Isto acarreta, como consequência, que deste ponto de vista não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito (Foucault, 2006: 20).

De forma generalizante, a moral social e religiosa, a verdade é inacessível⁷⁷ e opressiva à pessoa. O carácter vinculante da imobilidade social, a rigidez hierárquica pautada no comando de uns e na obediência de todos, a unidade entre o poder temporal e religioso, ainda que conflitiva, associadas à vassalagem e à servidão real, que além de econômica é política e jurídica, torna as pessoas propriedades de outras pessoas, beirando a escravidão⁷⁸. Se inicialmente a oposição teológica herege fez papel de contestação à igreja em si mesma, logo em tal oposição junta-se as críticas a sua riqueza e às condições gerais de servidão.

Os renascimentos na Idade Média simbolizavam e expressavam o desejo da volta do passado como modo perfeito de vida. Roma ou a Grécia clássicas serviam lhes como parâmetros (Baigent e Leigh, 2001; Bloch, 1987; Campos, 1951; Le Goff, 2005, entre outros). Essas buscas pelas velhas repúblicas e de um retorno às condições materiais expressaram, produziram ou, no mínimo, influenciaram nas revoltas sociais e políticas e na emergência da reivindicação de liberdade pessoal -que pode ser identificada socialmente na liberdade de apropriação.

Não possuir a si mesmo se exterioriza na luta pela liberdade de se apropriar de coisas. A apropriação livre dos meios de vida é condição primeva natural de existência. Essa sensação e sentimento fazem emergir a luta subjetiva pela liberdade pessoal que é expressa pelos vassalos, porque ao possuir coisas e ao estar na hierarquia do poder perceberam que tais condições, materialmente, lhes davam maior liberdade pessoal.

77 Há, modernamente, dispositivos legais que tornam certos conhecimentos secretos e sua divulgação implica crime de traição. Recentemente, temos os casos da perseguição de prisão de Edward Snowden e Julio Assange, por divulgação de arquivos declarados secretos pelo governo dos EUA, porém, não são somente os governos, poder executivo, que recorrerem a tornar uma informação secreta. Na chacina realizada em Jacarezinho, pelo polícia do Rio de Janeiro, Brasil, com 28 mortos, a justiça decretou secretas as investigações.

78 Escreve Bloch: “Vínculo que, além do mais, exige uma dedicação sem desfalecimento e que o homem, tal como diz a Chanson de Roland, sofra por ele «o calor e o frio». «Gostarei do que tu gostares; detestarei o que detestares», jura o «recomendado» anglo-saxão. E também, no continente, outros textos: «Os teus amigos serão os meus amigos; os teus inimigos, os meus». O primeiro dever do bom vassalo, naturalmente, é saber morrer pelo seu chefe, com a espada na mão: sorte digna de inveja entre todas, pois é a de um mártir e abre as portas do paraíso. Quem fala deste modo? Os poetas? Sem dúvida, mas a Igreja também. Um cavaleiro havia sido obrigado a matar o seu senhor: «Deverias ter aceitado a morte em lugar dele - declara um bispo, em nome do concílio de Limoges, em 1031 - a tua fidelidade teria feito de ti um mártir de Deus» (Bloch, 1987: 274).

A liberdade pessoal também era identificada na liberdade de produção e comercialização do produto do trabalho, seja na condição de camponeses, artesãos ou comerciantes, e, por vezes, até na condição de proletários, embora as questões das liberdades em geral não atingissem os proletários, e, ainda que se associassem à revolta daqueles setores, com eles não tinham, senão de forma genérica, interesses comuns, como mostram as oposições proletárias às corporações de ofícios (Campos, 1951) e também a Revolta dos Ciompi, em Florença (Beer, 1968). Lateralmente, em razão do crescimento da burocracia e do conhecimento técnico da gerência do Estado que crescia, inicia-se o processo de industrialização, de maior complexidade do comércio e das cidades. Com o ressurgimento do dinheiro e do crédito, aumentaram as contradições entre a verdade revelada e a vida prática. Para os vassallos, antes de tudo, era preciso contestar a pronúncia da verdade que os tornava prisioneiros de um compromisso moral verdadeiro com seu senhor no interior do sistema feudal.

Roger Bacon, embora raramente reconhecido como expressão inicial da ciência moderna, define um conhecimento fundado na experimentação e, portanto, a divisão entre o conhecimento revelado, o conhecimento da natureza experimentado e o conhecimento puramente racional. O surgimento da regulação da experiência para definição das “verdades” das coisas ou mesmo a verdade como adequação do pensamento à realidade concebida pelo tomismo mudam a direção da ideia mesma de conhecimento ou são já a expressão filosófica dessas mudanças.

A própria revelação tinha a necessidade de se apoiar no entendimento racional, na matemática, para conhecer o divino, segundo a quarta parte de *Opus Majus* de Roger Bacon comentada por Aguiló: “De las Matemáticas y de su capital importancia. Sin ellas nada se puede conocer del mundo terrestre ni del celeste, ya que todos los actos naturales se propagan según las propiedades matemáticas de las líneas y de los ángulos (Aguiló, 1999: 27), entretanto, na sexta parte afirma a experiência como muito maior do que as matemáticas: “de la Ciencia experimental, que Bacon considera todavía más necesaria porque la evidencia de la experiencia es mucho mayor que la de las Matemáticas” (Aguiló, *Ibidem*).

Com Roger Bacon a relação com a verdade das coisas está relacionada com a observação sistemática das coisas para conhecer delas suas propriedades. Essa mudança de foco é relativa à mudança ocorrida nas condições materiais e no incipiente processo de industrialização, cujo conhecimento mais amíúde da natureza era necessário para melhoramentos na vida humana. Pela primeira vez surgem noções novas, ainda sem o uso das palavras específicas, como

as noções de desenvolvimento social e das forças produtivas, ligadas à prática de uma determinada forma de ciência, a experimental, voltada para a melhoria da vida,

Según Roger Bacon, hay tres fuentes de conocimiento: la autoridad, la razón y la experiencia. La autoridad humana no es suficiente sin la razón. La razón no nos lleva a una certeza completa a no ser que use el camino de la experiencia. La experiencia, a su vez, puede ser externa, (que proviene de los sentidos), o interna (que deriva de la iluminación divina y puede llegar hasta el éxtasis místico). La ciencia experimental sobrepasa a los demás tipos de conocimiento por tres razones: 1) Porque consigue una certeza completa para las demás ciencias; 2) Porque consigue resultados que las otras ciencias no pueden alcanzar; y 3) Porque puede descubrir los secretos de la Naturaleza, produciendo efectos y máquinas maravillosas que mejorarán la vida humana, como lámparas perpetuas, explosivos, naves sin remos ni velas, coches que se desplacen por sí solos, aparatos voladores, aparatos elevadores, máquinas sumergibles, puentes sin pilares, etc.. Así, dice Bacon sobre la certeza que da el experimento, uno queda completamente convencido de que el fuego quema y destruye cuando ha aproximado su mano al fuego o ha echado en él un objeto que se ha convertido en cenizas (Aguiló, 1999: 28).

Esse tipo de visão crescia ao largo da imobilidade hierárquica, da submissão pessoal ao senhor feudal e da verdade revelada pela igreja e correspondia à liberdade de visão, liberdade pessoal de conhecer através da experimentação da verdade ou ao menos do conhecimento da propriedade das coisas para o bem-fazer humano. A noção de movimento contínuo, de busca da novidade e de novas invenções baseadas nos conhecimentos adquiridos, que estavam longe dos interesses dos poderes temporais e espirituais entre os sécs. XI e XIII, vão emergir fortemente no fim da Idade Média, e não só como movimento de renascimento científico (porque apesar das restrições, o conhecimento concreto avança na indústria e mesmo no campo), também como movimento filosófico e social de contestação do sistema feudal e da verdade revelada.

O que não foi rejeitado pela nova tendência foi a culpabilidade individualizada e socialmente construída, "necessária" para alguma consciência sobre a necessidade de obedecer à razão, ao bem geral, às leis, à pátria, às autoridades, à ciência.

Ao contrário, a condução do rebanho com o cuidado individualizado se fundiu, justapôs-se ou se compôs com a crescente preocupação com o gerenciamento, a direção, a governabilidade das populações, quer dizer, a nova equação era tanto individualização quanto generalização como totalização, que era igual à governabilidade. Foucault dedicou boa parte de seus cursos no *Collège de France* a essas questões. No texto “O sujeito e o Poder I”, Foucault (1995) se debruça sobre a individualização e totalização do poder que nasce com o Estado:

Eu gostaria de enfatizar o fato de que o poder do Estado (e esta é uma das razões de sua força) é uma forma de poder tanto individualizante quanto totalizadora. Acho que nunca, na história das sociedades humanas - mesmo na antiga sociedade chinesa -, houve, no interior das mesmas estruturas políticas, uma combinação tão astuciosa das técnicas de individualização e dos procedimentos de totalização. (Foucault, 1995:236).

Um dos mecanismos ou uma das técnicas que contêm a individualização e a totalização social é a culpa.

4.11. As técnicas de pastoreio: *alethurgias* do poder

A culpa enquanto forma de controle social, implica como efeito de sua expiação a confissão, o testemunho, o arrependimento, o autoexame e o exame de consciência diante do outro. A discussão da culpa ‘internalizada’, se é que podemos usar essa palavra (internalizada), quero dizer que a culpa exposta no comportamento como elemento traumático deve ser revelado a si próprio e ao outro para que se possa, ao externalizar-se para si e para o outro, livrar-se dela pelo perdão e reconhecimento dela pelo poder instituído. Essa necessidade de expiação exposta é apenas um dos efeitos da culpa em geral, cuja confissão e autoconsciência são derivações necessárias. Com esse mecanismo de culpabilização, a culpa social e psicológica se instala definitivamente no meio social com o cristianismo e suas relações de poder.

Não basta saber-se culpado, não basta rever seu próprio comportamento e erro diante de si mesmo como mais um elemento de compreensão e cuidado de si, como era para os gregos (Foucault, 2006) ou auto imolar-se, como entre os monásticos. A culpa atinge o cerne do Eu social. Ao condenar os desejos e as ações inapropriadas deve-se além de confessar, dar o testemunho. A culpa é, sem dúvida, um dos mecanismos criados a partir da confissão -é preciso

haver erro a confessar-. O erro e sua confissão, se não é criado, ao menos é asseverado, é impulsionado, com o objetivo de domínio do outro a partir da confissão, do testemunho e do arrependimento.

A culpa não é senão uma forma de domínio, uma forma de fazer com que o culpado se prostre diante da sociedade, se ajoelhe diante do inocente, da vítima e do juiz e aceite o direito de a autoridade julgar-lhe, condenar-lhe ou perdoar-lhe. Seja como for, toma-se da culpa a decisão sobre a culpabilidade do acusado, porque a culpa lhe incapacita para o julgamento de si. Não se trata apenas de uma relação criminal, o reconhecimento da culpa como um dos elementos de prova e de auto testemunho, confissão de um crime, mas de uma confissão geral e cotidiana de culpa, de incapacidade para julgar-se a si próprio,

A confissão difundiu amplamente seus efeitos na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na ordem mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, confessam-se os pecados, confessam-se os pensamentos e desejos (...), suas doenças e suas misérias(...) fazem-se a si mesmo, no prazer e na dor, confissões impossíveis de serem feitas a outrem e sobre as quais escrevem-se livros (...) o homem do Ocidente, tornou-se um animal de confissão (Foucault *Apud* Dreyfus e Rabinow: 1995: 191).

A culpa se dissemina sobre o corpo individual através das relações sociais inseridas nos micros poderes legitimados pelo Estado, visando tornar o corpo social um corpo passivo diante das estruturas de poderes julgadoras, moderadoras e culpabilizantes a um só tempo e, também, enquanto sociabilidade, marca as relações entre as pessoas, como expressão da verdade e da verdade de si socializadas na moralidade social e assim o julga duplamente. O reconhecimento do erro, de um ato atroz e de uma palavra agressiva, enquanto arrependimento, por exemplo, aparece como condicionantes dos comportamentos desculpáveis.

Em uma sociedade vigilante a expiação da culpa é elemento fundamental ao seu funcionamento e ao seu domínio. Em vez de expiação do corpo, como na Idade Média, nos reinados e principados, tem-se a expiação da consciência, a culpabilização moral do espírito errático, como reconhecimento da verdade oposta ao comportamento condenado.

O poder, diante da culpa, pode e deve ser imparcial, porque sua parcialidade já foi definida antes, como dispositivo de justiça e de segurança do Estado e do divino. A imparcialidade diante do culpado significa a parcialidade em geral como responsável pela própria expiação da

culpa e sua definição. A repressão do culpado individualmente serve como dispositivo de segurança geral, ou seja, como prevenção geral, diriam os penalistas, e tem como propósito a obediência e adequação dos indivíduos em geral, e é individualizante especificamente, recaindo sobre o corpo do indivíduo as regras da sociedade e a admissão do império da força pelo poder do Estado e a sua legitimação para julgar, prender, e em alguns casos e lugares, matar.

Essa relação entre esse aspecto do cuidado de si (a partir de uma referência externa: adequação do comportamento; autoexame; expiação da culpa; confissão e testemunho diante dos representantes de Deus), a vigilância geral, de uns sobre os outros, e a autovigilância se conectam à vigilância policial, com a justiça e com poder de aplicá-la, isto é, com os governos dos homens.

O regime de comunicação hierarquizado, quer dizer, a possibilidade de audiência pelos poderes, e, portanto, de conhecimento geral da confissão e do testemunho, filtra e escolhe o que deve ser comunicado socialmente, o que deve ser do conhecimento público. As organizações mais poderosas têm controle sobre os meios de divulgação do comunicado. Aos indivíduos restam as informações filtradas (privadas ou públicas) e as não oficiais, tidas como opiniosas ou fofocas, logo, desqualificadas.

O nascimento e o crescimento da importância das universidades no Ocidente, a partir do século X, inicia a quebra do monopólio da igreja sobre a verdade comunicada (Le Goff, 1996), que depois se comporá e dependerá, da divulgação do conhecimento pelos meios privados e públicos oficiais, que detêm os meios para comunicar. Junta-se a isso a elaboração de critérios para se chegar à verdade, quer dizer, a busca de um método de inquérito para produção da verdade, no caso a verdade científica e verdade política, que deve circular.

Como consequência há a desqualificação das convicções da pessoa, cuja palavra vem sem o método, sem a ciência, sem a aprovação dos poderes constituídos, não passando de opinião sensível. A condição da confissão pessoal é a adequação à verdade geral aceita e que se quer. A relação subjetiva e pessoal sobre um acontecimento que deve ser confessado e logo, quanto a extensão e circulação do testemunho considerado verídico, passa, daí por diante, pelos critérios de regulação, de provas e contraprovas, ou pelo interesse em sua comunicação geral,

Não há, numa sociedade dada, um tipo geral de equilíbrio entre as atividades finalizadas, os sistemas de comunicação e as relações de poder. Há, antes, diversas formas, diversos lugares, diversas circunstâncias ou ocasiões em que estas inter-relações se estabelecem

sobre um modelo específico. Porém, há também os blocos nos quais o ajuste das capacidades, os feixes de comunicação e as relações de poder constituem sistemas regulados e concordes. Seja, por exemplo, uma instituição escolar: uma organização espacial, o regulamento meticuloso que rege a vida interior, as diversas atividades aí organizadas, os diversos personagens que aí vivem e se encontram, cada um com uma função, um lugar, um rosto, bem definidos – tudo isso constitui um ‘bloco’ de capacidade-comunicação-poder. A atividade que assegura o aprendizado e a aquisição de aptidões ou de tipos de comportamentos aí se desenvolve através de todo um conjunto de comunicações reguladas (lições, questões e respostas, ordens, exortações, signos codificados de obediência, marcas diferenciais do valor de cada um e dos níveis de saber) através de toda uma série de procedimentos de poder (enclausuramento, vigilância, recompensa e punição, hierarquia piramidal) (Foucault, 1995: 245).

Assim, a confissão e o testemunho como anunciação inicial da verdade combatida pelos atos e pensamentos passam a ser rituais de subserviência, de autocondenação de si diante do poder estatal e social, únicos que detém o regime e os rituais de produção de verdade e de a comunicar, a não ser do ponto de vista penal (poder judicial), quando a verdade é atingida pelo inquérito e pela pronúncia final no ritual do julgamento (a diferença aqui é a possibilidade de haver o Júri popular, como instância de poder repartido com representantes da população, mas se pode recorrer da pronúncia do Júri).

Para serem efetivas, a confissão e o testemunho devem deixar o campo hermético da religiosidade, da igreja, para serem acionados por outras instâncias de relações, disseminando-se nos campos dos saberes e dos poderes sociais. A verdade, enquanto adequação do racional à materialidade dos fatos, é ainda insuficiente. A verdade racional ou científica é produzida somente pela pesquisa racionalmente dirigida e metodicamente elaborada pela ciência. Portanto, trata-se de outro tipo de verdade.

A verdade que atinge o sujeito, que modela o comportamento, que precisa de confissão e de testemunho é, antes, uma verdade do poder real que recai sobre o sujeito e direciona, à força da dominação, a consciência e o comportamento individual. Ainda que passem pela instância do conhecimento científico para serem clarificados, cada instância o faz de forma operacional, quer dizer, através da ação dos operadores sociais nos poderes específicos existentes em rede de estruturas político-sociais, situações e ocasiões, normalmente reconhecidas pela própria universidade e pelo Estado, a fim de que tenham legitimidade. Como dizem Dreyfus e Rabinow,

... a chave para a tecnologia do eu é a crença de que se pode, com a ajuda de peritos, falar a verdade sobre si mesmo. Este é um princípio fundamental, não somente nas ciências psiquiátricas e na medicina, como também na lei, na educação, no amor. A convicção da verdade pode ser descoberta através do exame de consciência e da confissão dos pensamentos e atos aparece, agora, como tão natural, tão constrangedora, realmente evidente, que pode parecer pouco razoável pressupor que tal exame seja um componente central numa estratégia de poder. Se este projeto nos soa como pouco razoável, isto se deve à nossa dependência à hipótese repressiva; a verdade é intrinsecamente oposta ao poder, então sua descoberta nos conduziria, certamente, ao caminho da libertação. (Dreyfus e Rabinow , 1995; 192-193).

A centralização do poder no fim da Idade Média elabora tecnologias de segurança ou dispositivos que visam a população, o todo, ou todas as pessoas, classes, grupos, a fim de governá-las. A individualização, pelo contrário, produz um conjunto de tecnologias do eu, voltadas para a construção de um sujeito determinado contra a pessoa natural, cujos instintos a leva ao pecado, ao crime, ao egoísmo. É esse poder individualizador que Foucault considera como uma das transformações ocorridas nas relações de poder, e nomina-a de poder pastoral, ou simplesmente, pastorado,

Gostaria de sugerir, aqui, a possibilidade de analisar uma outra espécie de transformação acerca dessas relações de poder. Essa transformação é, talvez, menos conhecida. Mas penso que ela não seja sem importância, sobretudo para as sociedades modernas. Aparentemente, essa evolução é oposta à evolução para um Estado centralizado. Penso, de fato, no desenvolvimento das técnicas de poder voltadas para os indivíduos e destinadas a dirigi-los de maneira contínua e permanente. Se o Estado é a forma política de um poder centralizado e centralizador, chamemos de pastorado o poder individualizador (Foucault, 2006; 357).

A primeira questão de origem é sobre o que incide o pastoreio. Foucault (2006) demarca uma diferenciação fundamental entre os gregos, judeus, egípcios e os cristãos do Império Romano. Os deuses gregos possuíam a terra e a distribuía para os seres, quer dizer que, a posse original da terra pelos homens criava o vínculo entre deuses, homens e terra, -na sociedade

patriarcal os homens possuíam o direito à propriedade (excluindo as mulheres, senão subsidiariamente). A terra era a ligação dos homens com seus deuses. Ocorre entre os judeus e egípcios que o pastoreio incide sobre os “homens” e seus deuses lhes prometem a terra em seguida. Nesse sentido, a ligação dos homens é diretamente com os deuses e a terra é produto dessa ligação, “o pastor exerce o poder sobre um rebanho, mais do que sobre uma terra” (Foucault, 2006: 359).

A segunda questão é que a cidade não seria naturalmente constituída, como pensava Aristóteles, porque o homem, para o estagirita, é naturalmente um animal social (Aristóteles, Política Livro I.1253a). Para os cristãos, ao contrário, a cidade adviria da ação de pastoreio, do pastor que reúne o rebanho e, nesse caso, “o rebanho existe pela presença imediata e pela ação direta do pastor” (Foucault, 2006: 359), porque a função do pastor “é reunir, guiar e conduzir seu rebanho” (Foucault, idem). Já na terceira questão ou característica é que para os gregos quem tem o poder de salvar são os deuses. No caso do poder pastoral, o pastor não apenas cuida de todos como deve se sacrificar por ele, por todos e por cada um, ou mesmo deixar o rebanho para salvar uma só ovelha,

Ao deus grego, era pedido uma terra fecunda e colheitas abundantes. Não se lhe pedia para sustentar um rebanho no dia a dia. E benevolência individualizada também, pois o pastor vela para que todas essas ovelhas, sem exceção, sejam recuperadas e salvas. Mais tarde, os textos hebraicos, notadamente, enfatizaram esse poder individualmente benfazejo. Um comentário rabínico sobre o Êxodo explica por que Yahvé fez de Moisés o pastor de seu povo: ele devia abandonar seu rebanho para partir em busca de uma única ovelha perdida. *Last and not least* trata-se de uma benevolência final. O pastor tem um desígnio para seu rebanho. É preciso conduzi-lo a uma boa pastagem ou reuni-lo no curral (Foucault, 2006: 360).

A quarta questão é relativa à razão de ser do chefe político ou do pastor. Para os gregos se tratava de um dever para com os cidadãos calcados na virtude e no bem da cidade e em troca de seu sacrifício viria a imortalidade dos seus feitos e de si próprio. Nesse sentido, como refere Foucault (2006), “ele nunca perde” (Foucault, 2006: 360). Para o pastoreio a questão era de devotamento, o que implicava compromisso pessoal com a vigília das ovelhas: “quando eles dormem, ele vela” (Foucault, 2006: 360).

O tema é caro aos cristãos que a partir do sec. IV, tornado o cristianismo religião oficial e diante do desmoronamento do Império Romano Ocidental, buscam adequar o poder pastoral ao poder temporal. O resultado, mesmo dentro da igreja romana, foi a mais cruel estrutura de poder e de censura às liberdades pessoais.

A pessoa viva passa a ser vigiada e governada em suas mínimas ações e a ter de vigiar o autogoverno de outras pessoas, sob pena de sentir a força do espírito organizado no mundo concreto, e sentir-se isolada e vigiada, sentir-se em falta e culpada por ter a insegurança de sentir e agir como é prescrito. Não há esconderijo possível nem em si mesmo, nem fora de si, porque o irmão, a mãe, o pai, a esposa, os filhos, os seus mais íntimos amigos também poderiam fazer parte, em tese, do exército de espiões do espírito cristão do Deus onipresente.

Não era somente seguir as leis e poder viver sua vida privada e íntima feliz sob o governo temporal, ainda que no subterrâneo da legalidade cidadã, era simplesmente obedecer: “a obediência é uma virtude. O que quer dizer que ela não é, como para os gregos, um meio provisório para alcançar um fim, mas antes um fim em si” (Foucault, 2006: 368). Apesar disso, isto é, do paradoxo entre a obediência e a liberdade pessoal, o pastoreio significou uma transformação efetiva nas relações de poder e particularmente nas relações de poder temporal, implicando, em seguida, uma nova equação que pudesse dar conta tanto da totalidade da população quanto da necessidade de gerir as condutas e especificidades das pessoas,

Tudo isso parece, talvez, muito longínquo. Se insisto sobre esses textos antigos é porque eles nos mostram que esse problema- ou melhor, essa série de problemas- se colocou muito cedo. Eles recobrem a história ocidental em sua totalidade, e são ainda da mais alta importância para a sociedade contemporânea. Eles se reportam às relações entre o poder político operando no seio do Estado como quadro jurídico da unidade, e um poder que podemos chamar de "pastoral", cujo papel é velar permanentemente pela vida de todos e de cada um, ajudá-los, melhorar seu destino. (Foucault, 2006: 366).

Em síntese: a negação da pessoa natural deveria ser um ato de fé, de renúncia dos instintos e também negação do sujeito civil construído pela força e pela dominação para tornar-se a expressão material da reprodução do poder divino: Poder divino - indivíduo - poder divino reproduzido. Diferenciava-se, assim, da lei do Estado, até então. Tinha-se a escolha, afinal, e além da escolha, tinha-se o mérito de conseguir e optar pela conversão, isso porque “além disso,

entre cada ovelha e seu pastor, o cristianismo concebe uma troca e uma circulação complexas de pecados e méritos” (Foucault, 2006: 367).

A função dos pastores das ovelhas era salvar a todas as almas que se descaminhassem dos campos do Senhor. Esses procedimentos ou técnicas diferenciam o alcance dos Estados clássicos antigos com o que nasce no absolutismo e, principalmente, com o Estado moderno,

Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; um jogo que parece não ter nenhuma relação com aquele da cidade que sobrevive através do sacrifício de seus cidadãos. Ao conseguir combinar estes dois jogos -o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho- no que chamamos os Estados modernos, nossas sociedades se revelaram verdadeiramente demoníacas (Foucault, 2006: 370).

Há uma pequena variação e diferenciação da análise de Foucault que está na análise da “culpa”. Foucault desconsidera a razão da necessidade de confissão, e ele se interessa mais pelos efeitos da confissão em si. Por isso, talvez, considerando a “culpa” uma das ‘causas’ da confissão, conforme o direito penal ou, psicanaliticamente, como normalmente inconsciente, parece se desinteressar pela culpa, até porque a “culpa” pode ser vista como um conceito clínico, até terapêutico.

O termo “culpa” é um termo perigoso porque a análise pode recair sobre outro termo complicado, que é o subconsciente, o "interno" ao ser, à pessoa. Culpa, diferentemente aqui, tem uma significação material. Refere-se à prática de um ato defeso pela religiosidade e pela moralidade. A culpa recai sobre todo aquele que não cumpre ou se omite quando poderia agir de outra forma.

O primeiro ato de conversão é tomar a vida anterior como erro, não ter fé como erro, valorizar o mundo material como erro, ter a si mesmo como mais importante do que a existência do espírito como erro, desejar a mulher do próximo etc., “a vida verdadeira é apenas uma crença (isto é, um autoengano, uma loucura). Toda a existência lutadora, combatente, real, plena de brilho e escuridão, é apenas uma existência falsa e ruim: a missão é justamente ser salvo dela” (Nietzsche, 2008: Livro I.224,135).

A culpa não é, nesse caso, apenas uma relação ôntica reificada pela expulsão do humano do paraíso, uma culpa ou pecado inercial, que não é sua individualmente, mas de toda humanidade. A culpa recai sobre os atos e a fé que se tem e se professa ou que teve e professou. Ela é materialmente identificável. Por isso pode e deve ser confessada. Não se trata de uma relação psicanalítica, cuja culpa remonta a traumas bloqueados à consciência da pessoa por mecanismos de defesa psicológicos.

No sentido que a religiosidade cristã coloca a culpa, ela é individual e socialmente precisa. É necessário saber como, quando e o que se peca. A culpa não é uma causa, mas um efeito das prescrições religiosas nas condutas, assim como a confissão e o testemunho, o exame de consciência e a conversão.

O pastoreio é um fenômeno urbano diz Foucault (2006), porém, a culpa, basilar na edificação da religiosidade cristã, não se restringe ao crescimento das cidades e nem depende de certo nível de conhecimento, como é a prática do pastoreio em geral, incidindo também sobre o camponês pobre, o jornaleiro e o analfabeto.

No mundo moderno, juntamente com o mérito, a culpa terá papel fundamental na contenção da pessoa e na conformação às desigualdades e também na reelaboração das tecnologias de poder. O poder deve autorreproduzir-se como fórmula geral nas relações entre os indivíduos: poder- indivíduo/indivíduo-poder ou P-I-P⁷⁹.

⁷⁹ Parafraçando Marx, O sistema de poder advindo da unificação entre poder geral e poder pastoral na relação poder-indivíduo é essencialmente católico, enquanto os critérios de méritos e recompensas advindos da conversão à fé no poder é essencialmente protestante, aprendidos dos romanos. (" O sistema monetário é essencialmente católico; o sistema de crédito, essencialmente protestante. The Scotch hate gold [os escoceses odeiam dinheiro]. Como papel, a existência monetária das mercadorias é puramente social. É a fé que salva. A fé no valor monetário como espírito imanente das mercadorias, a fé no modo de produção e sua ordem predestinada, a fé nos agentes individuais da produção como meras personificações do capital que se valoriza a si mesmo. Porém, assim como o protestantismo não se emancipa dos fundamentos do catolicismo, tampouco o sistema de crédito se emancipa da base do sistema monetário (Marx, 2017 [1894]: 695).

CAPÍTULO 5: O MUNDO MODERNO

5.1. O ocidente universal e a civilidade colonial racializada nas Américas.

Uma das principais consequências do Império Romano foi a universalização dos direitos e da cidadania romana. Em Roma o próprio Deus judaico se tornou universal. A partir do início da construção do Estado moderno e do capitalismo, o Ocidente europeu, ou melhor, o centro-europeu, se vê como universal, como o centro do mundo existente. Com a colonização, a história da Europa, além de estender-se para o oriente europeu, passa a ser também a história das terras “descobertas”. O próprio termo “descobrimento” define bem os interesses nele representados.

Se há a colonização da Índia e as tentativas de colonização da China, tais países têm dentro de seus territórios pessoas consideradas como povos, cujo interesse econômico se utiliza de uma suposta superioridade civilizatória europeia para justificar a colonização.

Houve análises que buscaram ver um pouco mais de perto essas contendas e invenções das subjetividades identitárias pós-colonial, mas que sugerem uma espécie de negociação entre colonizador e colonizado, como Babha (1998),

O imaginário da distância espacial — viver de algum modo além da fronteira de nossos tempos — dá relevo a diferenças sociais, temporais, que interrompem nossa noção conspiratória da contemporaneidade cultural. O presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura de um vínculo com o passado e, o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa auto presença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias. Diferentemente da mão morta da história que conta as contas do tempo sequencial como um rosário, buscando estabelecer conexões seriais, causais, confrontamo-nos agora com o que Walter Benjamin descreve como a explosão de um momento monádico desde o curso homogêneo da história, "estabelecendo uma concepção do presente como o tempo do agora (Babha, 1998: 22).

Se as concepções de homogeneidades culturais ou comunidades étnicas orgânicas estão em franca decadência, como afirma Babha (1998: 23), e concordamos com ele, não há acordo quando ele vê nos interstícios entre uma identidade e outra um processo de negociação entre

colonizador e colonizado, mesmo que conflituosa, para fundação de novas identidades a partir de um hibridismo identitário que abriria espaço para a diversidade. Mas essa questão tem vínculo com outra noção importante que é a de que, como quer Sahlins (1981), no processo de resistência colonial há uma espécie de aceitação e incorporação voluntária dos valores trazidos pelos colonizadores.

Aqui talvez a pergunta "*Can the Subaltern Speak?*", formulada por Cary Nelson e Larry Grossberg (1998: 271-313) precise ser formulada novamente, acrescentando-se: se o subalterno não participa da modernidade e nem da pós-modernidade será ouvido e entendido como alteridade, como outro argumento? Ou se participa forçado sem que tenha qualquer outra forma de fuga, senão subjetiva, ainda assim pode ele falar e ser ouvido em pé de igualdade? E aqueles que vivem em territórios separados mesmo dentro do território soberano do Estado-Nação, podem?

O discurso do subalterno ou do alterno tem sido desconsiderado por ser um discurso fora do tempo da modernidade, já que não participa (ao menos não totalmente) do discurso conceitual universalista moderno (como o dos povos originários), visto que, em muitos casos, é um discurso étnico e local, tão autossustentável quanto sua economia. Creio ter essa expressão o conteúdo da reflexão de Ashis Nandy.

Muitas décadas depois, no rescaldo daquela maravilhosa tecnologia moderna chamada de Segunda Guerra Mundial e talvez daquele moderno encontro de culturas chamado Vietnã, tornou-se óbvio que o impulso para o domínio sobre os homens não é apenas um subproduto de um erro político econômico, mas também de uma visão de mundo que acredita na superioridade absoluta do humano sobre o não-humano e o subumano, o masculino sobre o feminino, o adulto sobre a criança, o histórico sobre o a-histórico e o moderno ou progressivo sobre o tradicional ou o selvagem. Tornou-se cada vez mais evidente que genocídios, ecodesastres e etnocídios são apenas o lado oposto de ciências corruptas e tecnologias psicopáticas casadas com novas hierarquias seculares, que reduziram grandes civilizações ao status de um conjunto de rituais vazios. As antigas forças da ganância e da violência humanas, reconhece-se, apenas encontraram uma nova legitimidade nas doutrinas antropocêntricas de salvação secular, nas ideologias de progresso, normalidade e hiper-masculinidade e nas teorias de crescimento cumulativo da ciência e tecnologia (Nandy, 1983: 09).

A ideia de que a contemporaneidade, o progresso e o desenvolvimento são produtos de matriz europeia, também, posterior e conjuntamente, norte-americana, e portanto uma ideia particular de desenvolvimento e progresso, estão ligados a um mundo que elaborou um tipo de construção que se quer universal (e com o dever moral civilizador), como se os conceitos nascidos da revolução francesa, das guerras civis, da economia inglesa e da filosofia alemã, fossem as sínteses superiores de tudo o que a humanidade produziu de melhor e os povos que a elas não se submetem estão aquém da compreensão, porque primitivos e devem “aprender” e apreender os conceitos de Estado soberano, da economia liberal e das democracias burguesas universais europeias, marcos civilizatórios.

As noções diferem entre Bhaba, Nancy, Partha e Linera, mas na busca da diversidade sociopolítica (alguns chamam de culturais) nega-se universalidade ao pensamento liberal burguês e colonial europeu. Os enfoques são diferentes por experiências locais e inflexões políticas e teóricas dessas localidades decorrentes. A Índia foi vista como um país (território e soberania, mais população). Embora ocupado pelos ingleses reconheceu-se seu povo e suas tradições e isso não se deu com os povos indígenas no continente americano, sejam Maias, Guaranis ou Apaches.

Os árabes ou os povos do oriente próximo ou médio sofreram um rebaixamento político e civilizatório para serem designados em geral como mouros, beduínos, bárbaros, entre outras pejorativas designações, ainda assim são reconhecidos como povos. Os interesses comerciais e proprietários nas Américas não permitiam aos europeus colonizadores reconhecerem os povos originários que vivem nas terras “descobertas”. São descobertas para que não sejam ocupações de guerras contra outros povos, o que implicaria no “direito das gentes” tão caro à “paz” na Europa.

O Racismo colonial nas Américas recebe outro significado. Antes para os gregos os bárbaros eram aqueles aos quais os gregos não entendiam a língua, afirmava Finley, os povos “descobertos” além de não serem europeus não são povos porque não tem governo, progresso técnico e forma de vida (cultura) semelhantes aos colonizadores e como indivíduos são pagãos. Seriam gente primitiva, inocente como bons selvagens, vivendo nus e com as vergonhas à mostra, como nos conta Pero Vaz de Caminha (http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf). Como não-povos não podem ser reconhecidos como soberanos e proprietários das terras em que vivem; porque não havia governo soberano à imagem e semelhança da Monarquia Absoluta, dos Estados nacionais existentes; porque como não-povos estariam em

um estado de dispersão natural e a posse da terra seria disputada pelos países que financiaram os “descobridores”.

Mesmo entre os povos das “Américas” em que encontram um governo ou uma governabilidade, ainda que não houvesse soberania típica de Estado nacional (como entre os povos Incas, os Astecas, os Maias, os Sioux, os Quechuas, os Nahuas, os Zapotecas, os Apaches, os Guaranis, os Tupis, os Timbiras, os Mapuches, entre outros), os europeus não os reconheceram enquanto povos. Parece que a história patriarcal europeia foi e é feita na construção de desigualdades materiais, proprietárias e estatutárias entre pessoas, povos e regiões.

Na medida em que os empreendimentos europeus cresceram nas Américas e com a recusa dos povos originários em submeter-se ao trabalho servil, iniciou-se o tráfico de escravos de negros do Continente africano. Nas cidades-estados e nas filosofias greco-romanas os escravos eram ao menos considerados humanos, ainda que inferiores. Se tratava de escravos de guerra, de ocupação. Escravidão que na maioria das vezes era infligida às classes mais pobres dos povos dominados por Roma, Esparta ou Atenas. Este tipo de Estatuto permaneceu até o advento da escravidão colonial.

Na Europa Ocidentalizada a cosmologia monoteísta cristã considerava todos os humanos filhos de Deus e os “selvagens”, os “índios americanos”, eram humanos em estado de natureza. Logo, os “selvagens” estariam teologicamente protegidos da escravidão, desde que assumissem o Deus cristão e não resistissem ao domínio colonial.

Aos negros africanos nega-se-lhes a humanidade. A ideia jurídica romana de que o escravo era de pertencimento do pátrio-poder foi estendida aos negros retirando-se toda humanidade deles para que não tivessem alma e assim não fossem protegidos da escravidão como filhos de Deus. A alma não é coletiva e nem se pensava no sentido de a alma ser coletiva, a alma era dada por Deus a uma pessoa humana. Optou-se por negar aos negros a pertença à espécie humana universal para justificar perante Deus sua escravidão e também perante o poder temporal. O negro africano seria uma espécie de animal parecida ou levemente assemelhada com os humanos.

Para os europeus colonialistas a universalidade ocidental ganha proporções de verdade –que esconde os mais vis interesses mundanos–, e são apagadas todas as histórias particulares que não caibam nessa ocidentalização. Qualquer ação colonial da burguesia europeia é sobretudo um ato de humanidade e nesse sentido é uma ação civilizatória para tirar os pagãos das trevas do conhecimento e, claro, uma ação cristã. Era preciso salvar as pobres almas selvagens

e pagãos dos “indígenas”. Para o poeta brasileiro Oswald de Andrade (1928), entretanto, o colonialismo é uma declaração de guerra e um ato de hostilidade, uma agressão. Mas para os europeus o colonialismo é uma ação cristã ou um ato de amor e de medo.

Chatterjee parte de uma célebre reflexão de Maquiavel ([1532]2010) em “O príncipe” (escrito contemporâneo ao período em que Afonso de Albuquerque buscava consolidar suas possessões no oriente) para discutir a utilidade do temor e do amor nas práticas de governo. A questão que o autor florentino busca responder é: o soberano deve ser mais amado ou mais temido? Em sua resposta, Maquiavel afirma que o ideal é ser temido e amado ao mesmo tempo. Mas quando isso não é possível, é preferível que os súditos temam o príncipe. A justificativa para tal resposta repousaria no fato de que os súditos seguiriam mais fielmente aqueles que temem do que aqueles que amam. Pois, sendo apenas amado o príncipe ficaria à mercê do arbítrio de seus súditos, porque “*homens amam segundo sua livre vontade*, diz o autor, “*mas temem segundo a vontade do príncipe*” (Maquiavel, 2010: 101).

Em um artigo de Lorde Chamberlain, publicado em 1897 com o título “A verdadeira concepção do Império”, o Lorde inglês expressa bem as fases pelas quais passaram as formas e concepções do colonialismo. Para ele, em um primeiro momento, as colônias tinham um interesse meramente econômico, agregando valores para o país mãe, nome dado por ele ao país-sede do Império. Essa forma de relação teve um colapso em seguida, porque alegavam os economistas e políticos da época que as colônias davam prejuízo, era custosa sua manutenção e poucos os lucros de lá retirados, para, em um terceiro momento, representado por ele próprio, Chamberlain, o Império passar a ver as colônias como parentes, irmãos mais pobres e a missão, dos brancos anglo-saxônicos civilizadores, era levar para os lugares mais longínquos garantias de felicidade ao partilhar o progresso e o desenvolvimento capitalista, sentimento esse que substituiria o sentimento de posse explícito dos primeiros tempos:

Parece-me que existem três estágios distintos em nossa história imperial. Começamos a ser, e finalmente nos tornamos, uma grande potência imperial no século XVIII, mas, durante a maior parte desse tempo, as colônias eram consideradas, não apenas por nós, mas por todas as potências europeias que as possuíam, como posses valiosas na proporção da vantagem pecuniária que trouxeram à metrópole, que, sob aquela ordem de ideias, não era verdadeiramente uma mãe, mas parecia antes à luz de um senhorio ganancioso e ausente, desejando tirar de seus inquilinos os aluguéis máximos que ele poderia exigir. As colônias eram valorizadas e mantidas porque se pensava que seriam uma fonte de

lucro - de lucro direto - para a metrópole. Esse foi o primeiro estágio, e quando fomos rudemente despertados pela Guerra da Independência na América deste sonho de que as Colônias poderiam ser mantidas apenas para nosso lucro. o segundo capítulo foi iniciado, e a opinião pública parece então ter se voltado para o extremo oposto; (...), mas o Império Britânico não se limita às colônias autônomas e ao Reino Unido. Inclui uma área muito maior, uma população muito mais numerosa, em climas tropicais, onde nenhum assentamento europeu considerável é possível, e onde a população nativa deve sempre superar em número os habitantes brancos; e também nesses casos a mesma mudança ocorreu com a ideia imperial. Aqui também o senso de posse deu lugar a um sentimento diferente -o senso de obrigação. Sentimos agora que nosso governo sobre esses territórios só pode ser justificado se pudermos mostrar que contribui para a felicidade e prosperidade do povo, e eu defendo que nosso governo trouxe, e trouxe, segurança e paz e prosperidade comparativa para países que nunca conheceu essas bênçãos antes. Ao levar a cabo esta obra de civilização, estamos cumprindo o que acredito ser nossa missão nacional, e estamos encontrando espaço para o exercício das faculdades e qualidades que fizeram de nós uma grande raça governante. Não estou dizendo que nosso sucesso foi perfeito em todos os casos, não estou dizendo que todos os nossos métodos foram irrepreensíveis; mas digo que em quase todos os casos em que o governo da rainha foi estabelecido e a grande *Pax Britannica* foi aplicada, trouxe consigo maior segurança à vida e à propriedade e uma melhoria material nas condições da maior parte da população. Sem dúvida, em primeira instância, quando essas conquistas foram feitas, houve derramamento de sangue, houve perda de vidas entre as populações nativas, perda de vidas ainda mais preciosas entre aqueles que foram enviados para trazer esses países para algum tipo de ordem disciplinada (Chamberlain, 1897: s/p).

A bondade inglesa ultrapassa fronteiras, ela é, em uma palavra, universal. É esse carácter universal que talvez devêssemos abordar. O colonialismo se expressa sob as formas mercantis, cristãs e civilizatórias. Lenin refere, ao debater com Kautsky, o conceito de imperialismo que

a época do capitalismo contemporâneo nos mostra que se estão a estabelecer determinadas relações entre os grupos capitalistas com base na partilha econômica do mundo, e

que, ao mesmo tempo, em ligação com isto, se estão a estabelecer entre os grupos políticos, entre os Estados, determinadas relações com base na partilha territorial do mundo, na luta pelas colônias, na "luta pelo território econômico" (Lenin,2011: 199).

As razões do colonialismo, entretanto, mascaram-se para tornarem-se éticas e se justificarem moralmente, e foram assim justificadas antes mesmo da pilhagem e da guerra, na medida em que as populações autóctones são consideradas atrasadas do ponto de vista político, social, técnico e econômico, e levar a idade da razão para o selvagem é um compromisso moral inadmissível e inescusável do colonizador europeu.

A missão colonialista foi apenas camuflada como uma missão civilizatória, pois incluía espírito de salvação religiosa da alma selvagem, sob os auspícios do cristianismo que se moldava bem ao mercantilismo. Jesus salvava as missões da mera exploração e pirataria sobre os povos "aborígenes" pela presença do espírito santo a untar o paganismo com religiosidade e conhecimento do grande e único Deus, um deus civilizatório, pai, bondoso e a libertação dos povos pagãos da escuridão e da "miserável" condição, mesmo sob o fogo das armas, era um dever moral.

Para Chamberlain (1897: s/p) "a morte de um" para a obtenção de "cem anos de vida e felicidade" não era nada. Afinal, a tirania encontrada em África não era justificável, dizia ele, e a escravidão colonial também não, fora apenas necessária. Mas essa necessária escravidão colonial, agora detestável, fundamental para o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas inglesas foi libertadora, uma escravidão que é, tal como as mortes, males que vieram para o bem, isto é, necessária para alcançar-se o rumo do progresso e do humanismo que os impérios coloniais pensavam ou pensam representar.

Os párocos espanhóis a serviço do poder colonial revelam acuidade específica no trato da guerra de colonização e de seus habitantes originários:

Es, pues, de toda justicia que ayuden a los sacerdotes y que sea más bien el brazo secular el que adopte las medidas más duras que se habrán de tomar contra los delincuentes. Después, como los corregidores no pueden estar presentes en todos los pueblos y a diario tienen lugar faltas más leves que si bien necesitan corrección, no aquella más severa y por vía judicial, como por ejemplo, no haber asistido a misa o haber faltado al catecismo; y como hay además determinadas faltas que ninguna manera deben castigar los seglares por rebasar su jurisdicción, como cuando el indio descuida la confesión cuaresmal,

quando calló a sabiendas impedimentos matrimoniales, quando hizo desprecio de la religión cristiana, quando consultó a sus agoreros y adivinos y otros muchos pecado por el estilo; en estos casos, las correcciones han de venir ciertamente por vía judicial eclesiástica. Mi juicio, tendrían que estar ya establecidas y fijadas por decreto público las penas a tales delitos, de suerte que el indio supiera que las sufriría con toda seguridad si cometiese esto o aquella acción. (Acosta, 1987: 153).

Os castigos atingem a identidade dos povos originários, proscribe sua religiosidade, impõem rituais católicos cristãos e visam o disciplinamento através da imposição de castigo ao corpo para determinar condutas e produzir, pela imposição, outros hábitos com o apagamento da estrutura identitária local, considerando-a execrável e castigável. Os seus deuses foram considerados falsos e demoníacos e a consulta a seus oráculos e sacerdotes (sinistros e adivinhos) tornam-se crimes expiados necessariamente e, pela gravidade de seu culto, julgados pela justiça eclesiástica, ficando à justiça secular a imposição da expiação, quer dizer, do infringimento do sofrimento.

Até em razão de adotarem a postura de inferioridade racial e estatutária dos autóctones (recuerdo haber dicho que los indios son de tal condición que con increíble tensión están pendientes de los hechos de sus superiores” (Acosta, 1987: 103), as mulheres originárias e negras são vistas como lascívia, impudicas, pecaminosas, “sorprendente la desvergüenza y procacidad de las mujeres, desconocida en absoluto toda idea de pudor, la ocasión de lujuria frequentísima” (Acosta, 1987: 107). Logo, a língua dos povos originários não é própria para a catequização, pensa Acosta, “hay, pues, que trabajar y no nos queda otro remedio que con estudio y paciencia irse imponiendo en el idioma” (Acosta, 1987: 71). Assim, em 3 de junho de 1550, resolve-se introduzir a língua espanhola para ensinar o evangelho⁸⁰.

Em outra passagem o Padre Acosta unifica em sua avaliação os povos originários das Américas e os povos africanos:

80 Na nota de rodapé n. 139, do Livro de Acosta, referido, está o seguinte: “RC de 7 de junio de 1550 por la que se resuelve la introducción de lengua castellana para la predicación del evangelio (Recopilación lib. VI, tit. 1, ley 18, f. 190):” habiendo hecho particular examen sobre si aun em la más perfecta lengua de los indios se puede explicar bien y con propiedad los misterios de nuestra Santa Fe Católica, se ha reconocido que no es posible sin cometer grandes disonancias e imperfecciones, y aunque están fundadas Cátedras donde sean enseñados los sacerdotes que hubieran de doctrinar a los indios, no es remedio bastante por ser mucha la variedad de lenguas. Y habiendo resuelto que convendría introducir la castellana, ordenamos que a los indios se les ponga maestros que enseñen a los que voluntariamente las quisieren aprender, como les sea de menos molestia y sin costa; y ha parecido que esto podrían hacer bien los sacristanes, como em las aldeas de estos Reynos enseñan a leer y escribir y la Doctrina Cristiana” (Acosta, 1987: 62).

Em definitiva, a estas naciones bárbaras, principalmente a los pueblos de Etiopía y de las indias Occidentales, hay que educarlas al estilo del pueblo hebreo y carnal, de manera que se mantengan alejados de toda ociosidad y desenfreno de las pasiones mediante una saludable carga de ocupaciones continuas y queden refrenados en el cumplimiento del deber infundiéndoles temor. Tanto los ejemplos de tiempos antiguos como la experiencia reciente y cotidiana de los más expertos lo confirman abundantemente y con toda claridad. Esta es la brida y el yugo que aconseja el sabio; éste el látigo y la carga. De esta manera se insta a entrar en la salvación incluso a los no quieren (Acosta, 1987b: 147).

Os povos originários do Caribe e do Brasil eram identificados como “hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienes sentimientos humanos. Sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y aun cuando tienen fijo, más se parece a una cueva de fieras o a establos de animales. (Acosta, 1987: 67).

Nas colônias portuguesas, apesar da enorme diversidade de opiniões entre os jesuítas, eles próprios participam da escravização dos povos originários. “Em geral, os jesuítas acabaram por apoiar um sistema escravista, do qual eles mesmos se tornavam partícipes em seus colégios e nos engenhos de açúcar que possuíam no Brasil” (Marcocci, 2011: 50).

A presença indígena se reconhecida como nações ou povos organizados (e o uso da nomeação indígena para todos é uma das formas de não reconhecimento das identidades existentes e encontradas pelos colonizadores) na terra ocupada não assegurava, aos olhos do direito das gentes romano, reformulado depois por Vattel (2004), depois direito dos povos ou direito internacional aplicados no continente europeu.

O tratado de Madri de 1750 configura o *utis possidetis* para dar fim a conflitos de posse colonial entre os colonizadores. Para o reconhecimento da propriedade colonial portugueses era necessária a efetiva presença no território reivindicado, e, antes mesmo dessa definição, a simples presença reconhecia que havia terras sem donos, implicando aquele não reconhecimento de povo originário referido, ainda que os colonizadores encontrem estruturas avançadas de organização social, política e econômica.

Havia, e ainda há, uma invisibilidade dos povos originários quanto à posse do território das terras. Ainda assim, os Jesuítas aprenderam as línguas indígenas, escreveram tratados e dicionários e os viam como futuros cristãos libertos. Essa a razão da expulsão dos jesuítas e a

imposição da língua portuguesa a partir da reforma pombalina de 1759 (Holanda, 2003), com quase 200 anos de atraso em relação à mesma medida espanhola. Porém, a medida portuguesa tem caráter mais amplo, não se dirige apenas à evangelização.

A língua geral era hegemônica, sendo usada por todas as camadas sociais, passando do domínio privado para o público e, apenas aí, encontrando alguma resistência da língua portuguesa. No espaço doméstico, as índias, unindo-se a portugueses e mamelucos, transmitiam por sucessivas gerações não só a língua, mas os costumes, enfim, uma cultura (...) fator importante de reforço da *língua geral* no espaço doméstico era a escravidão indígena. O português estava restrito aos documentos oficiais que, contudo, deveriam ser comunicados à população em *língua geral*, para que pudessem ser entendidos. Não por outro motivo sabemos que foram frequentes os pedidos das autoridades portuguesas para que se enviassem à capitania vigários versados na língua dos índios. Tal situação levou a Coroa portuguesa, através de seu ministro, Marquês de Pombal, a tomar uma atitude vigorosa no sentido de implantar a língua portuguesa definitivamente em terras brasileiras (Trouche, s/d: s/pp.).

Os decretos do Reino português visavam, entre outros interesses, a presença da língua portuguesa não apenas em todos os documentos oficiais, mas na vida cotidiana, daí a obrigatoriedade de os portugueses com filhos mestiços com indígenas ensinarem a falar dentro de casa a língua portuguesa, visando impedir os pidgins, já que mais de metade do território brasileiro pronunciava uma mistura de línguas indígenas com africanas e, para Pombal, os jesuítas surgiam como responsáveis pela disseminação do falar indígena proibido e pela manutenção na colônia das línguas dos vários povos, como se em territórios “não portugueses” estivessem. O projeto jesuítico fracassou⁸¹. Os jesuítas foram expulsos, as escolas de catequeses extintas e os índios aldeados obrigatoriamente. Note-se como fundamental a importância dada à noção de aldeamento na colônia portuguesa:

⁸¹ Apesar da posição de Pombal contra os jesuítas, Capistrano de Abreu no prefácio a obra de Nobrega, afirma que "Nóbrega repete o dogma em suas cartas e no Diálogo sobre a conversão do gentio, demonstrando a humanidade dos índios com as evidências empíricas de que têm as três faculdades – inteligência, memória, vontade – com que a Escolástica define “homem”. Fundamentalmente, a catequese é uma poética, uma produção de corpos que produz almas: fornecendo aos índios a memória do pecado original e da culpa, produz corpos dóceis, controlando o espaço e o tempo e reprimindo os corpos indígenas por meio das virtudes católicas e mais medidas coercitivas que subordinam as almas submissas como trabalhadores livres e escravos do Império português" (Capistrano de Abreu, p.137 *apud* Hansen, 2010).

As aldeias correspondiam ao antigo “pagus” romano (como assinala, ainda, Bluteau), lugar onde viviam os “pagãos” (pagani, ou seja, habitantes do pagus), termo que assumiria conotações particulares no vocabulário cristão, evocando povos que não abraçavam o cristianismo. Bluteau define “rústico” como “Homem do campo”, mas também como “grosseyro, villaõ, descortez”. Posteriormente, ele acrescentou ao termo “aldeia” o significado que, supostamente, havia assumido no ultramar: “Nas terras dos Carijós, Gentio do Brasil, a casa ou palhoça era chamada Aldea”. De fato, no Brasil, o termo aldeia referia-se às povoações indígenas, não às suas “casas” ou “palhoças”. Mesmo assim, de certo modo, os índios herdaram o estatuto que, na Europa, era atribuído aos camponeses. Por outro lado, os camponeses também herdaram representações atribuídas aos povos de além-mar, sendo tidos como “selvagens” e “bárbaros” como, por exemplo, nos escritos relacionados às missões rurais do século XVII. (Santos, 2014: 238).

Até as Entradas e Bandeiras não havia estratégia clara de controle da movimentação populacional para ocupação do território do interior, se bem não ter sido esse o objetivo principal dos Bandeirantes.

A unidade territorial e o reconhecimento internacional da posse colonial dependiam não apenas da ocupação portuguesa, mas da imposição de modos, língua, estrutura social, presença histórica no território. No entanto, as cidades surgiam e desapareciam ao sabor da pujança da exploração econômica, dependente do mercado externo, cuja fórmula predatória era oportunista e tão logo houvesse o declínio dos lucros, também declinavam as cidades e as atividades locais derivadas, transformando-as em territórios sem população (Prado Jr., 1961).

A estratégia de evangelização jesuítica para que os índios servissem aos interesses dos colonizadores não mais servia aos interesses da Coroa e, ao contrário, chegou a fortalecer grupos indígenas e suas línguas em clara oposição aos interesses coloniais, seja no aspecto da imposição do trabalho escravo, seja no de garantir o território para a Coroa Portuguesa:

A historieta clássica, tão querida dos historiadores, segundo a qual os índios foram amadurecendo para a civilização de forma que cada aldeia foi se convertendo em vila, é absolutamente inautêntica. O estudo que realizamos para a Unesco, esperançosos de

apresentar o Brasil como um país por excelência assimilacionista, demonstrou precisamente o contrário. O índio é irredutível em sua identificação étnica, tal como ocorre com o cigano (Ribeiro, 1995: 145).

Contra as línguas gerais (pidgins) impõe-se a língua portuguesa como dispositivo de segurança da unidade territorial. Ergue-se um conjunto de práticas de vigilância, de imposição de condutas (Barros, 2004) da qual dependia o exercício de direitos no mundo colonial e, consequentemente, ações de exclusão das práticas linguísticas que atentassem contra a unificação da palavra portuguesa, inclusive o apagamento das línguas indígenas. Poucos anos depois do decreto de Pombal, unificou-se nacionalmente a linguagem na colônia, de forma efetiva e rápida para o período⁸². Com a unificação da língua dava-se um passo a mais para a exploração econômica mais centralizada, aumentando o controle da Coroa Portuguesa sobre a produção colonial, que havia de lidar em uma só língua com negros e índios.

Conforme as necessidades dos ciclos econômicos aprimoravam-se os controles e policiamentos sobre os escravos negros, e eventualmente índios. As leis, no entanto, tinham uma dupla assertiva: a certeza de cair firme sobre os ombros de escravos e de impunidade aos colonizadores. Prado Jr (1961) nos oferta um exemplo significativo quando relata as punições ao contrabando realizado por escravos, seja de produtos agrícolas, seja de minérios, enquanto nos portos a pirataria às claras realizadas por ingleses, holandeses e mesmo por piratas portugueses, apesar da proibição de comércio e fechamento dos portos brasileiros à ancoragem de navios estrangeiros, permanece sem repressão (Novaes, 1989).

A criação dos primeiros dispositivos e mecanismos de segurança no Brasil não têm como objeto principal a população em geral ou a docilização dos operários, mas a repressão às popu-

82 O receio de perda do território ecoou historicamente entre nós. Desde D. Pedro II até a ditadura militar, um conjunto de medidas de incentivo à migração interna e imigração para o povoamento no interior foram tomadas por todos os governos, desconsiderando e afrontando a presença indígena nesses territórios. Getúlio Vargas, de 1930 a 1947, receando a desintegração do Brasil, centralizou a administração brasileira, indicando os superintendentes (governadores) estaduais e promoveu o incentivo à imigração de europeus; Juscelino Kubistchek interiorizará a capital do país, construindo Brasília e, a partir de 1964, com o golpe e ditadura Militar, o Estado incentiva duas políticas importantes: 1 - política migratória populacional (a expressão mais grotesca dessa política de interiorização e massacre das populações indígenas é a Estrada Transamazônica); e 2 - A unificação do linguajar nacional através das Redes Nacionais de Televisão, particularmente a Rede Globo, tendo como objetivo tornar a língua falada no eixo Rio/São Paulo referência nacional, desestimulando e ignorando os particularismos dos linguajares existentes no território brasileiro. Esses são exemplos de dispositivos de segurança que vem desde a Colonização até os nossos dias. Não à toa ainda há um infundado receio de perda da Amazônia. Não porque seja despovoada ou ameaçada, mas em razão de quem a povoa em sua extensão, os indígenas que, tal como na racionalidade colonial, são invisíveis no campo da posse territorial aos olhos do Estado republicano contemporâneo.

lações indígenas e negras, cujos corpos eram descartáveis e matáveis, por isso podem ser nomeados não de dispositivos de segurança ou mecanismo de disciplinamento típicos, mas de mecanismos e dispositivos do Estado de Exceção (Agamben, 2002).

Sobre os indígenas recaem os dispositivos de segurança vinculados à soberania e a integridade territorial, política e social, cujo caráter é de isolamento dos povos originários da sociedade “brasileira”, de forma mais ampla. Sobre os negros recaem, de forma mais específica, os mecanismos de disciplinamento. Eles têm uma dupla função. De um lado quer transformá-lo de escravo obediente em trabalhador disciplinado e, de outro, quer distingui-los dos operários brancos, excluindo-os pela diferenciação racial na compra da força de trabalho (salário). Depois no pós-colonial já estavam estabelecidos os valores e preços inferiores na compra da força de trabalho negra em relação a dos brancos (salários desiguais entre brancos e pretos pobres perduram ainda hoje). A transição entre escravo e cidadão dá-se criando-se uma ideia híbrida de cidadão racialmente inferior com estatuto pessoal e social hierarquicamente aquém dos brancos.

Os mecanismos de disciplinamento voltados aos trabalhadores, súditos ou cidadãos em geral são diferentes na Europa. Têm relação com o domínio e legitimação das condutas, práticas, língua, modos, em benefício ao Reino e seus representantes na Colônia. Enquanto sobre os negros os mecanismos recaem sobre eles duplamente, já que além das condutas exigidas iguais aos outros mestiços e brancos, os diferenciam pela inferioridade racial estatutária, para além da inferioridade econômica, e por ela materializada e pela repressão mais crua e direta.

Esse tratamento desigual precisa de leis complexas, da separação entre escravos e trabalhadores, de salários diferenciados entre mestiços livres e brancos, estatutos diferenciados, lugares diferenciados, tipos de trabalhos, entre outros. Esses os principais motivos da dubiedade das leis no Brasil e da contradição entre leis e práticas sociais e econômicas cotidianas. As leis têm, desde o projeto colonial, uma característica de vacuidade, de possibilidade de não aplicabilidade específica sem repercussão sociopolítica.

Em relação aos negros a discriminação salarial por raça e cor é vedada por lei, porém, desde os primeiros censos do IBGE (Séries históricas: <https://seriesestatisticas.ibge.gov.br/apresentacao.aspx>) aparece a diferenciação de no mínimo vinte por cento entre os salários de negros e brancos, sendo ainda maior entre as mulheres negras e brancas. Esse tratamento discriminatório está contido na própria elaboração e aplicabilidade da lei, desde a época colonial. Um exemplo disso é a proibição da escravidão indígena e ao mesmo tempo sua permissão pelo Rei de Portugal.

Mostrou a experiência que não bastavam as providências dadas nestas leis, e se proibiu geralmente o cativoiro dos índios, por outra do primeiro de abril de 1680; e, passando o espaço de oito anos, fui servido atender às representações em que se ponderavam os inconvenientes que havia na dita liberdade, fui servido permitir em alguns casos o cativoiro, pelo Alvará na forma da lei de 28 de abril de 1688 (Instruções Régias Públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Pará e Maranhão - Acervo ISA) (Azevedo, 1930:7).

Tais disposições legais contraditórias pode-se verificar também na Lei de 1758, o Diretório, cujos termos que garantem a liberdade indígena e o regime de contratação de mão de obra livre e remunerada, os submete à tutela do governador e os obriga ao trabalho como forma de superar o paganismo e os costumes não civilizados: “O Diretório complementava as leis antes referidas, de 1755 e 1758, porém, restringindo a liberdade antes concedida, ao estabelecer um regime de tutela através da nomeação de um diretor para cada povoação ou vila indígena (Santos, 2014: 24) o uso da língua indígena:

... por ser indisputável, que este he hum dos meios mais efficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz nelles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o affecto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe” (Santos, 2014: 243).

Essa característica dos dispositivos legais de negar permitindo, prevendo exceções ou contornando inflexibilidades através de fórmulas evasivas de aplicabilidade, p. ex., a palavra tutela em substituição à escravidão, mantém a aplicabilidade da lei sob o comando do próprio agressor, o escravista. Essa característica dos ditos legais permanece sob a república, notadamente nos campos trabalhista e fiscal e se torna marca da racialização social no Brasil⁸³.

⁸³ A constituição brasileira de 1988, em seu artigo 5º, considera o racismo crime imprescritível e inafiançável: XLII - a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei. Porém, criou-se no Código Penal a figura da Injúria Racial, que minimiza os termos da constituição, como explica o próprio Conselho Nacional de Justiça " A injúria racial está prevista no artigo 140, parágrafo 3º, do Código Penal, que estabelece a pena de reclusão de um a três anos e multa, além da pena correspondente à violência, para quem cometê-la. De acordo com o dispositivo, injuriar seria ofender a dignidade ou o decoro utilizando elementos de raça, cor, etnia, religião, origem ou condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência. Em geral, o crime de injúria está associado ao uso de palavras depreciativas referentes à raça ou cor com a intenção de ofender a honra da vítima. Um exemplo recente de injúria racial ocorreu no episódio em que torcedores do time do Grêmio, de Porto Alegre, insultaram um goleiro de raça negra chamando-o de “macaco” durante o jogo. No caso, o Ministério Público entrou com uma ação no Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul (TJRS), que aceitou a denúncia por injúria

Os efeitos do colonialismo e da escravidão são transversais à violência de classe e aos dispositivos de segurança no Brasil e em boa parte das Américas e são desenvolvidos de modo diverso da Europa. Em Europa, os dispositivos de segurança são voltados para a população, com aspectos estratégicos amplos que os distinguem dos mecanismos de disciplinamento, todavia, a eles conectados (Foucault, 2008, 2008a, 2008b).

No Brasil, no período colonial os mecanismos de disciplinamento, a vigilância e a exclusão-extinção (e não a correção) definem as características das estratégias de segurança voltadas para negros e indígenas. Não se trata de uma previsibilidade geral de antecipação de acontecimentos, ao qual se recorre ao conceito de população, pobre em geral, para as governar, mas a uma especificidade das relações econômicas coloniais fundadas no disciplinamento repressivo, porque não há a separação ou confluência entre mercado, mão de obra livre, território e população (Prado Jr, 1961; Ribeiro, 1995), cujo domínio político necessita docilizar os corpos dos trabalhadores, seja através das condutas exigidas nas fábricas, seja através da vigilância, da punição e das prisões, ou prever o comportamento e movimentos populacionais como um todo no território, o que, tecnicamente, só acontecerá de forma permanente, a partir de 1850, e, acen-tuadamente no fim do império e início da república, com os primeiros censos populacionais (Prado Jr., 1961).

A estrutura econômica colonial baseada no trabalho escravo, na grande plantação e na exploração oportunista para exportação (Prado Jr., 1961) precisava ter mecanismos de controle imediatos de populações específicas, de vigilância do trabalho escravo e preventivos contra-ataques indígenas. Não há necessidade de esforço hercúleo demonstrar e associar teoricamente os dispositivos de segurança coloniais ao caráter excludente e de extermínio, vinculados à guerra e ao empreendimento econômico colonial.

5.2. O negro e o índio como alvos dos mecanismos de segurança

O Escravo antes de tudo era um bem, uma mercadoria com valor de uso e de troca. A perda de um escravo em fuga não significava tão somente um a menos na lavoura, mineração ou extração, mas um prejuízo substancial. Além disso a distribuição no Brasil, por exemplo, de lotes e glebas na mineração ou na repartição das Seis Marias tinham no número de escravos uma determinante da quantidade de terra a cultivar, minerar ou extrair (Prado Jr., 1961). Os

racial, aplicando, na ocasião, medidas cautelares como o impedimento dos acusados de frequentar estádios. Após um acordo no Foro Central de Porto Alegre, a ação por injúria foi suspensa (<https://www.cnj.jus.br/conheca-a-diferenca-entre-racismo-e-injuria-racial/>).

empreendimentos coloniais escravistas têm nesta relação contábil quantitativa de posse de escravos o mote principal para erguer mecanismos de disciplinamento, vigilância, punição e pena voltados aos escravos. Das formas de resistência negra a que causava maior prejuízo era a fuga, já que o assassinato do Senhor era difícil e o corpo mole no trabalho, castigado.

Há na América Espanhola alguns exemplos de Códigos Gerais, como o Código Negro na Guatemala e outros que definiam posturas normatizadas de punição. Parece, porém, que na colonização portuguesa, embora houvesse leis régias gerais, esses procedimentos punitivos ficavam por conta dos senhores das fazendas⁸⁴, quando não das Câmaras de Vereadores ou do Governador Geral que decidiam o maior ou menor rigor ou a desconsideração prática às determinações régias. Há sistematizações das normas editadas sobre os negros no período colonial português realizadas por Lara (2000), à semelhança de Salamoral (1996) sobre a América Espanhola.

O disciplinamento pretende determinar e tornar normalizada uma conduta esperada. Em relação aos negros escravos o temor era o sentimento que se esperava. A repressão era mais fundamental do que o domínio, na medida em que não se tratava de pessoas livres, que deviam ser “convencidas” pelo disciplinamento de uma conduta por um discurso verdadeiro. Ao contrário, nada justificaria aos negros escravizados a sua escravização.

A fuga e outras disposições de resistências eram esperadas e deveriam ser punidas exemplarmente como prevenção geral para demonstrar o que acorreria aos seguidores do mesmo caminho. Daí o tipo de policiamento colonial ter como resultado os sistemas policial e judicial repressivos atuais, cujas truculências aparecem nas investigações criminais e nas apreensões, buscas, detenções, aprisionamentos e mortes extralegais, fórmulas em nada similares com o Estado de direito⁸⁵ europeu posterior que continha outros conceitos para a utilização de similares instrumentos policiais na Europa operária e cidadã, cuja estratégia visa domínio e restauração, correção do comportamento, reinserção social, a fim de que os 'reintegrados' servissem como exército de reserva.

84 Carta régia de 7 de fevereiro de 1698 Governador da capitania do Rio de Janeiro, dá conta ao Rei dos castigos que os senhores impunham aos escravos: “vos ordeno que com prudência e cautela procureis averiguar o que há nesta matéria exatamente (...) o façais sem alvoroço nos donos” (Lara, 2000: 211).

85 Carta régia de 24 de setembro de 1699: “E pareceu-me dizer-vos que nestes casos sempre se deve tirar devassa e, constando que as mortes se fizeram ou foram acidentais ou nascidas das resistências, se não deve proceder por elas (Lara, 2000: 214).

Os mecanismos policiais coloniais nasceram na base da repressão e da violência e visavam causar temor diante de um corpo (não-pessoa) que deveria ser marcado, torturado, supliciado e exposto e na impossibilidade de o capturar com vida, era morto e publicado.

Na Provisão de 3 de março de 1741 o Rei manda que aos negros fujões e que se juntem aos quilombos, “que se lhe ponha com fogo uma marca em uma espádua com a letra F”, e se já houver a marca, “se lhe cortará uma orelha” (Lara, 2000: 297). Mais tarde, na Provisão de 6 de março de 1741, diante do que considera “insultos, roubos e mortes que executam os escravos fugidos” define maior presença um número de Capitães do Mato e oferece prêmios à população para caçar os fujões, mandando os “ouvidores das comarcas que possam repartir até trezentas oitavas de ouro por todos os moradores, sem que pessoa alguma seja escusa (...)” e “dar aos capitães-do-mato seis oitavos de ouro por cada cabeça de negro que apresentarem mortos, e ainda, que os mesmos prêmios se lhe dê dos mesmos bens dos conçelhos por cada negro que trazem presos em semelhantes casos”. Além disso, manda que não se incrimine nenhum por matar naquela situação ao dizer que “no caso que na invasão dos quilombos haja mortes ou feridas, se não possa proceder contra os capitães-do-mato e mais pessoas que nela se acharem, (...) e que de outra sorte se não possam prender (...) nem pronunciar (...)” (Lara, 2000: 298-99).

Como diz Caio Prado Jr. (1961: 23) os portugueses não vieram para cá para ser trabalhadores, mas proprietários. No período colonial, como na Grécia clássica, o trabalho é identificado com sofrimento, degradação. Índios e negros deveriam trabalhar para os colonizadores e as suas resistências implicaram criação e desenvolvimento dos dispositivos de segurança e mecanismos de disciplinamento e repressão colonial, cuja orientação prescindia das vidas das pessoas dessas raças domináveis e elimináveis, seja para não exortar outros a agirem de forma rebelde, seja para garantia dos patrimônios dos colonizadores e, principalmente, para quebrar a noção de autonomia no uso do tempo, uso do corpo, de relação direta com a natureza para produção de necessidades vitais e do senso de liberdade natural. Isto é, significava a imposição de uma noção de processo civilizatório cuja evolução do primitivo para o atual, quer dizer, do pior para o melhor, o colonizador representava.

A civilidade Ocidental foi construída pelo uso da força concentrada de alguns (inicialmente guerreiros e proprietários) transformada em monopólios da força pelos Estados Absolutista e modernos. Como afirma Elias:

Observou Max Weber, principalmente por questão de definição, que uma das instituições constitutivas exigidas pela organização social que denominamos Estado é o monopólio do exercício da força física. Aqui, tenta-se revelar algo dos processos históricos concretos que, desde o tempo em que o exercício da força era privilégio de um pequeno número de guerreiros rivais, gradualmente impeliu a sociedade para essa centralização e monopolização do uso da violência física e de seus instrumentos. Pode-se demonstrar que a tendência para formar esses monopólios nessa época passada de nossa história nem é mais fácil nem mais difícil de compreender que, por exemplo, a forte tendência a monopolização em nossa própria época. Dal segue-se que não é difícil de compreender que, com esta monopolização da violência física como ponto de intersecção de grande número de interconexões sociais, são radicalmente mudados todo o aparelho que modela o indivíduo, O modo de operação das exigências e proibições sociais que lhe moldam a constituição social e, acima de tudo, os tipos de medos que desempenham um papel em sua vida. (Elias, 1994: 17).

Esse monopólio da violência nas mãos de colonizadores tão longe de suas terras, do poder fiscalizador do Estado e das classes sociais europeias davam-lhes uma liberdade de ação que não teriam em suas terras originais. Diante de um lugar que lhes era estranho e de gente que diferia em tudo de si, senão de sua condição natural rejeitada pelo próprio processo civilizatório europeu, pois a liberdade e igualdades naturais se opunham aos seus interesses econômicos e de poder, transformaram rapidamente o uso da violência explícita em método preferencial contra os seres das terras ocupadas que resistiam a entregar suas vidas e suas terras, a transformarem seus modos de vida, a aceitar os mitos e deuses coloniais. Os povos originários e "primitivos" rejeitavam a civilidade colonial.

Com enorme território a proteger a justiça régia ficava nas mãos dos Senhores de Escravos. A república brasileira (quicá todas as repúblicas americanas) vai se ressentir dessa estrutura de justiça atomizada em que os governadores e por extensão os grandes fazendeiros e mineradores (os extrativistas) têm suas próprias milícias e seus próprios mecanismos, ordens e corpos repressores com estratégias específicas de contenção das revoltas.

Lira e Muro apontam, por exemplo, que em Nova Espanha no séc. XVII o crescimento da população branca exige uma legislação e uma prática contra as formas de vida econômica da população indígena para o avanço sobre suas terras:

los indios resultaron impotentes ante la fuerza de los estancieros, que les fueron arrebatando poco a poco sus tierras. Para defenderse acudieron a todos los medios posibles, desde incendiar estancias y matar ganado, recursos extremos, o bien roturar tierras sin autorización, fuera de sus límites, con objeto de presentar una barrera protectora al empuje del ganado. Desde época temprana los indios pusieron en práctica esas modalidades defensivas (Lira y Muro, 2000: 329).

A propriedade das terras pelos colonizadores no Brasil deu-se através da guerra efetiva de tomada das terras aos povos originários e da organização local de defesa e de governação. A formação do coronelato no interior do Brasil é consequência desses conjuntos formados de práticas de tomadas de terras que sedimentaram discursos, normas, normalizações, governação, repressão policial, execução da justiça atomizada e da estrutura econômica social do colonialismo, a favorecer o grande latifúndio (*Plantations*, engenhos, fazendas) e depois as grandes empresas capitalistas (Fernandes, 2006).

A economia agrária em toda América baseou-se até 1888 na escravidão (data do último país a abolir a escravidão, o Brasil) e os argumentos para sua manutenção foram a necessidade da escravidão para o desenvolvimento econômico agrário (e muitas vezes considerado o mesmo que desenvolvimento social, vide exemplo ateniense) sintetizado nas independências coloniais. Observa-se em muitos autores essa imagem de uma escravidão execrável, porém necessária, e que sem ela não haveria Grécia ou Roma e muito menos todo o progresso seguinte ao empreendimento escravista colonial, o que não passa de uma suposição enormemente interessada ou uma cruel rendição aos fatos, quando se trata de pesquisadores.

Houve consequências desse pensamento nos “libertadores”, nos “rebeldes” anticoloniais que mantiveram nos conceitos pós-coloniais os conceitos coloniais aprendidos e, ao libertarem-se do julgo direto do colonizador permaneceram dentro do marco teórico-mental, econômico e social dos colonizadores, porque foram formados pelo espírito universalista colonial europeu ou norte-americano depois, e desprezaram, suprimiram, negaram e reprimiram, tal como o colonizador, as diferenças entre os povos em nome de um suposto Estado homogeneizador, o Estado nacional, construindo um limite a não ser ultrapassado pela ação rebelde descolonizadora.

Linera (1998) busca compreender esse fenômeno político e ideológico nos seguintes termos:

... el Estado nacionalista cristalizó el proceso de delegación centralizada de soberanías públicas en manos de un equipo de funcionarios profesionales, que a la larga resultó el más exitoso de los últimos siglos. Para que funcionara esta sumisión, que cautiva ya no los cuerpos sino las almas de la gente, se precisaba algo mucho más poderoso que la fuerza compulsiva capaz de saciar el hambre de tierra, provocada por el monopolio hacendal, y algo mucho más persuasivo que el control de recursos monetarios susceptibles de corromper las fidelidades populares a favor de un Estado pródigo; se requería, por sobre todo, la uniformización del sentido popular de totalidad social imaginada, imprescindible para la reproducción material y simbólica, que es la que habilita la posibilidad de una abdicación generalizada de las prerrogativas públicas en manos de una asociación de especialistas permanentes. Y qué mejor para esta taylorización del espíritu social que la igualación compulsiva a través de la propiedad privada, la ley, la escolarización universal, el servicio militar y las restantes tecnologías de ciudadanía estatalizada, que precisamente comenzaron a funcionar una vez dispersado el humo de la insurrección de abril. Con la construcción del individuo abstracto o sindicalizado como modos de existencia ciudadana estatalmente reconocidos, el Estado, más que emblematicar la nación, aparecerá como la nacionalización misma de la población, capturada por los límites territoriales de su influjo. Todo lo que se opone a este achatamiento homogeneizador, será catalogado paralelamente como apátrida, comunista, subversor, salvaje (Linares, 1998: 252-53).

As formas e as arenas em que se travaram os processos de disputas que envolviam colonizador e colonizados de origem europeia foram diferentes das aplicadas aos povos originários e aos negros, até em razão de os primeiros ainda que em oposição à metrópole possuíam os mesmos interesses econômicos gerais, com a diferença de que a metrópole ao definir sua prevalência sobre os ganhos e riquezas na colônia entrava em conflito com os interesses de acumulação de riqueza e inserção no comércio mundial de forma mais vantajosa pelos crioulos ou portugueses no Brasil.

As interdições sutis e legais, os filtros sociais foram aplicados para os colonizadores nascidos e residentes nas colônias, porém, para os considerados originários ou escravos, ainda que já dominados, foram aplicadas a repressão brutal, a força voltada para o extermínio, para apagamento de qualquer posse territorial, social, política, histórica e linguística.

São os caracteres político do conceito de soberania e de cidadania (abstrata e formal) acompanhados da força organizadora do Estado com função homogeneizadora que servem de mote para a luta da libertação colonial. O conceito de cidadão europeu -hoje hegemônico em todo o mundo onde existam Estados modernos- não tem carne, sangue, não existe senão formalmente ou como adaptação da pessoa às suas condições. Anderson (1993) dá um exemplo sobre essa construção da ideologia europeia pelo movimento libertador quando cita Simon Bolívar:

Sin embargo, fueron movimientos de independencia nacional. Bolívar cambió de opinión acerca de los esclavos, y su compañero de lucha, San Martín, decretó en 1821 que, en lo futuro, los aborígenes no serán llamados indios ni nativos; son hijos y *ciudadanos* del Perú, y serán conocidos como peruanos". (Podríamos añadir: a pesar de que el capitalismo impreso no había llegado todavía a estos analfabetos). (Anderson, 1983b: 82).

Noções de soberania, de Estado com suas fronteiras fixas, de cidadania e pátria não eram propriamente uma reivindicação das populações autóctones do Peru ou da América espanhola. No entanto, Bolívar e San Martín no processo revolucionário anticolonial trazem esses conceitos como conceitos homogeneizadores para a *Gran Colombia*, que seria libertada do jugo colonial. Junto com as repúblicas importadas, importou-se também os conceitos gerais dos vitoriosos europeus, os colonizadores.

Anderson (1983b: 79.) ainda informa que Thomas Jefferson era um grande fazendeiro da Virgínia com interesses muito específicos para o processo de libertação colonial, o que não incluía, evidentemente, manutenção das posses das terras pelos povos originários ou imediata libertação dos negros escravos. O fato é que os ingleses se rebelaram contra os ingleses na América do Norte, assim como a independência brasileira é obra de portugueses do Brasil. Mesmo Bolívar via na revolução negra um mal maior do que a invasão espanhola.

O que intriga Anderson é porque foram os crioulos que primeiro tiveram essa noção de nacionalidade. E o que nos intriga é como se pode estabelecer as noções colonizadoras entre os colonizados no processo de libertação nacional? Para Mariátegui, “mientras la Conquista engendra totalmente el proceso de la formación de nuestra economía colonial, la Independencia aparece determinada y dominada por ese proceso” (Mariátegui: 2007: 10).

É possível entender que os crioulos representassem a continuidade dos europeus nas colônias -eram filhos de europeus ou europeus radicados na colônia que desenvolveram interesses específicos em contraposição aos interesses coloniais. Nesse sentido que os colonizados desenvolvem um senso nacional, o qual já eram portadores teórico e prático.

Dominadas pela força, as populações autóctones não reconheciam a unidade soberana organizada pelos colonizadores, que introduziram fronteiras que desrespeitavam as diferenças territoriais e populacionais entre as várias nações existentes no território ocupado. Os povos originários não tiveram forças para resistir, seja porque esgotadas pelo terror colonial, seja pela falta de unidade na luta contra o opressor. Alguns povos que lutavam contra inimigos locais viram interesse momentâneo na aliança com os colonizadores, como solução transitória, para derrotar os antigos opressores. Todos, no entanto, não puderam contar com as fórmulas nacionais impostas pela força que no frigidar dos ovos mantinham as terras sob o domínio dos novos colonizadores nacionais, tornando os aliados e os antigos inimigos em servos do reino colonial.

A vitória de Cortés sobre Montezuma (e o “império” mexicano) só pode ser compreendida se lembrarmos a aliança do conquistador com Xicoténcatl, chefe dos Tlaxtaltecas, inimigos tradicionais dos mexicanos. Aliás, os habitantes de Cholula deviam censurar essa traição dos Tlaxtaltecas: “Olhem esses infames Tlaxtaltecas, covardes e dignos de um castigo. Como se veem atacados pelos mexicanos, eles vão procurar quem os defenda. Como é que vocês puderam, em tão curto espaço de tempo, corromper-se a tal ponto? Como é que vocês se submeteram a pessoas tão bárbaras e sem fé, estrangeiros que ninguém conhece?” Na conquista do Peru, Pizarro, por sua vez, será muito ajudado pela aliança que fará com o cacique Quilimasa (Romano, 1995: 16).

Essas populações que tinham interesse em alianças contra o opressor local, logo se deparam com um mundo colonial que nega o seu, quer dizer, como intervenção diretamente vinda de outros países que não as reconhecem como população com direitos, especialmente sobre o solo. Em seguida à pacificação interna à colônia, os “ex” colonialistas querem se libertar da metrópole. Porém, aos olhos dos autóctones, os espíritos anticoloniais foram e continuariam espíritos coloniais.

Nas futuras repúblicas nacionais latino-americanas, as palavras anticoloniais excluíaam os interesses dos povos invadidos. Nas futuras democracias anticoloniais conceitos-chave como cidadãos, direitos humanos, sociedade civil, representação, democracia, Deus, cristianismo, não

incluíam mulheres, crianças, loucos, e muitos menos os povos originários, além de, com muita dificuldade, libertarem os escravos, transformando-os, nos primeiros tempos do fim da escravidão em servos –quase assalariados ou pseudo-assalariados- de seus antigos donos (Fernandes, 1989).

Aqui tentamos demonstrar que se criou outros estatutos diferentes dos desigualamentos entre os iguais, definidos política e socioeconomicamente através de dispositivos e mecanismos interditários, de filtros sociais e da força policial seletiva, próprias do erguimento da cidadania europeia aplicadas à colônia de forma diversa. A desigualdade aqui é mantida pela força explícita e designa inferioridade civilizatória de originários e negros diante do branco europeu.

Ora, a revolução social vinculada à desagregação da produção escravista e da ordem social correspondente não se fazia para toda a sociedade brasileira. Seus limites históricos eram fechados, embora seus dinamismos históricos fossem abertos e duráveis. Nesses limites, não cabiam nem o escravo e o liberto, nem o “negro” ou o “branco pobre” como categorias sociais. Tratava-se de uma revolução das elites, pelas elites e para as elites; no plano racial, de uma revolução do BRANCO para o BRANCO, ainda que se tenha de entender essa noção em sentido etnológico e sociológico. Colocando-se a ideia de democracia racial dentro desse vasto pano de fundo, ela expressa algo muito claro: um meio de evasão dos estratos dominantes de uma classe social diante de obrigações e responsabilidades intransferíveis e inarredáveis. Daí a necessidade do mito. A falsa consciência oculta a realidade e simplifica as coisas. Todo um complexo de privilégios, padrões de comportamento e “valores” de uma ordem social arcaica podia manter-se intacto, em proveito dos estratos dominantes da “raça branca”, embora em prejuízo fatal da Nação. As elites e as classes privilegiadas não precisavam levar a revolução social à esfera das relações raciais, na qual a democracia germinaria espontaneamente... Cínismo? Não! A consciência social turva, obstinada e mesquinha dos egoísmos enraizados, que não se viam postos à prova (antes, se protegiam) contra as exigências cruéis de uma estratificação racial extremamente desigual (Fernandes, 1989: 14).

A desigualdade racial é por si mesma injustificável modernamente, daí ela esconder-se em ideologias estruturadas nos mecanismos de controle, vigilância, seleção e mérito capitalistas e na moralidade social, nos quais a coloração e a raça são critérios silenciosos edificados para identificar e excluir, explorar, desapropriar e apagar ou incluir o ‘índio’ e o negro na última fila

da escada social, nos porões da hierarquia social dos explorados e da humanidade, abaixo dos operários e desafortunados em geral.

Em todas as Américas a democracia europeia à moda colonial reserva um lugar racializado e subalterno às pessoas e populações negras e originárias das Américas, que Santos (2010) nomeou de epistemicídio e Mbembe (2011), mais propriamente, de necropolítica.

As proibições e impedimentos não são explícitos quando não realizados pela força bruta, por isso a dificuldade em analisá-los fora dos mecanismos de disciplinamento e dispositivos de segurança próprios da governamentalidade europeia. A desigualdade não é formal, não se estabelece politicamente de forma clara. Ela se traveste sobretudo de moralidade e naturalidade para atravessar o corpo social e conseguir legitimidade às diferenças estatutárias ao excluir as contradições econômicas e sociais como razões do desigualamento.

A superioridade moral do branco sobre o negro designa este último propenso à ladroagem e à violência, associadas as raças e etnias à pobreza, incapazes de formação para assuntos abstratos e à lógica complexa. São vinculados à força bruta, ao boi que arrasta o arado e somente nessa condição são importantes para o “progresso e o desenvolvimento”, pela pressão que exercem sobre a baixa do preço da mão de obra.

Os originários são desavergonhados, bêbados, promíscuos, lascivos, desregrados, preguiçosos, violentos, primitivos e improdutivos que querem as terras para nada produzirem nela (Ribeiro, 1995). São inimigos do “progresso e do desenvolvimento”. No Brasil, a fim de ter domínio político sobre seus territórios, nações e povos para evitar revoltas e pacificá-los à força da espada, definiu-se a incapacidade civil dos originários e se organizou juridicamente a condição indígena de tutelado pelo Estado Federal (Vaz, 2011), através da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, que seleciona as demandas indígenas a partir dos interesses do Estado nacional, além de (in)definir a posse e demarcação das terras. Ao menos no Brasil, a condição de tutela perdurou no papel até a Constituição de 1988, porém, depois dela, na realidade e apesar de a tutela não mais existir no ordenamento jurídico, a FUNAI continuou com seu papel tutelar, agora em parceria com o Ministério Público Federal – MPF e muitas vezes com intervenção do Instituto Nacional da Reforma Agrária - INCRA. Até os dias de 2021, as nações originárias continuam sem reconhecimento social e formal de sua condição de nação, se bem que houve um esforço nesse sentido entre 2002 e 2011, logo combatido e derrotado, correndo os povos originários, a partir de 2019, perigo de mais violência sobre si na luta pela manutenção da posse de suas terras, invadidas por religiosos, ruralistas, madeireiros e mineradores, sob auspícios do governo federal, presidido por Jair Bolsonaro.

Em síntese, com o colonialismo surgem formas de desigualdades explicitamente racializadas. Os "índios" como inferiores, tutelados legal e socialmente, vistos como raça primitiva, excluídos da sociedade branca são submetidos à descaracterização, à ruptura de suas tradições, com a intervenção direta do poder estatal, religioso ou privado em suas formas de organização⁸⁶. Os negros considerados inferiores como humanos e como cidadãos têm suas demandas subjetivas apagadas e silenciadas seja legal, seja socialmente e, principalmente, são inferiorizados no mercado de trabalho, no qual lhes são reservados os piores trabalhos e os piores salários.

Em razão dessas condições sociais são empurrados para as periferias mais longínquas das cidades com menor índice de urbanização, com piores condições sanitárias e de habitações mais precárias (Fernandes, 1989). Essas relações sociais e legais de desigualdades estatutárias de originários e negros se apresentam por toda América Latina, com diferenças específicas que não alteram as condições essenciais da racialização e as condições materiais aqui descritas. Juntam-se aos estatutos de inferioridades das mulheres, das crianças e dos "loucos" como contradições transversais entre proprietários e não proprietários, entre ricos e pobres, sob condição ainda pior que estes.

Essas relações não são simples, não se estabelecem sem que haja contrapartidas capazes de fazê-las imperar, quer dizer, sem a produção de mecanismos de poder e de circulação dos interesses do poder como verdadeiros e benéficos, ainda que abstratamente, aos próprios desiguais. Dois exemplos clássicos são a própria concepção da tutela indígena, que se dando via Estado, retira o direito dos povos indígenas de se autodeterminar, dando-lhe a impressão de os "proteger" dos ataques que os proprietários produzem e que o próprio Estado produz, direta ou indiretamente, ao estabelecer a propriedade liberal em oposição à propriedade primitiva ou coletiva da terra e ao restringir sua nacionalidade própria à nacionalidade territorial geral. E o outro é a proteção trabalhista, que ao tratar o trabalhador em geral como hipossuficiente, o protege da supressão dos direitos legais, e assim o mantém como explorado. E em relação ao negro no mercado de trabalho, o trata formalmente como igual ao trabalhador em geral, mas concretamente sua condição de vida e salarial é inferior. Só hoje em dia, aos poucos, a contrapartida aos negros começa a ser mais explícita, seja com as cotas raciais, seja como denúncia

⁸⁶ Talvez fosse interessante lembrar o traço de continuidade dessa subordinação e desigualamento, quando impõe, ainda nas missões, às tribos os "Capitães Mores" em substituição aos chefes tradicionais, como nos mostra Lopes: "os chamados "capitães" eram indígenas especialmente escolhidos e "... colocados na direção de grupos e povoações indígenas por autoridades oficiais, missionários ou simples particulares, como seus delegados...". Geralmente, em substituição dos líderes tradicionais, eram indicados aqueles mais "dóceis aos interesses do colonizador", para servirem de contato ou "intermediários entre seus grupos e as autoridades coloniais". Esses Capitães, ou também chamados Capitães Mores, dirigiam as companhias de Ordenanças que foram criadas ainda nas Missões tanto para segurança das mesmas quanto para a da Coroa, principalmente contra outros grupos indígenas resistentes à colonização ou mesmo contra povos estrangeiros" (Lopes, 2009: 100).

das diferenças reais de salários e empregos entre negros e negras, entre negros e brancos, entre negras e brancas.

5.3. Colonialismo, industrialismo e mudanças tecnológicas na transformação das relações e da pessoa

As guerras coloniais e as estratégias utilizadas voltam-se reflexivamente para a Europa. É um equívoco imaginar que o ganho europeu no empreendimento colonial fora apenas material.

Maquiavel (2010) já havia expressado a ideia de dividir para reinar como forma de manter um principado. No mundo colonial, entretanto, dividir o inimigo foi fundamental, principalmente onde ele estivesse mais organizado, com exército mais numeroso, a exemplo de Astecas no México e Incas no Peru. Mesmo no Brasil em que as tribos não tinham propriamente governos como entre mexicanos e incas, os colonizadores não deixaram de se utilizar das guerras entre os povos aimorés, tupis, entre outros, para organizar seus ataques e, às vezes, suas defesas⁸⁷. Martinez nos lembra que Cortês, na Mesoamérica, contou com a inimizade de povos originários contra a dominação Asteca.

La alianza entre Zemporalá, que actuaba em nombre propio, y las huestes de Cortés, que actuaba en nombre del rey de España, marcó el parámetro a seguir. Desde ese momento, y hasta 1524 o 1525, se habrían de celebrar otras alianzas que implicaron sumisión por la vía pacífica. Fue el caso de los señoríos tlaxcaltecas, Huexotzingo, Tepexi, Tehuacan, Coxcatlan, Coixtlahuacan, Tamazulapan, Yanhuitlan, Xicochimalco, Zacatlan, los señoríos totonacos serranos y muchos más que harían una larga lista. (Martinez, 2000: 239).

87 Há muitas referências sobre as alianças entre colonizadores e povos originários devido as guerras entre os povos originários, que viam, mesmo que momentaneamente, uma aliança com os colonizadores como forma de derrotar os inimigos internos. No Brasil, tanto as guerras dos Tamoios, quanto a guerra dos Potiguares são exemplos. Silva refere a aliança entre Portugueses e Tabajaras contra Potiguares e Caetés: “No entanto, nem a Monarquia Católica abandonou a empreitada paraibana, nem durou a aliança entre Potiguar e Tabajara, estilhada pela longa memória de vingança entre ambos. Após essa fragmentação, o povo de Pirajibe se aliou novamente aos colonos em agosto de 1585, possibilitando uma nova expedição bem-sucedida, organizada em Pernambuco, que culminou no estabelecimento de um núcleo populacional luso-espanhol em território potiguar, a cidade de Filipéia de Nossa Senhora das Neves. A partir daí as expedições ibéricas não mais se limitaram à costa, mas se transformaram em ‘entradas’ cujo objetivo era desalojar os Potiguar de suas aldeias nos sertões: caso da jornada à serra da Copaoba”. (Silva, 2020, parágrafo 17); Perrone-Moisés e Sztutman narram a Guerra dos Tamoios, ou a fundação do Rio de Janeiro, quando Tupiniquins ficaram ao lado de portugueses e a Confederação do Tamoios (Tupis, Aimorés entre outros) ao lado dos franceses: A guerra dos Tamoio não consistiu num movimento “nativista”, contra a colonização e pela retomada da terra e da liberdade dos índios. Não foi uma guerra de “índios” contra “europeus”. As fontes descrevem claramente a guerra que estourou na região da Guanabara configurada como um duplo sistema de alianças, havendo “índios” e “europeus” de ambos os lados. De um lado, os chamados Tupiniquim (em São Vicente) e os Temiminó (ao norte da Guanabara) com seus aliados portugueses, de outro, os chamados Tamoio (ou tupinambá) e seus aliados franceses (Perrone-Moisés e Sztutman, 2010: 404).

Essa estratégia de se aproveitar ou mesmo criar inimizades entre os dominados se transformou em uma estratégia geral da implantação das fábricas, como informa Marglin (2000). Lerner já havia mostrado como se incentivou as disputas entre as mulheres sumérias para evitar que elas conferissem à unidade feminina meio tático de combater o inimigo principal, os homens, superando suas diferenças e disputas específicas, já referido aqui (Lerner, 2019: 130).

Na implantação da fábrica, a divisão de trabalho além de retirar do produtor a conhecimento total do processo de trabalho e a capacidade de planejamento e elaboração da produção, buscava a subordinação e o controle dos operários ao colocar feitores, capatazes, supervisores, escolhidos entre os próprios operários, -a espelho da polícia escravista formada de negros, índios e mestiços-, a fim de estabelecer relação de ordem e imposição intermediada entre o poder do proprietário e a obediência dos operários, semelhantemente deu-se entre os donos e os seus escravos. Nesse sentido Marglin pensa que

La división capitalista del trabajo, tal como se desarrolló bajo el sistema de subcontratación, encarnaba los mismos principios que las potencias imperiales “triunfantes” utilizaron para gobernar sus colonias: divide y vencerás. Explotando las rivalidades entre hindúes y musulmanes en la India —si no creándolas en realidad— los ingleses pudieron proclamar que su presencia era esencial para la estabilidad del subcontinente. Y, a veces, con mal disimulada satisfacción, pudieron señalar a los millones de muertos que siguieron a la partición como la prueba de su aporte a la estabilidad. Pero esta tragedia sólo demostraba que los británicos se habían hecho a sí mismos indispensables como mediadores, no que hubiera ninguna necesidad inherente de mediación británica en la rivalidad entre comunidades (Marglin, 2000: 28).

A base dessa necessidade dos colonizadores para com os colonizados e dos capitalistas para com os explorados é o deslocamento do papel do uso da força. Esse deslocamento não se dá apenas no século XIX, como no exemplo inglês, é anterior a ele e visa uma correia de transmissão de ordens e controle exercido pelos próprios trabalhadores a mando da hierarquia patronal, a fim de dividi-los local e internacionalmente. É contra a ação real dos capitalistas de dividir os trabalhadores, colocando-os uns contra os outros e impedindo-os assim de ver seus interesses comuns que Marx e Engels ([1848] 2005) terminam com a conhecidíssima convocação do Manifesto do Partido Comunista Alemão: “proletários de todo o mundo, uni-vos”.

Não restam dúvidas de que houve a colaboração de setores dos povos originários com os colonizadores dentro das terras invadidas, em razão de os oprimidos do sistema social pré-colombianos terem nos colonizadores uma força capaz de fazer cessar a violência contra si operada por astecas, incas, aimorés, por exemplo, contra os outros grupos e nações originárias. Não há, nesses casos, nenhum deslocamento da força, apenas o uso da força aplicada a seu favor e contra os inimigos comuns, produzindo a divisão ou dela se aproveitando. Porém, a força do ponto de vista colonial é apenas suspensa contra os grupos em aliança.

Quando um príncipe conquista um novo Estado, acrescentando-o àquele que já possuía, então é necessário desarmá-lo, com a exceção daqueles que foram seus partidários durante a conquista; e mesmo estes, com o passar do tempo e das ocasiões, será preciso torná-los dóceis e mansos, organizando-se de modo que as únicas armas de todo o Estado estejam nas mãos dos soldados que já viviam com o príncipe em seus antigos domínios (Maquiavel, 2010: XX, 87).

Rousseau (1761) já havia elaborado que a força em si não produz direito permanente e que o direito como produto da força aplicada só existe enquanto a força subsistir ou não for trocada por força maior, ou seja, como um não-direito. Hobbes (1983) vê um deslocamento da força de forma mais clara. Para ele, a força aplicada de um contra o outro é causa a guerra de todos contra todos, na medida em que os interesses só sobrevivem enquanto houver força para garanti-los. Somente uma força organizada acima das forças particulares e que as submetam pode garantir o direito: o poder civil como uma força em potência,

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem qualquer garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo. O qual na condição de simples natureza, onde os homens são todos iguais, e juízes do acerto de seus próprios temores, é impossível ser suposto. Portanto aquele que cumpre primeiro

não faz mais do que entregar-se a seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender sua vida e seus meios de vida. Mas num Estado civil, onde foi estabelecido um poder para coagir aqueles que de outra maneira violariam sua fé, esse temor deixa de ser razoável (Hobbes, 1983: Cap. XIV, 95).

Weber (1999) nomeou esse deslocamento da força aplicada para uma força em repouso por monopólio e império do uso da força pelo Estado e Marx de força organizada de uma classe sobre a outra (Marx, 2005). Força monopolizada só diretamente acionada quando necessária.

É a impossibilidade do uso da força ativa permanente como forma de organização que faz com que haja o deslocamento da força para uma posição de garantia, como um estado de força, como um estado de guerra, quer dizer, não como força ativa aplicada, não como guerra ativa, mas como possibilidade permanente.

A força deve estar lá para ser aplicada, ser uma ameaça constante, porém não uma ameaça explícita e ativa, não uma ameaça de terror. A força deve ser deslocada para o papel de garantia da vida, do uso da violência a favor da solução de conflito, na medida em que o conflito inicial definido pela força a favor dos vencedores (os proprietários) tenha sido superado.

Os romanos ao incorporarem os derrotados na expansão territorial à cidadania romana, ao socorrem as classes proprietárias dominadas vistas como aliadas dos patrícios e ao permitirem que as leis das cidades dominadas, desde que não conflitantes com as leis romanas, pudessem permanecer válidas ou ao entregarem a direção, ou o governo das cidades, às elites derrotadas, incorporando-as ao poder romano (Maquiavel, 1994), faziam um deslocamento do uso da força. Não era uma simples aliança. Parte dos derrotados era incorporado ao poder romano. Observando esses exemplos romanos e também os espartanos, Maquiavel escreve:

Quando, conquistados conforme se disse, tais Estados estão afeitos a viver sob suas próprias leis e em liberdade, há que se respeitar três regras caso se queira mantê-los: a primeira, arruiná-los; a segunda, ir habitá-los pessoalmente; a terceira, deixá-los viver sob suas leis, mas auferindo tributos e criando ali dentro um governo oligárquico, que os mantenha fiéis — pois, tendo sido criados por esse príncipe, tais governos sabem que não poderão prescindir de sua amizade e força e farão de tudo para preservá-lo; e mais facilmente se domina uma cidade acostumada a viver livre por meio de seus cidadãos que por qualquer outro meio, caso se queira preservá-la (Maquiavel, 2010: V, 42).

No sistema escravista colonial criado pela ocupação colonial, entretanto, era preciso manter vigilância constante sobre os escravos, índios e negros. Foram criados sistemas de vigilância cujo papel não era apenas de vigiar possíveis planos e execução de fugas, mas de manter os escravos trabalhando, a produção em um ritmo razoável. Não é novidade a presença de controladores dos corpos e ritmos de trabalho no escravagismo. A descentralização do poder real nas capitanias e entre os colonos facilitou e legalizou esse exercício da força. Talvez, a descentralização ou atomização nos primeiros tempos da colonização (antes de Pombal) da administração no Brasil tenha servido aos interesses da coroa de manutenção do território, por um lado e, serviu muito mais, aos interesses das elites colonizadoras locais, na medida em que, tendo uma gestão geral do Reino de Portugal, localmente a gestão real era autônoma e definia leis, penas, justiça, administração, distribuição de terras, tratamento de escravos e índios etc.

Esta aparente contradição que opõe o centralismo administrativo português e os diversos poderes locais encontra sua razão de ser na própria natureza do Estado monárquico moderno que não exerceu poder absoluto sobre seus súditos e nem mesmo chegou a implementar uma centralização administrativa ou jurídica completa. “Foram sim, até o final o Antigo Regime, marcadas pelos particularismos corporativos, pela resistência de corpos políticos tradicionais e pelas heterogeneidades regionais, herdadas da época medieval”. Neste sentido fica fácil perceber como o processo de centralização política, em seu esforço por convencimento e legitimação, de modo algum significou controle dos micropoderes. A construção de uma centralização administrativa esbarrava nos usos e costumes tradicionais, nas relações de poder e interesses financeiros locais, diante dos quais cabia à coroa não a repressão e o uso da força, mesmo que em momentos específicos tenha se valido deste mecanismo, mas do convencimento pela promoção, que na maioria das vezes surgia nos precedentes honoríficos de investidura (Pinto, 2010: 22).

No sistema escravocrata realizado pelos colonizadores, o trabalhador-escravo não era apenas vigiado, mas seus corpos e suas vidas controlado ao extremo e em minúcias. Razão do surgimento de capatazes, inspetores, instrutores, polícia, quer dizer, todo um conjunto de hierarquias, de chefes e subchefes, escolhidos entre os próprios escravos, ao qual se seguiu um

tipo de burocracia voltada para o controle das pessoas, de administração de pessoas⁸⁸. A contrapartida dada a esse novo trabalhador-policia era o nível de status e de maior liberdade pessoal comparado aos outros escravos. É certo que o controle da produção e a vigilância já era realizada nas corporações de ofícios, razão de várias revoltas dos aprendizes em toda Idade Média. Mas esse controle era pessoal e específico, tinha a função de ensino-aprendizagem na relação aluno-mestre, e não o controle da pessoa em si, não como administração da pessoa trabalhadora em geral, voltada para a racionalização da hierarquia e controle da pessoa do trabalhador no processo produtivo.

As regras de direitos naturais, discutidos desde Aristóteles aos iluministas, não tinham validade nas terras do além-mar. De forma que os esbulhos violentos, a expulsão e o assassinato dos antigos proprietários foram as formas normalizadas de adquirir a propriedade real e legítima da terra frente ao Reino de Portugal. Ao mesmo tempo, a exploração colonial da terra visava lucro imediata e quando parava de render ou para que rendesse havia de ter investimentos, a terra era abandonada.

No seu conjunto, e vista no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais complexa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É este o verdadeiro sentido da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto no social como no econômico, da formação e evolução histórica

88 Foucault não faz a ligação entre as guerras coloniais e a mudança de foco da administração e burocracia públicas, portanto como preocupação de governo e de Estado. Nestes termos: “Afiml um dos textos fundamentais de Quesnay é o verbete ‘Homem’ da *Enciclopédia*, e Quesnay não parou de dizer ao longo de toda a sua obra que o verdadeiro governo econômico era o governo que se ocupava da população. Mas afinal de contas, que o problema da população ainda é, no fundo, o problema central de todo o pensamento da economia política até o próprio século XIX, prova-o a célebre oposição Malthus-Marx, porque, afinal de contas, onde está a linha que os divide a partir de um fundo ricardiano que é absolutamente comum a ambos? Está em que, para um, Malthus, o problema da população foi essencialmente pensado como um problema de bioeconomia, enquanto Marx tentou contornar o problema da população e descartar a própria noção de população, mas para voltar a encontrá-la sob a forma propriamente, não mais bioeconômica, mas histórico-política de classe, de enfrentamento de classes e de luta de classes. É isto mesmo: ou a população, ou as classes, e foi aqui que se produziu a fratura, a partir de um pensamento econômico, de um pensamento de economia política que só havia sido possível como pensamento na medida em que o sujeito-população havia sido introduzido” (Foucault, 2008: 101). Não consegui achar autores, senão Marglin (2000), e de forma oblíqua, já que trata da divisão de trabalho na fábrica, que desse conta da importância da experiência europeia nas colônias para elaborar o conceito de população, como objeto do governo. O conceito de população nas colônias é fundamental para a governabilidade, até em razão de que a maioria de pessoas nos territórios ocupados, até a libertação dos escravos, eram povos originários e escravos negros, sendo a população branca minoria nas Américas. Tanto no nível específico das *plantations*, quanto no nível geral, de governabilidade, a conceito de população foi necessário. Mesmo na ocupação da Índia, citada por Marglin, era preciso saber qual era a população de muçulmanos, qual a de hindus, onde residiam, o que faziam, qual seu número, quais as necessidades de um e de outros. O mesmo se aplica às Américas. A preocupação das reformas pombalinas (do governo de Marques de Pombal entre 1750 e 1777) não se dirige a um grupo específico, mas quer que toda a população, por exemplo no caso do falar português, se preocupa com a ocupação populacional do território etc. Creio que essa seria uma pesquisa a se fazer, em razão de uma certa autonomia do conceito fechado no mundo europeu ocidental, que talvez não corresponda totalmente a esse isolamento dos Estados Monárquicos ao mundo europeu, quando já perseguiam seus objetivos nas colônias que lhes devem causar inflexões, não apenas econômicas.

dos trópicos americanos. Se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde, ouro e diamante; depois algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais que isto. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organiza a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura social, bem como as atividades do país. Virá o branco europeu para especular, realizar um negócio; inverterá seus cabedais e recrutará a mão de obra de que precisa: indígenas ou negros importados. Com tais elementos, articulados numa organização puramente produtora, mercantil, constituir-se-á a colônia brasileira. Este início, cujo caráter manter-se-á dominante através dos séculos da formação brasileira, gravar-se-á profunda e totalmente nas feições e na vida do país. Particularmente na sua estrutura econômica. E prolongar-se-á até nossos dias, em que apenas começamos a livrar-nos deste longo passado colonial. Tê-lo em vista é compreender o essencial da evolução econômica do Brasil (Prado Jr. 1965: 14).

Nesse sentido, a terra não tinha aquele vínculo pessoal com o proprietário, mesmo nas regiões açucareiras em que havia alguma ligação pessoal com a terra, mas não "vínculo" de sangue, familiar, comunitário, próprio do campesinato europeu, tampouco era a base em que se ergueram as cidades, em geral. As cidades nasciam e desapareciam a partir dos interesses extrativos, principalmente (Prado Jr., 1961). A terra não era um meio de subsistência com laços afetivos e comunitários, nomeadamente entre gregos e romanos, mas uma força de lucro, um negócio.

A apropriação da terra só muito mais tarde, depois do século XVIII com Pombal, ganha um outro sentido, mais propriamente de propriedade individual liberal, cuja unidade familiar ali residiria e produziria. Esse mesmo sentido de impessoalidade e falta de ligação com a terra é norteador das relações de produção e das relações com os trabalhadores (e escravos) seja na monocultura, seja na atividade extrativista.

Com o surgimento das "Minas Gerais" que exigiam pouco investimento para extração de ouro e da prata era menos em minas de profundidade e mais em atividades de peneira de rios, muitos "fazendeiros" coloniais brancos mais pobres deixaram suas fazendas e foram tentar o enriquecimento no extrativismo mineral. A contratação de escravos era mais barata do que nas

fazendas e nos engenhos. Os escravos também aproveitavam a oportunidade para oferecerem sua mão de obra como pagamento da compra de sua liberdade (Furtado, 2005). Ainda,

No que respeita ao ambiente em que circula o homem livre - nascido na Metrópole ou na colônia -, maiores ainda são as diferenças da economia mineira com respeito às terras do açúcar. Nestas últimas, abaixo da classe reduzida de senhores de engenho ou grandes proprietários de terras, nenhum homem livre lograva alcançar uma verdadeira expressão social. Ao estagnar-se a economia açucareira, as possibilidades de um homem livre para elevar-se socialmente se reduziram ainda mais. Em consequência, começou a avolumar-se uma subclasse de homens livres sem possibilidade de ascensão social, a qual em certas épocas chegou a constituir um problema. Na economia mineira, as possibilidades que tinha um homem livre com iniciativa eram muito maiores. Se dispunha de recursos, podia organizar uma lavra em escala grande, com cem ou mais escravos. Contudo, o capital que immobilizava por escravo ou por unidade de produção era bem inferior ao que correspondia a um engenho real. Se eram reduzidos os seus recursos iniciais, podia limitar sua empresa às mínimas proporções permitidas pela divisibilidade da mão de obra, isto é, a um escravo. Por último, se seus recursos não lhe permitiam mais que financiar o próprio sustento durante um período limitado de tempo, podia trabalhar ele mesmo como fiscoador. Se lhe favorecia a sorte, em pouco tempo ascenderia à posição de empresário. A natureza mesma da empresa mineira não permitia uma ligação à terra do tipo da que prevalecia nas regiões açucareiras. O capital fixo era reduzido, pois a vida de uma lavra era sempre algo incerto. A empresa estava organizada de forma a poder deslocar-se em tempo relativamente curto. Por outro lado, a elevada lucratividade do negócio induzia a concentrar na própria mineração todos os recursos disponíveis (Furtado, 2005: 57-58).

Se de um lado temos a luta pela mobilidade social dos europeus brancos empobrecidos que deixam os engenhos em busca do ouro nas Minas Gerais, de outro temos a ação social de escravos que buscam comprar-se a si mesmos e a outros iguais e mesmo participar do processo mercantil,

Uma documentação do século XIX comprova, em forma indireta, que os escravos participavam correntemente de operações mercantis, comprando e vendendo sem ser por

conta do dono, e mesmo abrindo (ilegalmente) pequenas casas de negócios próprias. Trata-se de posturas municipais - como as de Niterói, Cabo Frio, Maricá, Magé, Diamantina e Itajubá-, que, em nome da segurança pública, cuidavam de coibir ou limitar tais atividades, as quais, em nossa opinião, ligavam-se com frequência aos excedentes de parcelas dos escravos” (Cardoso, 1987: 104).

Ao lado dos quilombos, refúgio dos que guerreavam ou fugiam de seus senhores, havia outros movimentos de autolibertação e de solidariedade entre negros africanos com o intuito de libertarem-se e voltar para a África para recuperar seus estatutos de homens livres.

Conta-nos Mattoso que

Em 1836, por exemplo, um negro forro dirigia uma verdadeira empresa cuja finalidade era devolver à África cerca de 200 outros alforriados baianos. Ele fretou um navio britânico, pela soma de 5 000 000 réis (875 libras esterlinas à época), para recambiá-los ao porto de origem: Onim, hoje Lagos (...) cite-se ainda o caso famoso do rei africano chamado de Chico Rei pelos brasileiros. Capturado, juntamente com vários membros de sua família e de sua comunidade e vendido nas Minas Gerais, conseguiu alforriar-se e recomprar, um a um, todos os escravos de sua tribo (Mattoso, 2003: 100).

Os senhores de escravos tinham o cuidado tático de misturar as várias etnias a fim de evitar rebeliões. Aos mais rebeldes distribuía trabalhos mais penosos e aos mais dóceis trabalhos menos aviltantes, como forma de inculcar a obediência e estimular a disputa e a discórdia entre os escravos (Mattoso, 2003). Tampouco o tratamento quanto a obediência é igual entre o negro escravo no campo e o negro no mundo urbano ou das minas. Mas todos implicam mecanismos de obediência, de disciplinamento, vigilância e controle severos, onde a divisão de trabalho aparece misturada à racionalização da produção e à necessidade de controle da pessoa total do escravo e dos escravos em geral no processo produtivo. A terra não vale nada sem a produção que se possa retirar dela. Ela não tem sentido sem o trabalho do escravo. O grande bem patrimonial é o próprio escravo,

Nesse sistema patriarcal o controle absoluto da exploração parece estar entre as mãos dos proprietários do patrimônio, isto é, da terra e sobretudo dos instrumentos da produção: esses são os escravos com seus braços, o engenho de açúcar com suas máquinas. A

terra de um engenho não vale grande coisa no Brasil colonial, se ela é virgem e se a mão de obra necessária não atende à colheita próxima. Nessa sociedade agrária, o escravo é, pois, a "coisa" indispensável como instrumento de produção, mas devotado a uma tarefa fixa sem grande possibilidade de mobilidade social (Mattoso, 2003: 108).

A importância da análise de Mattoso é que ela vê a diversidade de mecanismos de contrapartidas. Percebe que o negro nas minas apesar da militarização e controle maior da produção tem mais possibilidade de ter como contrapartida à descoberta de veios e recolha do ouro de compra de sua própria liberdade e, dado a temporalidade do empreendimento e diante da especialização do escravo na busca de ouro, se ainda se parte para nova exploração de minas, “a passos lentos, mas com frequências irreversíveis, o escravo passa gradualmente à associado” (Mattoso, 2003: 109).

Percebe que no Engenho de açúcar “não é suficiente plantar e colher, cumpre igualmente transformar o açúcar em artigos de consumo. Dessa necessidade nasce um complexo agroindustrial, o engenho, que exige considerável grau de racionalização” (Mattoso, 2003: 108). À divisão de trabalho no engenho é incorporado o controle sobre a pessoa do escravo, do trabalhador. Da mesma forma aqui foi preciso entender as relações de produção como pertinentes aos custos mesmo da manutenção do modo de produção escravista. Isso significou brechas que levaram os senhores de escravos a cederem parte das terras para que os escravos participassem de seus próprios custos, arando a terra como economia de subsistência. Cardoso nomeia essas brechas no campo como surgimento de uma espécie de “protocampesinato” entre os escravos:

A atribuição de uma parcela e do tempo para cultivá-la, ao escravo, cumpria uma função bem definida no quadro do escravismo colonial: a de minimizar o custo de manutenção e reprodução da força de trabalho (...) para o escravo, a margem de autonomia representada pela possibilidade de dispor de uma economia própria era muito importante econômica e psicologicamente. Na consciência social dos senhores de escravos, porém, a atribuição de parcelas da terra e do tempo para cultivá-las era percebido como uma concessão revogável, destinada a ligar o escravo à fazenda e evitar a fuga (Cardoso, 1987: 58-59).

O binômio escravidão e autonomia é paradoxal. Mesmo no sistema escravista colonial a repressão constante aparece como custosa e de difícil manutenção por longos períodos. Foi

preciso de alguma maneira e em várias situações integrar o escravo ao sistema de produção tanto para que não houvesse ou diminuíssem as fugas quanto para baratear o custo de manutenção dos escravos. Isso se deu por toda América, como refere Cardoso (1987: 62-87), o que implicou lutas específicas dos escravos para conquistar e aumentar o tempo livre:

Um religioso que havia sido administrador de engenho em Pernambuco negou, na década de 1780, uma declaração -emanada de autoridade governamental- no sentido de que os escravos não recebiam de fato o tempo livre necessário para trabalhar semanalmente suas parcelas. Uma vintena de anos antes, o abade do Rio de Janeiro escrevera que todos os administradores das propriedades beneditinas tinham instruções para dar aos cativos pelo menos um dia útil semanal, mesmo que houvesse incidência de feriados religiosos em outros dias da mesma semana. Na Bahia e no Rio de Janeiro, os frades encorajavam a compra da liberdade pelos negros com o que poupasse vendendo excedentes. O dinheiro recebido era empregado na compra de outros escravos. Nem todos os cativos, porém, eram autorizados a alforriar-se, mesmo tendo os meios para o fazer (Cardoso, 1987: 100).

De forma que tenha sido possível também nas Minas Gerais permitir-se ao escravo diante da produção de ouro entregue ao senhor a prática de compra da liberdade de si e de outrem. De igual conteúdo fora a possibilidade de o negro alforriado tornar-se comerciante - comprador de outros negros, ocasião em que se assistiu a um mercado paralelo de compra e libertação de escravos negros por ex escravos, como já referimos.

Então são duas ações diferentes com consequências diversas e que se imbricam no processo colonial escravista: i) um conjunto de técnicas aplicados pelo senhor e pelo Estado Colonial como mecanismos de controle da pessoa do escravo com verticalização de comandos na gestão do processo de trabalho; ii) a resistência escrava travava o tempo todo uma relação de força com seus proprietários que obrigava o senhor de escravo a fazer concessões para manter sua própria condição de senhor, receando o fantasma do Quilombo de Palmares. Tanto pelo grande número de escravos relativamente aos brancos livres a implicar possibilidade real de insubordinação coletiva quanto pela importância fundamental dos escravos na produção e, em alguns processos produtivos pelo grau de especialização do trabalho escravo como nos engenhos de cana-de-açúcar e nas minas de minérios, o negro escravo construía processos de auto

libertação e de libertação coletiva, seja pelas táticas de pressão sobre o senhor e, portanto sobre a administração colonial, seja pela fuga e criação de Quilombos.

Quanto à criação de técnicas de verticalização administrativa da produção, Stuart Schwartz aponta que o engenho de açúcar é um complexo agroindustrial porque implica dois processos diferentes que se associam: a *plantation* e a indústria. Um dependia do outro em razão de a colheita da cana ter um tempo quase imediato de industrialização para produção do açúcar. Na maioria dos engenhos fora aplicado o turno de revezamento no trabalho, com grupos de escravos se revezando dia e noite em cada função. A divisão de funções mais especializadas foi necessária em razão das etapas da industrialização: depois de colher, a cana ia para as moendas, depois de moer, coser nas caldeiras e fornalhas, depois o melaço ia para a casa do purgar, última etapa do processo de industrialização do açúcar. Todos esses procedimentos implicavam divisão de trabalho específica, quase um fordismo, em que cada escravo era usado em uma só etapa permanentemente, já que o processo de industrialização era contínuo, de acordo com as datas de colheitas, e duravam em média nove meses em cada período e exigia cuidados nos quais a experiência era fundamental para não entornar todo processo industrial. Schwartz (1988[1985]) informa que

A partir de registros do Engenho Sergipe, é possível reconstruir a temporada de moagem de um engenho baiano durante quatro safras (1612, 1643, 1650 e 1651) em uma base diária. Nessas quatro colheitas, a temporada de moagem durou em média 291 dias durante essas temporadas, perderam-se em média 78 dias (28%) por razões diversas. Avarias e reparos foram responsáveis por 9% desses perdidos. O problema mais comum era o aqueduto (“levada”) parar de fornecer água necessária para impulsionar a moenda. O reparo de caldeiras também tomava alguns dias de tempos em tempos. A cana não podia ser cortada e transportada debaixo de chuva, e assim o tempo chuvoso resultava em falta de cana e ausência de moagem. Na safra de 1643, o engenho Sergipe perdeu dezessete dias devido a tempo chuvoso e falta de cana (Schwartz, (1988[1985]: 98).

Os registros demonstram a grande preocupação com o tempo de trabalho, desde o semear. O próprio semear e a colheita precisavam de certo conhecimento e constância seja das melhores condições do terreno para uma cana de qualidade, seja para a colheita. As canas mais velhas deviam ser colhidas primeiro, por exemplo. “Antonil informou que a cana velha tinha

de ser cortada primeiro, lamentando poeticamente que infelizmente a foice da morte não seguia a mesma regra na colheita dos homens”. (Schwartz, 1988: 105).

A complexidade do processo agroindustrial transformava os senhores de engenho que não residissem nas propriedades em expectadores leigos: “havia muitos senhores de engenho que não compreendiam os segredos de se fazer um bom açúcar. Nessas circunstâncias, era o feitor mor que assumia a direção, dependendo, porém, do conhecimento e da experiência dos feitores que trabalhavam nos canaviais” (Schwartz, 1988: 105).

Talvez o mais interessante fosse observar a similaridade da descrição do engenho com a divisão do trabalho na fábrica e, assim, compreender o significado da divisão de trabalho e do tempo de trabalho individual e geral aplicado na produção colonial escravista, mediante a imagem da complexidade da produção agroindustrial açucareira como modelar para a formulação capitalista da manufatura fabril, lembrando que se trata do início do séc. XVI ao fim do séc. XVII. Transcreveremos aqui uma importante descrição de Schwartz:

Desde os canaviais até o produto acabado, o fabrico do açúcar era um processo ou sistema de rotinas em que os insumos eram definidos por área, número e tempo. Observando esse sistema integrado, baseado em unidades aproximadamente padronizadas como o tamanho dos carros de bois ou a cota diária de cana que um escravo podia cortar, e dependente até certo ponto da capacidade tecnológica representada pela velocidade da moenda ou pelo tamanho da maior caldeira, administradores e trabalhadores podiam dizer num relance se o fluxo de trabalho e produção estava em bom andamento. Os ritmos e as dimensões eram realmente um meio sistemático de organização do trabalho, imperfeito, sem dúvida, e dependente da habilidade ou maestria do profissional, mas um sistema integrado e útil da mesma forma. Como expôs Bryan Edwards ao descrever as propriedades açucareiras na Jamaica, “um engenho [...] deve ser considerado como uma máquina bem construída, composta de várias rodas que giram em direções diferentes, porém contribuindo, todas elas, ao grande objetivo proposto; contudo, se qualquer parte gira demasiadamente depressa ou devagar em relação ao restante, o objetivo final malogra”. Assim era nos engenhos baianos” (Schwartz, 1988: 105).

Os progressos técnicos com os tipos de moendas, de caldeiras e fornalhas ou dos processos de purgar permaneceram sem alteração entre os séculos XVI e XVIII. No entanto, o sistema “brasileiro”, na verdade português, “foi considerado o melhor no século XVI, como se

evidencia pelo desejo de outras potências coloniais em copiá-lo” (Schwartz, 1988: 116). Mes- tres portugueses foram ensinar as técnicas de administração e técnicas do engenho português aos espanhóis no México e em Barbados entre 1580 e 1640. Schwartz informa também que “os ingleses aprenderam a fazer açúcar barreado enviando pessoas a Pernambuco para adquirir o conhecimento necessário” (Schwartz, 1988: 116). Porém, o investimento português e sua cri- atividade no domínio e na criação de técnicas verticais de divisão de trabalho com chefes e subchefes no sec. XVI perdeu significado e não se desenvolveu mais por falta de investimentos em tecnologias de arado e decadência do ciclo do açúcar. O açúcar, no final do século XVII e início do XVIII, já não era prioridade para os colonizadores que passaram a investir mais no extrativismo, depois que os Bandeirantes paulistas encontram ouro em 1707 na região de Ouro Preto. Inclusive há a mudança do eixo do interesse econômico colonial do litoral para o centro e o oeste da Colônia, onde se realizou a guerra dos Emboabas, conflito entre os Bandeirantes paulistas e os outros migrantes coloniais e imigrantes portugueses pela posse das Minas.

Notamos que as técnicas verticais de vigilância e controle sobre escravos na divisão de trabalho agroindustrial foram utilizadas também nas charqueadas no Ceará e no Rio Grande do Sul e tem semelhanças com o processo fabril descritos por Marglin.

Marglin pensa que a aplicação da técnica de organização hierárquica (vertical) do tra- balho tem relação direta com a acumulação de capital,

A organização hierárquica do trabalho não tem por função social a eficácia técnica, mas sim a acumulação. Ao interpor-se entre o produtor e o consumidor, a organização capi- talista permite gastar muito mais com a expansão das instalações e a melhoria dos equi- pamentos do que o fariam os indivíduos se pudessem controlar o ritmo de acumulação do capital. Estas ideias, que constituem o objeto deste estudo, podem ser reagrupadas em quatro proposições: I. A divisão capitalista do trabalho - tipificada pelo célebre exemplo da manufatura de alfinetes, analisada por Adam Smith - foi adotada não por causa da sua superioridade tecnológica, mas porque ela garantia ao empresário um papel essencial no processo de produção: o de coordenador que, combinando os esforços se- parados dos seus operários, obtém um produto mercantil (...). (Marglin, 1978: 8).

Todavia, a técnica além de objetivar a acumulação de capital, como afirma Marglin, ao configurar estruturas de poder sobre a pessoa tende não apenas a separar o produto total reali- zado da pessoa do trabalhador como também evitar ações de sabotagens da produção.

Essa estrutura técnica de poder não poderia ser efetivada sem a colaboração de parte dos trabalhadores. Para conseguir efetivar tal colaboração foi preciso elevar alguns trabalhadores à posição de mando, diferenciar / desigualar seus salários e suas liberdades como chefes e subchefes e concomitantemente configurar o poder de um sobre o outro como relação policial na colônia e na Europa como relação de racionalidade produtiva. Em todo caso no poder hierárquico fabril estava implícito o discurso de mérito (capacidade técnica e de gerenciamento) e os procedimentos de controle verticais, tido como aplicação da racionalidade na produção.

Não há correlação direta, diz Marglin (1978), entre produtividade, verticalidade e parcelamento de tarefas como fatores produtivos superiores que não tenham outras formas de se ter a mesma produtividade (como a autogestão e cooperativas), senão através da verticalidade e da especialização. A função parece ser de separação do conhecimento e gerenciamento da produção do produtor (trabalhador) e também de separação entre produtor e mercado,

A vantagem de interposição entre o produtor e o mercado já se tinha revelado na época das corporações. Os estudos de George Unwin sobre a indústria dos séculos XVI e XVII levaram-no a pensar que “os diversos corpos de ofício estavam de fato empenhados numa luta constante, procurando cada um interpor-se entre os outros e o mercado”. E Unwin nota -mas, infelizmente, não desenvolve este ponto- que "este" entrecruzar dos interesses do negociante e do artesão abriu progressivamente caminho a uma nova forma de organização que abrangesse as duas classes, procurando alargar a sua autoridade sobre a manufatura tão amplamente quanto possível" (Marglin, 1978: 11).

Em situação de escravidão como nos engenhos, nas minas, nas charqueadas (carne salgada e seca) e na indústria do cacau a especialização permite aos escravos terem um grau de importância na produção que não se obtém imediatamente no sistema de trabalho livre. Sendo o escravo fator decisivo na produção suas reivindicações associadas ao medo da rebelião davam à força da associação entre os escravos e mesmo ao indivíduo escravo isolado melhor posição de luta que, pelo contrário, não é o efeito imediato da especialização no mercado da mão de obra livre.

O vínculo entre o senhor e o escravo é patrimonial dos séculos XVI a XVIII. O senhor o possui como qualquer outra mercadoria. Assim, além de participar do processo produtivo o escravo é ele mesmo um patrimônio e ativo contabilizado no custo total dos empreendimentos que não facilmente poderia ser substituído, diferentemente da mão de obra livre comprada junto

ao mercado com milhares de trabalhadores em situação de penúria dispostos, por necessidade, a vender sua força de trabalho mais barata no processo concorrencial. Essa particular situação do escravo no processo produtivo levou à elaboração de técnicas de controles e hierarquias que, mais tarde, como aponta Marglin (1978), puderam ser incorporadas à invenção da fábrica.

Um dos principais pontos do sistema agroindustrial foi a contagem e o domínio do tempo efetivamente aplicado de trabalho e a vigilância do fazer operário no sistema agroindustrial. Pode-se dizer que o sistema de produção agroindustrial aplicado nos engenhos portugueses foi precursor da divisão e organização do trabalho fabril ao introduzir a correia de transmissão de comandos através da verticalização dos poderes em graus hierárquicos, influenciando no dissenso entre os escravos, a impedir a unidade deles contra o Senhor do Engenho. Em contrapartida, os "chefes" tinham maior liberdade de uso do tempo e regalias proibidas aos escravos submetidos à base da hierarquia.

O sistema de contrapartidas português também é realizado entre os escravos no extrativismo e na Casa Grande. No primeiro caso, a possibilidade de compra da liberdade de si e outros e, no segundo, melhores condições de vida e autonomia em relação aos escravos da Senzala.

5.4. A divisão de trabalho como apropriação do saber produtivo

É com a expropriação dos meios de produção no capitalismo que a expropriação do conhecimento ganha roupagem de válido e de verdadeiro. Os burgueses comerciantes, industriais e financistas para afirmarem seus modos hierárquicos de existências e os impor a todos devem transformar o trabalho alienado em puro meio de existência e não em meio e forma de conhecimento. Trabalho e conhecimento devem ser dissociados.

Como afirma Marglin (2000) a sociedade capitalista implica “instituciones económicas, sociales y políticas que relegan a todos, exceptuando a unos pocos, a una existencia en la que el trabajo es un simple medio de vida, y no una parte de la vida misma” (Marglin, 2000: 20).

Esse objetivo de tornar o trabalho mero meio de vida não poderia se estabilizar como hábito de trabalho simplesmente, caso o trabalho fosse um conhecimento, no sentido de que o conhecimento torna o seu proprietário “senhor” da produção e de si, ou seja, dominaria a satisfação de suas necessidades vitais, extinguindo ou diminuindo as dependências.

Para conhecer é preciso ter os meios e instrumentos para produzir, e inversamente, não basta ter os meios e instrumentos de produção sem o conhecimento para produzir, ambos foram expropriados pela burguesia, mas não apenas. A diferenciação entre quem conhece e quem não

conhece deve implicar sentimento de inferioridade, falta de mérito pessoal. Esse sentimento é partilhado pelos incultos e pelos cultos, passa a ser uma espécie de sentimento necessário socialmente aceito e incide sobre a pessoa singular, a justificar sua miséria e discriminação.

A pessoa isolada deve sentir-se incapaz, deve perceber-se na impossibilidade de produzir sozinha ou coletivamente entre seus iguais, pois não possui os atributos indispensáveis para produzir saber. Em outras palavras, deve sentir-se e ser efetivamente dependente do conhecimento burguês, cujo conteúdo faz produzir e girar (distribuir) os meios de subsistência necessários para cada um e todos, de acordo com seus méritos, isto é, com seu lugar na produção e na distribuição de riqueza.

A aplicação do sistema de fábricas na Inglaterra implicou mudanças na autonomia das pessoas e na relação tempo e dedicação ao trabalho simbolizadas nas grandes máquinas que pareciam justificar o sistema fabril diante da autonomia das indústrias domésticas, que também possuíam máquinas. Ferrer refere que os (as) quebradores(as) de máquinas,

... os/as luddistas não renegavam toda a tecnologia, apenas aquela que representava um dano moral ao comum; e sua violência foi dirigida não contra as máquinas em si mesmas (obvio: não arrebatavam suas próprias e bastante complexas maquinarias) e sim contra os símbolos da nova economia política triunfante (concentração em fábricas urbanas, maquinaria impossível de adquirir e administrar pelas comunidades) (Ferrer, 2006: 11).

Hobsbawn (1977) confirma que os quebradores das máquinas, os luddistas, não visavam propriamente as máquinas. A ameaça e efetiva destruição dos equipamentos e máquinas, e por vezes dos produtos, eram formas de forçar os patrões à negociação das reivindicações dos trabalhadores. Ao mesmo tempo ele refere que a contrariedade com as máquinas tinha apoio das populações e muitas vezes de pequenos proprietários, já que implica uma mudança no modo de vida de todas as pessoas e, particularmente, no fim da economia industrial doméstica. Polanyi faz uma análise deverás interessante sobre o papel das máquinas no mundo agrário e de economia de subsistência,

Uma vez que as máquinas complicadas são dispendiosas, elas só são rentáveis quando produzem grande quantidade de mercadorias. Elas só podem trabalhar sem prejuízo se a saída de mercadorias é razoavelmente garantida, e se a produção não precisar ser interrompida por falta das matérias-primas necessárias para alimentar as máquinas. Para o

mercador isto significa que todos os fatores envolvidos têm que estar à venda, isto é, eles precisam estar disponíveis, nas quantidades necessárias, para quem quer que esteja em condições de pagar por eles. A menos que essa condição seja preenchida, a produção com a ajuda de máquinas especializadas torna-se demasiado arriscada para ser empreendida, tanto do ponto de vista do mercador, que empata seu dinheiro, como da comunidade como um todo, que passa a depender de uma produção contínua para conseguir renda, emprego e provisões. Ora, numa sociedade agrícola tais condições não surgiram naturalmente - elas teriam que ser criadas. O fato de terem sido criadas gradualmente de maneira alguma afeta a natureza surpreendente das mudanças envolvidas. A transformação implica uma mudança na motivação da ação por parte dos membros da sociedade: a motivação do lucro passa a substituir a motivação da subsistência. Todas as transações se transformam em transações monetárias e estas, por sua vez, exigem que seja introduzido um meio de intercâmbio em cada articulação da vida industrial. Todas as rendas devem derivar da venda de alguma coisa e, qualquer que seja a verdadeira fonte de renda de uma pessoa, ela deve ser vista como resultante de uma venda. É isto o que significa o simples termo "sistema de mercado" pelo qual designamos o padrão institucional descrito. Mas a peculiaridade mais surpreendente do sistema repousa no fato de que, uma vez estabelecido, tem que se lhe permitir funcionar sem qualquer interferência externa (Polanyi, 2000: 60).

O desenvolvimento das forças produtivas depende de quem detém os meios de produção e mantém as condições de continuidade da produção. As descobertas tecnológicas obedecem e se submetem às estratégias interessadas na manutenção das desigualdades e dos estatutos desiguais, de forma que os tipos de desenvolvimentos técnicos que não interessam aos que detém o poder econômico e político são rejeitados para se dar vazão a tipos tecnológicos em acordo com as estratégias de dominação e, de igual modo, as tecnologias são transformadas em dispositivos e mecanismos das relações de poderes.

As razões do apoio dos moradores das cidades ao movimento luddista não parece ser muito clara e talvez pouco profunda. Por vezes o óbvio, embora evidente e de aparência correta, não seja bom conselheiro e seja enganoso. Para entender ou explicar os acontecimentos talvez devêssemos partir do significado implícito e explícito da implementação dos maquinários e das fábricas.

O movimento luddista e a razão do apoio recebido pelos contemporâneos trabalhadores, pequenos industriais e comerciantes e pela economia doméstica industrial, em 1811, poderia estar na sensação intuída das transformações implícitas implicadas na adoção do sistema fabril e toda sorte de mudanças que elas faziam supor, como as grandes oficinas que reuniam os trabalhadores em um só lugar e retiravam o domínio das pessoas sobre si, entregando seu corpo, tempo e trabalho à vigilância do burguês industrial no sistema fabril.

A inovação tecnológica trazia a sensação de desconforto porque o tipo de desenvolvimento que continha não era de todo conhecido, senão seus efeitos na autonomia e autossubsistência. Não se poderia supor o futuro sem considerar as consequências imediatas na vida real, a partir da unidade mais simples, a máquina, e, ainda, ou o que se havia desenvolvido até ali: as relações hierárquicas; a vigilância; a perda do saber da técnica e a impossibilidade de concorrência da unidade doméstica com a reunião em um grande espaço de várias máquinas manuais ou hidráulicas ou a vapor. Daí o fundado receio de que tais meios (técnicas fabris) implicariam o fim do modo de vida aos quais estavam acostumados e nos quais tinham não apenas o conhecimento, mas o controle, jogando-os no limbo do desconhecido. O futuro assim não era insondável para os que sofreriam com a instalação das fábricas e das máquinas, ao contrário, era previsível, apontava para o fim da economia industrial doméstica.

A luta contra o sistema fabril foi transformada em luta contra o desenvolvimento técnico tanto para os proprietários fabris quanto para o governo inglês e ambos estavam em acordo em manter os segredos desses mesmos desenvolvimentos. A burguesia que havia se apropriado dos meios de produção, desejava apropriar-se de todo conhecimento produtivo, desejava o saber exclusivo do que para ela sedimentava um modo de produção burguesa industrial completamente novo, mais rápido, porque controlava o corpo e o tempo do operário, não apenas porque tinham máquinas automáticas, como refere Marglin (1978), e sim porque tinha também o controle dos movimentos e das pessoas e do tempo delas nas fábricas.

Podemos tentar seguir o percurso de Edgar Decca, no pequeno, mas excelente livro *O nascimento das fábricas*:

Aqueles primeiros homens, que se viram constrangidos pela pregação moral do tempo útil e do trabalho edificante, sentiram em todos os momentos de sua vida cotidiana o poder destrutivo desse novo princípio normativo da sociedade. Sentiram na própria pele a transformação radical do conceito de trabalho, uma vez que essa positividade exigiu do homem pobre sua submissão completa ao mando do patrão. Introjetar o relógio moral

no coração de cada trabalhador foi a primeira vitória da sociedade burguesa, e a fábrica apareceu desde logo como uma realidade estarrecedora” (Decca, 2004: 10).

As fábricas, e as máquinas como seu complemento necessário, trazem um novo modo de regulamentar a vida, de contagem do tempo útil com a correlata marginalização, moralização e criminalização do tempo ocioso.

Lord Byron denuncia no parlamento inglês o que animava os “depredadores do futuro”:

... vários delinquentes notórios haviam sido detectados; homens sujeitos à condenação, com base nas provas mais claras, do crime capital da pobreza; homens que tinham sido nefariamente culpados de gerar legalmente várias crianças que, graças aos tempos, não conseguiram manter. (...) Esses homens estavam dispostos a cavar, mas a pá estava em outras mãos; eles não tinham vergonha de implorar, mas não havia ninguém para aliviá-los. Seus próprios meios de subsistência foram cortados; todos os outros empregos pré-ocupados; e seus excessos, porém, deplorados e condenados, dificilmente podem ser objeto de surpresa (...) estas máquinas eram para eles uma vantagem, na medida em que substituíam a necessidade de empregar um número de operários, que foram deixados em consequência a morrer de fome. Pela adoção de uma espécie de estrutura em particular, um homem realizou o trabalho de muitos, e os trabalhadores supérfluos foram expulsos do emprego (Byron, 1812).

Para Lord Byron não estava contido no passado da implementação das máquinas apenas um futuro ainda remotamente compreendido, mas outro negado pelos burgueses e sentido como metonímia pelos trabalhadores na implementação das máquinas que escondia a totalidade de mudanças embutidas no ainda parco desenvolvimento das fábricas que incendiaram a ira dos luddistas. Não era apenas a subsistência que estava em jogo, nem apenas o modo de vida, mas todo uma cosmologia, uma ideia de mundo que transformou todo nosso mundo nesse que estamos vivendo e, ele mesmo, deve trazer consigo outras totalidades e conceitos ainda não desenvolvidos, segunda aquela premissa metodológica marxiana, supondo um tempo irreversível e nenhum evento desviante.

As máquinas representam ali a corporificação material dessa tomada do tempo livre, a materialização desse processo de codificação onde os movimentos seguem não a livre autonomia ou sua condição natural corpórea, mas um código que registra um movimento mais útil,

que codifica o movimento, que o controla e repete o movimento e o tempo contido nele, sob vigilância e controle permanente. O tempo útil é a unidade de medida do processo espacial de produção de mercadoria e produção das relações na vida capitalista. Aqui estamos nos referindo à troca de um saber menos pensado do que experienciado para um saber pensado, normatizado, regrado, experimental, aplicado pelo dono da fábrica,

(...) nos referimos à possibilidade de emergência de *saberes* que interrompem uma lógica de identificação social. Isto é, um *não-saber*, porque se situava na esfera daquilo que não poderia ser pensado. Pensar, portanto, é pensar segundo regras já admitidas, e o seu contraponto, no nível da sociedade, é justamente a impossibilidade de pensar além das regras (Decca, 2004: 13).

Nesse sentido, o movimento luddista antevia o resultado da implementação das regulações que as novas relações de poder dentro das fábricas requeriam, a partir de suas próprias regras de vida. Ao quebrarem as máquinas, investiram contra a fábrica e, assim, investem contra tudo o que o sistema fabril e as máquinas continham em si de presentificação de um futuro sombrio para as classes trabalhadoras e para os industriais domésticos, tanto no sentido de apropriação do tempo inútil, como imposição de um tempo útil como modo de vida.

Essa antecipação é possível se atentarmos para a noção de que as categorias mais simples, a fábrica e a máquina, contêm em si, uma complexa relação dominante que ainda não existe completamente, ou existe ainda de forma primitiva e defeituosa, como nas relações agroindustriais coloniais, mas que está nela embutida, expressa nela, mesmo que de forma pouco desenvolvida, como mostra Marx:

... pode-se dizer que a categoria simples pode exprimir relações dominantes de um todo pouco desenvolvido ainda, relações que já existiam antes que o todo tivesse se desenvolvido na direção que é expressa em uma categoria mais completa. Nesse sentido, as leis do pensamento abstrato que se eleva do mais simples ao complexo correspondem ao processo histórico real (Marx, 2008: 261).

A imposição de uma nova relação com o tempo associado com o conceito de trabalho, desde Adam Smith transforma-se de condição de penúria, de escravidão, que deve ser evitado. O produtor de riqueza produz uma nova moralidade que contrapõe o(a) humano (a) que trabalha

segundo as regras dos burgueses e os que não aceitam ou agem de forma diversa do esperado pelo novo regime moral.

Além do anunciado fim de um conjunto de empregos domésticos que representavam autonomia e autorregulação a implementação das fábricas trazia uma nova regulação da vida, outros valores, outros procedimentos, outras leis, outra organização jurídica, outras relações de poderes, outros saberes, outra ciência e ainda outras ideias de população, classe, pessoa, liberdade, autonomia, governo, autogoverno, tutela, saúde, trabalho, segurança, dominação e repressão.

Os luddistas conseguiram antever, mesmo que parcialmente, o significado embutido na unidade simples, isso porque as “leis do pensamento abstrato que nos leva do simples ao complexo seriam eles mesmos expressão e correspondem ao processo histórico real (MARX, obra cit.). As relações entre passado, presente e futuro, dessa forma ou são quebradas total ou parcialmente pela ação pessoal e social ou indicam uma determinação histórica concebidas e embutidas nas coisas para além da ação humana e independente dela. Daí a necessidade de discutir a noção de tempo, de história, de causalidade e efeitos causais, inclusive as estratégias contra os novos ludismos, novas rebeldias e como dominá-las por antecipação ou fazê-las vencer.

A sensação ou intuição dos luddistas não vinha desprovida dos fatos imediatos, já que a imposição de um modelo econômico de mercado livre tinha repercussão imediata na vida diária. Os saques relatados por Thompson mostram-nos um pouco essa realidade acompanhada da intuição do futuro nele contido:

... assim, os últimos anos de século 18 presenciaram um esforço desesperado do povo para reimpor a economia moral mais antiga, em detrimento da economia do livre mercado. Nisso receberam algum apoio de Justiças da Paz à antiga, que ameaçaram açambarcadores, reforçaram o controle sobre os mercados ou proclamaram medidas contra monopolizadores que negociavam com o trigo ainda por colher (Thompson, 1987: 71).

Não se trata apenas da liberdade de mercado, mas dos regulamentos que impõem a todos, especialmente aos trabalhadores, o seu coeficiente moral, suas regras para a normalização do açambarcamento, do monopólio, da mesquinha e da ambição, embutidas no edifício moral capitalista, expresso nas fábricas e nas máquinas.

Agora, como refere Foucault (2008), não se esperava mais o tempo das colheitas, antes mesmo de estar o cereal pronto para a colheita, ele já era negociado, implicando, caso houvesse

intempestividades destrutivas da expectativa de colheita, endividamento e a perda de terras pelos fazendeiros, meeiros etc., além da manipulação dos preços que deveria ser estabilizado pela própria ação manipuladora (Foucault, 2008). Era possível prever intuitivamente para onde tal caminho levaria, e efetivamente levou.

Junto com uma moralidade produtiva e comercial vinha a contagem do tempo como tempo útil. Conceitos como a vagabundagem estão ligados a essa ocupação útil do tempo associada à submissão ao trabalho, assim como o conceito de ladrão à propriedade. Na medida em que “tempo é dinheiro”, o tempo inútil significa um prejuízo contabilizado, impensado antes da imposição do mercado livre e do industrialismo das fábricas.

O tempo é irreversível. O tempo perdido não pode ser recuperado e, além disso, o que não se ganha computa-se como prejuízo, mesmo que imaginário ou virtual, na medida em que é a probabilidade de ganhos ou perdas que está em questão. Termos como vadiagem, vagabundagem, ladrão, estão ligados há uma utilização do tempo inapropriada, hedonista. A vadiagem impede a formação nuclear da família, segundo as necessidades de criação de filhos para o mercado de trabalho. Não à toa, Adam Smith propôs a educação dos filhos em A riqueza das nações:

Embora, porém, as pessoas comuns não possam, em uma sociedade civilizada, ser tão bem instruídas como as pessoas de alguma posição e fortuna, podem aprender as matérias mais essenciais da educação — ler, escrever e calcular — em idade tão jovem, que a maior parte, mesmo daqueles que precisam ser formados para as ocupações mais humildes, têm tempo para aprendê-las antes de empregar-se em tais ocupações. Com gastos muito pequenos, o Estado pode facilitar, encorajar e até mesmo impor a quase toda a população a necessidade de aprender os pontos mais essenciais da educação (Smith, 1996b: 246).

A reprodução do capital e a regulamentação necessária da vida e do tempo de cada trabalhador e de seus filhos impõem a utilidade do tempo em um processo educacional que visa a preparação dos trabalhadores para a especialização rudimentar do trabalho no comércio e na fábrica e, de outro, a alta especialização dos burgueses nas artes mais eruditas.

Aos trabalhadores Adam Smith (1996b) indica a imposição da educação, já que o mínimo de aprendizado é necessário para a gestão e operacionalização dos empreendimentos burgueses, por um lado e a nova disciplina da fábrica por outro precisam de espíritos acostumados

à ordenação e à obediência: corpos dóceis (Foucault, 1987). O tempo inútil da juventude deve ser preenchido pelo mínimo necessário de educação útil ao mercado de trabalho. Em todo Artigo III do Livro II, Smith, já em 1760, data da publicação de *A Riqueza das Nações* (Smith, 1996b) expõe não apenas as diferenças de uso do tempo entre os fidalgos e os plebeus como também a necessidade de educação mínima imposta aos mais pobres pelo Estado, mesmo que às próprias custas, necessidade até então desconsiderada pelas elites. Pode-se perceber, agora mais claramente, os motivos sociais, e não apenas trabalhistas, dos quebradores de máquinas.

Os capitalistas empreenderam, conta-nos Marglin, já no século XVIII, uma luta pelo controle do trabalho das indústrias domésticas, através da instituição legal de prazos de entregas. Consideravam que quanto mais alto fosse o valor da remuneração do trabalho, mais eram as demandas por lazer e que os operários domésticos trabalhavam menos dias e menos horas se tivessem boa remuneração. Daí que ao mesmo tempo em que atuavam para reduzir e fixar o prazo de entrega, pressionavam para uma curva no valor das remunerações. Logo, perceberam que essa “falta de disciplina e de controle podia ser desastrosa para o lucro, sem ser ineficaz. A indisciplina das classes laboriosas, ou mais cruamente, a sua preguiça, foi largamente notada pelos observadores do século XVIII”. (Marglin, 1978: 17).

As formas encontradas de regulação do trabalho através do prazo de entrega foram as leis,

No século XVIII, o parlamento por duas vezes promulgou leis a exigir dos trabalhadores à domicílio que terminassem e entregassem o trabalho nos prazos acordados. Em 1749, o prazo foi fixado em 21 dias e, em 1777, reduzido para oito dias. Mas tornava-se necessária uma ação mais direta. A salvação capitalista era ser ele mesmo a fixar as partes respectivas de trabalho e de lazeres. Os interesses do capitalista exigiam que o operário dispusesse só da opção entre submeter-se ao patrão ou então não trabalhar: o sistema de fábrica não lhe deixaria outra saída” (Marglin, 1978: 17).

Atacou-se também as fórmulas cooperativas, por mais que elas não representassem em si mesmas uma rejeição à hierarquia:

The Spectator aprobaba la cooperación entre maestro y obreros, siempre que no amenazara al capitalismo. De hecho, si la cooperación estuviera limitada a compartir ganancias y cosas similares, podría fortalecer al capitalismo, porque el compartir ganancias no

significaba de ninguna manera la destrucción de la jerarquía. En contraste, las cooperativas de trabajadores eran percibidas como una clara amenaza, algo que *The Spectator* pensó necesario exorcizar antes de ensalzar las virtudes de compartir las ganancias: Hasta ahora ese principio (de cooperación) ha sido aplicado en Inglaterra sólo por asociaciones de trabajadores, pero los experimentos de Rochdale, importantes y exitosos como fueron, eran incompletos en uno o dos puntos. Mostraron que las asociaciones de trabajadores podían administrar con éxito talleres, fábricas y todas las formas de la industria y mejorar inmensamente la situación de los hombres, pero dejaron un claro lugar para los maestros. Esto era un defecto, por tres razones. (Énfasis añadido). Es de algún interés examinar estas razones: Primero, en Inglaterra grandes masas de dinero están en manos individuales; en segundo lugar, existe entre nosotros un gran grupo de gente con capacidad administrativa o, como decimos, con capacidad empresarial, que es de gran valor en la dirección sabia del trabajo asociado, que puede añadir y añade mucho al valor de ese trabajo, y que no está dispuesto a dedicarse a trabajar en sociedad absoluta o igualitaria. No remunera, dice el Sr. Brassey, ser otra cosa que jefe. Y, finalmente, la cooperación entre los trabajadores no está tan de acuerdo al espíritu nacional como la cooperación entre patrones y trabajadores —por haberse incorporado en nuestros huesos la monarquía limitada— y se acepta rápidamente un sistema que armonice con el espíritu nacional, mientras que uno que no lo hace, aun cuando superior en sí mismo, avanza en verdad lentamente. La primera —que “grandes masas de dinero están en manos individuales”— es una razón para la organización jerárquica sólo si se considera inviolable la distribución de la riqueza. En realidad, el argumento es usualmente presentado en la forma inversa: que la superioridad de la producción jerárquica ¡requiere grandes desigualdades de riqueza! La segunda razón —que “la capacidad administrativa... puede añadir y añade infinitamente al valor del... trabajo” pero “no está dispuesto a dedicarse a trabajar en sociedad absoluta o igualitaria— es contradicha por los mismos éxitos declarados por los experimentos de Rochdale. La tercera —“el espíritu nacional” para “la monarquía limitada” — es el último refugio de los pillos; si se le tomara seriamente no se podría jamás cuestionar el *status quo* (Marglin, 2000: 30-31).

A outra frente atacada pelos capitalistas foi a autossustentabilidade alimentar. Do ataque à economia doméstica industrial se seguiram ataques a autossustentabilidade, ao cultivo doméstico de alimentos que retirava ao trabalhador as condições para evitar que se submetesse totalmente

ao regime fabril. As condições de moradia tinham relação direta com a economia doméstica. Engels (1976) percebe a mudança de interesse da burguesia relativamente à moradia do operário. A autonomia alimentar combinada com a indústria doméstica passa a ser combatida por meio do adensamento demográfico nas grandes cidades que levavam os operários às péssimas condições habitacionais e que logo se transforma em meio de apropriação das terras urbanas e projetos de habitação populares que, por um lado, diminuía os terrenos e evitavam a economia de subsistência, de outro, tornavam os trabalhadores refém das prestações da moradia, diminuindo seu salário real, já que o financiamento era executado pelos capitalistas e ou arrendador:

Vemos aqui claramente como, o que numa etapa anterior era a base de um bem-estar relativo dos operários -a combinação do cultivo e da indústria, a posse de uma casa, de uma horta, de um sítio, a segurança de uma habitação- hoje, sob o reinado da grande indústria, converte-se não somente na pior das cadeias para o operário, mas também na pior desgraça para toda classe operária, na base de um descenso sem precedentes no salário abaixo do seu nível normal (...) a indústria a domicílio e a manufatura rurais - que, por sua extensão, se converteram na esfera essencial da produção da Alemanha e graças às quais o campesinato alemão se acha cada vez mais revolucionário- não representam por si mesmas senão a primeira etapa de uma revolução ulterior. Como Marx já demonstrou (O Capital, t. I, 3ª ed., págs. 484/495), em certo grau de desenvolvimento a máquina e a fábrica farão soar também para elas a hora da decadência. E essa hora parece estar próxima. Mas a destruição da indústria domiciliar e da manufatura rurais pela máquina e a fábrica significam, na Alemanha, a destruição dos meios de existência de milhões de produtores rurais, a expropriação de quase metade do pequeno camponês, a transformação não somente da indústria a domicílio em produção fabril, mas também da economia camponesa em grande agricultura capitalista e da pequena propriedade territorial em grandes domínios; uma revolução industrial e agrária em proveito da grande propriedade territorial e em detrimento dos camponeses. (...) a utopia pequena burguesa de proporcionar a cada operário uma casinha em propriedade e subjugar-lo assim a seu capitalista de uma maneira semifeudal adquire agora um aspecto completamente distinto. A realização dessa utopia resulta na transformação de todos os pequenos proprietários rurais de casas em operários industriais a domicílio, no desaparecimento do antigo isolamento e, portanto, da nulidade política dos pequenos camponeses, arrastados pela “vorange social”; resulta na extensão da revolução industrial ao campo e, graças a ela, na

transformação da classe mais estável, mais conservadora da população num viveiro revolucionário; e como culminação de tudo isso, na expropriação dos camponeses dedicados à indústria domiciliar pela máquina, que os compele forçosamente à insurreição (Engels, 1978b: 48-49).

Note-se que Engels reforça duas vezes na mesma passagem a associação entre máquinas e fábricas, demonstrando que isoladamente a implantação das máquinas não teriam sentido sem a das fábricas, porque é efetivamente a fábrica que transforma as relações industriais domésticas. De forma que o espectro da abrangência das consequências ou efeitos sociais da implantação da fábrica levam pequenos camponeses a tornarem-se operários fabris e os operários fabris a terem condições sociais e relações de controle e vigilância similares dentro das fábricas às condições dos escravos (negros ou índios) nos engenhos brasileiros e nas agroindústrias coloniais das Américas, a fazer exceção o regime próprio da escravidão e seus estatutos.

Aos proletários dos países colonizados, aos deslocamentos estatutários definidos para negros e povos originários somam-se o disciplinamento, o controle de condutas, do tempo livre e a vigilância aperfeiçoados na instalação hierárquica de poderes com a invenção da fábrica na Europa.

Esses acoplamentos de estatutos desiguais no seio da fábrica definiram e justificaram as desigualdades salariais e de tipos de trabalhos de mulheres, crianças, negros e índios. Ainda quando o trabalho era igual, esses novos operários recebiam menos pelo aluguel ou venda de suas forças de trabalho. Faltavam-lhes isonomia estatutária para ganhos iguais ao executar trabalhos iguais. Essas desigualdades não são absolutamente internas à fábrica, elas são reflexos no seio das fábricas do sistema proprietário que desigualou mulheres e crianças, associados aos conceitos mercantis estabelecidos nas guerras coloniais que desigualaram índios e negros e correspondiam perfeitamente aos interesses de exploração capitalistas.

5.5. O Estado representativo: a fabricação do comprometimento social

Para uma revolução definir a igualdade, ela deveria antes de tudo lançar ao chão toda espécie de desigualdades definidas na luta pela propriedade, recuperar o estatuto humano igual das mulheres e crianças e rejeitar toda e qualquer fórmula de poder que implicasse desigualdade real e estruturante na sociedade e no Estado (e governo). Mas os iluministas partem de um pressuposto essencialista, um pressuposto ideal e metafísico: o “homem” não é racional em geral e por natureza e só alguns conseguem chegar à racionalidade, à perfeição. A parte animal

no “homem” é tão forte que é preciso para viver socialmente e se ter direitos positivos renunciar à liberdade natural, a fim de impedir que os interesses mais “egoístas”, “irracionais”, ligados aos interesses mais particulares se sobreponham ao “bem de todos”.

Abrir mão da liberdade natural parte do pressuposto de que o humano é ainda mais animal do que racional naturalmente. Para tornar-se humano, e humano aqui surge não somente como mais uma designação, mais uma nomenclatura, mas como um sistema racional de comportamento e ação a definir tratamentos diferenciados a humanos e animais, ainda que uma das funções da reprodução e dos instintos de sobrevivência seja a agregação. Todos os seres naturalmente estão em nichos e habitat que os agregam e possibilitam sua reprodução e sua proteção. Nesse sentido estar próximos e espacialmente em grandes ou pequenos grupos é tão natural como a necessidade de água.

O estado de natureza como ideal pressuposto contrário à civilidade concebe o humano em estado bruto, selvagem, um animal em que as ações são regidas pelos instintos primitivos como nos lobos, nas abelhas, nas formigas e todos os animais sociais e “gregários”. Era preciso negar o homem natural que o torna um animal execrável, egoísta, desumano diante do conceito de humano e civilidade associados. Não é de forma desarrazoada que muitas descrições dos operários (e escravos e índios) no século XVII levam à conclusão de que são preguiçosos e preferem o copo de cerveja ao progresso moral e social ligados à dura labuta para ganhar a vida diária disciplinadamente nas fábricas capitalistas. Cito aqui, através de Marglin, um exemplo dessas noções:

A correspondência entre os patrões e os seus “quadros” mostra que a disciplina era uma das suas preocupações permanentes. Edward Cave, comanditário e detentor de uma licença do processo de Wyatt, lançou-se na fabricação manual, enquanto tentava encontrar uma instalação hidráulica conveniente, pouco depois, escrevia a Paul: “Nem metade do meu pessoal veio hoje trabalhar e não sinto um grande entusiasmo à ideia de depender deste gênero de gente” A disciplina não melhorou com a mecanização da fábrica. Quando Wyatt visitou a nova fiação em Northampton, em 1743, verificou que “só quatro teares trabalhavam de forma regular, pois raramente havia operários em número suficiente para cinco” (Marglin, 1978: 17).

Assim como os capitalistas do chão de fábrica, os iluministas logo perceberam que não bastaria as leis racionais para construir o ser humano perfeito, era preciso instituir o poder da

razão sobre os seres instintivos, dos superiores sobre os inferiores. Um poder formulado como acima de todos e ao mesmo tempo formalmente incidente sobre todos que desse aos superiores (os nobres, a aristocracia econômica e social, os proprietários dos meios de produção e da terra) as condições necessárias para aplicar as leis —o império e monopólio estatal do uso da coerção—, para estabelecer padrões racionais de condutas, definir arenas de ações possíveis nas disputas entre iguais e desiguais e as não toleradas, eleger o altruísmo (ação desinteressada pessoalmente) e a disciplina no trabalho e o mérito na ascensão social como conceitos geradores e isso não poderia ser realizado pela via da democracia ateniense, se bem que a democracia grega em geral servira-lhes como argumento e como modelo político.

Havia um sentido amplo para se combater as liberdades naturais, o descrédito de que os humanos pudessem, sem que fossem forçados a isso, usar mais a razão do que os instintos para resolver seus interesses em conflito. Os interesses particulares deviam ser alienados à decisão da comunidade, pela via da decisão em assembleias, tendo o poder de legislar incidente sobre todos, a obrigar a todos, pela força do poder do Estado⁸⁹ e da legislação definida, garantida a propriedade dos bens, da terra e do produto do trabalho⁹⁰. Em Rousseau⁹¹ toda a liberdade de particular passa para as mãos do governo civil e toda propriedade pertence ao Estado⁹².

89 Segundo [Locke: “142. Eis os limites que impõe ao poder legislativo de toda sociedade civil, sob todas as formas de governo, a missão de confiança da qual ele foi encarregado pela sociedade e pela lei de Deus e da natureza. Primeiro: Ele deve governar por meio de leis estabelecidas e promulgadas, e se abster de modificá-las em casos particulares, a fim de que haja uma única regra para ricos e pobres, para o favorito da corte e o camponês que conduz o arado. Segundo: Estas leis só devem ter uma finalidade: o bem do povo. Terceiro: O poder legislativo não deve impor impostos sobre a propriedade do povo sem que este expresse seu consentimento, individualmente ou através de seus representantes. E isso diz respeito, estritamente falando, só àqueles governos em que o legislativo é permanente, ou pelo menos em que o povo não tenha reservado uma parte do legislativo a representantes que eles mesmos elegem periodicamente. Quarto: O legislativo não deve nem pode transferir para outros o poder de legislar, e nem também depositá-lo em outras mãos que não aquelas a que o povo o confiou (Locke, 1994: Capítulo XI.142: 74).

90 Locke, no Segundo Tratado sobre o Governo Civil, expressa assim, no último parágrafo do Capítulo: “O que há de singular nessa alienação consiste em que, ao aceitar os bens dos particulares, a comunidade os despoja, e outra coisa não faz senão assegurar-lhes a posse legítima, mudar a usurpação num verdadeiro direito e a fruição em propriedade. Então, os possuidores, considerados como depositários do bem público, com seus direitos respeitados por todos os membros do Estado, e mantidos por todas as suas forças contra o estrangeiro, em virtude de uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a si mesmos, adquirem, por assim dizer, o que tinham dado: paradoxo facilmente explicável pela distinção dos direitos que o soberano e o proprietário possuem sobre o mesmo solo” (Locke, 1994: Capítulo V. 51: 49).

91 O que há de singular nessa alienação consiste em que, ao aceitar os bens dos particulares, a comunidade os despoja, e outra coisa não faz senão assegurar-lhes a posse legítima, mudar a usurpação num verdadeiro direito e a fruição em propriedade. Então, os possuidores, considerados como depositários do bem público, com seus direitos respeitados por todos os membros do Estado, e mantidos por todas as suas forças contra o estrangeiro, em virtude de uma cessão vantajosa ao público e mais ainda a si mesmos, adquirem, por assim dizer, o que tinham dado: paradoxo facilmente explicável pela distinção dos direitos que o soberano e o proprietário possuem sobre o mesmo solo (...)” (Rousseau, 1761: Livro I, IX).

92 Rousseau expressa assim a composição da vontade geral: Resulta do precedente que a vontade geral é sempre reta e tende sempre para a utilidade pública; mas não significa que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retitude. Quer-se sempre o próprio bem, porém nem sempre se o vê: nunca se corrompe o povo, mas se o engana com frequência, e é somente então que ele parece desejar o mal. Há muitas vezes diferença entre a vontade de todos e a vontade geral: esta olha somente o interesse comum, a outra o interesse privado, e outra coisa não é senão a soma de vontades particulares; mas tirai dessas mesmas vontades as que em menor ou maior grau reciprocamente se destroem (6), e resta como soma das diferenças a vontade geral. Se, quando o povo, suficientemente informado, delibera, não tivessem os cidadãos nenhuma comunicação entre si, sempre resultaria a vontade geral do grande número de pequenas diferenças, e a deliberação seria sempre boa. Quando, porém, há brigas, associações parciais às expensas da grande, a vontade de cada uma dessas associações torna-se geral em relação a seus membros, e particular no concernente ao Estado; pode-se então dizer que já não há tantos votantes quantos são os homens, mas apenas tantas quantas forem as associações; as diferenças se tornam mais numerosas e fornecem um resultado menos geral. Finalmente, quando uma dessas associações se apresenta tão grande a ponto de sobrepujar todas as outras, não mais tereis por resultado uma soma de pequenas diferenças, porém uma diferença única; deixa de haver então a vontade geral, e a opinião vencedora é tão-somente uma opinião particular. (Rousseau, 1761: Livro II. III)

Com a nova concepção de trabalho não se poderia mais resolver os conflitos como no passado. Para a burguesia internacional, a solução permanente não poderia vir do modelo inglês com a divisão de poder entre o legislativo e a monarquia constitucional (Locke, 1994), tampouco do modelo rousseauiano, no qual a propriedade se tornava uma mera concessão do Estado. Foi Montesquieu, com a repartição em três poderes, sendo cada um contrapeso do outro, quem resolveu a pendência a favor dos proprietários e das elites no conflito entre as propostas políticas de Locke (1994) e Rousseau (1761), estabelecendo, assim, a base ideológica da sociedade, do governo e do Estado liberal.

Agora, o novo conceito de trabalhador, de dignidade do trabalho que criava a riqueza, como Adam Smith (1996) formulou, em 1760, precisava ser modificado para incluir os que trabalhavam fisicamente no conceito de cidadão antigo, que desprezava o trabalho, e, ao mesmo tempo, não se poderia modificar a conceito de trabalho a ponto de obrigar a todos, indistintamente, a trabalhar.

Foi preciso transformar o conceito trabalho, de relação específica do corpo com a ação mecânica de transformação da natureza, em conceito geral positivo. Todas as atividades, inclusive a especulação, a agiotagem, entre outras, passariam a ser nominadas de trabalho e o trabalho ou a figura do trabalhador deveria ser associada à visão genérica de unidade fabril produtiva, ao povo trabalhador como fabricante das riquezas e à de unidade política do Estado, o cidadão, como expressão da igualdade formal.

Com isso e aos poucos vai-se confundindo a imagem primitiva do proletário que Marx e Engels (1848) identificavam como o produtor de toda a riqueza e, ao mesmo tempo, o mais miserável na relação capitalista de produção, com a ideia de um trabalho positivo, detentor formal do bem-estar e da moral social, a tal ponto que o trabalho passa a ser um direito individual: como direito ao trabalho.

O mesmo processo se repetirá mais tarde, hodiernamente, em relação ao capital, tornando todo processo de acumulação de capital, uma espécie de mérito cumulativo: capital social, capital humano, capital científico. O capital foi confundido e misturado com as capacidades, habilidades inatas ou aprendidas com o trabalho e dele foi retirado o caráter negativo, exploratório, de luta de classes. Em alguns casos a noção geral de capital torna-se uma derivação abstrata de acumulação de “capital social” pelas classes trabalhadoras e pela pessoa em geral.

Assim, não foram essas abstrações disputas por significados, mas um simulacro, um filtro social com intuito de produzir, através de uma falácia, a introdução de uma nova versão de trabalho e capital em substituição à carga negativa que traziam. Uma verdade nova sobre o

capital e o trabalho deveria circular como norteadora da ação e inibidora do pensamento crítico ou, no mínimo, para trazer confusão entre quem produzia riqueza e quem era explorado de fato, em contraposição as noções teorizadas por marxistas e anarquistas.

Não é, nesse sentido, a ideia genérica de acumulação uma derivação necessária da maior complexidade nas relações de trabalho e de produção, tampouco uma consequência lógica e obrigatória do crescimento da população, do surgimento de várias profissões e da especialização em si mesmo, que fundamentalmente já existia desde remotos tempos. A especialização capitalista precisa dessa abstração, da confusão entre exploração e acumulação e explora as contradições entre a subjugação e a liberdade, afinal, ninguém quer estar em situação subordinada claramente. Esse um dos motivos do êxito das contrapartidas que tornam os especialistas mais bem remunerados, localizados em nível de poder superior, escalas acima, ainda que ínfimas, da base da hierarquia, onde se situam os outros operários e trabalhadores e o conceito de capital torna-se uma espécie de acúmulo de habilidades e conhecimentos que valorizam no mercado e na sociedade as pessoas que as possuem.

A nova cidadania dos rebeldes jacobinos devia ser formalmente igual e materialmente desigual, fórmula iniciada pelos gregos, com os primeiros prenúncios dos filtros sociais, tal como analisado no bojo desta tese. Essa a razão de nomeá-la aqui, a cidadania, de desigualdade entre iguais, ainda que possa ser paradoxal essa contradição interna à materialidade da nova cidadania liberal, criada a partir da revolução puritana e levada a cabo pelas revoluções estadunidense e francesa. Tal contradição será fundamental para a normalização das desigualdades.

A incorporação das pessoas vinculadas ao mundo do trabalho à cidadania implicava para a aristocracia deter o processo de decisão coletiva direta realizada nas *Eclésia* atenienses e mesmo no sistema misto romano, quando em parte era representação, incorporada pelos tribunos e pelos senadores e em parte era decisão em assembleias romanas, que elegiam em democracia direta os tribunos e votavam também seus interesses (Gómez Salcedo, 2010).

As formas representativas substituíram na modernidade as democracias diretas ou semi diretas. Isso porque os iluministas identificavam o homem na natureza com a perda da inocência (Rousseau, 1753) ou com a inexistência da justiça no estado da natureza (Hobbes, 1993), ou ainda com a ruptura da justiça natural por alguns interesses privados (Locke, 1994) e, portanto, na democracia direta haveria a primazia dos interesses particulares, dos desejos e paixões, sobre o mundo da racionalidade. A representatividade implicaria a seletividade dos “mais racionais” (os letrados, portanto, os ricos e aristocratas) na monarquia constitucional ou a imposição de uma vontade geral sobre as vontades particulares na República.

A revolução francesa é precedida por reformas e lutas entre os setores populares e burgueses, como descrito por Kropotkin,

La libertad de comercio de los granos, proclamada en septiembre de 1741, la abolición de la servidumbre personal en 1776 y la supresión de las viejas corporaciones y *jurandes* en las ciudades, que sólo servían para conservar cierta aristocracia en la industria, eran medidas que suscitaban en el pueblo cierta esperanza de reformas. Al ver disminuidos los odiosos privilegios de los señores y caer las barreras señoriales de las que estaba erizada Francia, impidiendo la libre circulación de los granos, de la sal y de otros objetos de primera necesidad, los pobres se regocijaban. Los campesinos acomodados veían también con agrado la abolición de la imposición solidaria de todos los contribuyentes. Por último, en agosto de 1779 fueron suprimidas em los dominios del rey la mano muerta y la servidumbre personal, y al año siguiente se prohibió la tortura, aplicada hasta entonces para el procedimiento criminal en sus más atroces formas, como las que fueron establecidas por la ordenanza de 1670. Se comenzó también a hablar del gobierno representativo, tal como lo habían adoptado los ingleses después de la revolución, y tal como lo deseaban los escritores filósofos. Turgot hasta había preparado, con objeto de satisfacer ese deseo, un plan de asambleas provinciales que precederían a la instauración de un gobierno representativo para toda Francia, y la convocatoria de un parlamento elegido por las clases propietarias. Luis XVI retrocedió ante ese proyecto y despidió a Turgot, pero desde entonces toda la Francia instruida comenzó a hablar de Constitución y de representación nacional. (Kropotkin, 2015[1909]: 39)⁹³

A composição entre as teorias de Montesquieu (1996), Rousseau (1761), Locke (1994) e Hobbes (1993) se deu na gestação do Estado constitucional francês, seja na Monarquia Constitucional, constituição de 1791, seja na República, constituição de 1793⁹⁴: Separação dos poderes, representação por sistema misto através de eleição de uma assembleia legislativa, eleição pelo legislativo dos representantes ao conselho executivo indicado pelas assembleias populares

93 *Jurandes* é uma espécie de corporação comercial estabelecida e realizada pelo juramento mútuo, e *Mano Muerta* são os bens e as terras pertencentes a Deus, quer dizer, às igrejas.

94 Referências às Constituições francesas de 1791 (<https://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/const91.pdf>) e de 1793 (http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_fra.pdf).

nas comunas (menos em 1791) e eleição do poder judiciário com garantias especiais que impedissem a intervenção no fazer e nas decisões jurídicas. Estavam ainda presentes as assembleias populares comunais que elegem diretamente seus deputados e governantes locais em 1793⁹⁵. Já as próximas constituições francesas, particularmente as depois de 1814, substituem as assembleias comunais pelo voto por sufrágio direto ou indireto e pela representação política.

A própria Convenção Nacional Francesa é a substituição da ação direta dos rebeldes em assembleias locais. Os representantes atuam como substitutos populares e as discussões abertas são substituídas pelo debate entre os eleitos, afastando a discussão pública e a participação de todos na elaboração, debate e tomada de decisão, como ocorria nas *Eclésia* atenienses e mesmo nas centúrias romanas. Era preciso que o conjunto das pessoas, classes e grupos aceitassem essa tecnologia nova de processo decisório por representação, da mesma forma que todos deviam aceitar as decisões das assembleias.

Pode-se dizer que a Comuna de Paris, de 1871, é uma das últimas expressões da resistência à centralização e à hierarquização do poder pela representação, e afirmação de seu contrário, a constituição de um sistema não hierárquico e não estatal, ao menos entre 3 de março e 18 de abril,

Uma Comuna livre foi proclamada ... essencialmente porque não havia como impor a vontade de Paris sobre toda a França; no entanto, um governo parisiense foi imediatamente nomeado, que era um governo como todos os outros ... embora durante os dias em que Paris permaneceu sem governo – de 18 de março até as eleições em 3 de abril -, isso mostrou que coisas de interesse público, melhor do que por meio de ordens de um governo, poderia ser realizado por meio dos esforços de todos os envolvidos, por meio de associações e comitês que não tinham poderes além daqueles dados a eles pela aprovação popular.(Malatesta: 1900).

A Comuna de Paris colocaria um fim a qualquer ideia ou ilusão dos trabalhadores de participação popular não hierárquica no Estado. A fórmula de organização hierárquica com mecanismos disciplinares e filtros sociais, que permitissem que todas as vozes discordantes

95 Art. 78º: Hay en cada comuna de la Republica una administración municipal, en cada Distrito una Administración intermedia, en cada Departamento una Administración Central. 79º Los oficiales municipales son electos por las asambleas de Comuna (Constituição francesa de 1793).

fossem silenciadas através da voz unificada da comissão executiva, mais tarde, da presidência e de seus cargos executivos, isto é, da representação -transforma em lei a política estatal e constitucional como regra do respeito à decisão da maioria e submissão a essa decisão, expressa pelo topo da ordem hierárquica.

Essa fórmula representativa, esse mecanismo de seletividade, se espalharia inclusive dentro dos movimentos comunistas, nomeadamente na Internacional dos Trabalhadores: “Já, em 1895, o Congresso da II Internacional de Zurique proibiu às organizações antiestatais de tomarem parte de seus trabalhos”⁹⁶ (Schapiro: 1925: 4). Se bem que entre as organizações sindicais, pela própria função da estrutura organizacional para a luta, se mantivessem as assembleias e, em boa parte, os congressos, que, com o decorrer do tempo, vão se escasseando. Os congressos sindicais internacionais se tornam raros e as Internacionais hoje quase inexistem. Resta aos trabalhadores serem representados e, periodicamente, votarem em sua representação hierárquica de classe, conseqüentemente aceitar a regra da representação e o voto como expressão igual ou mesmo superior às assembleias. As assembleias passam a ser convocadas quando diante das necessidades reivindicativas (econômicas) e de mobilização como demonstração de força diante do inimigo. Em contrapartida, os poderes instituídos nas fábricas, entre fábricas (o patronato organizado) ou no Estado só reconhecem reivindicações ordenadas dos trabalhadores e que tenham algum representante sindical formal que as negociem. Assim pode-se estabelecer a luta por reformas em contraposição à luta antissistema.

Não é, entretanto, esse um fenômeno apenas sindical ou das esquerdas que contestam o capital, ao contrário, as organizações representativas, inclusive as sindicais ou empresariais respondem a uma ordem hierárquica transformada em regras legais e consuetudinárias pelo sistema de poder estatal e da sociedade capitalista. São os representantes e não os representados que decidem, que negociam, que se expressam e, quando o fazem, fazem-no em nome de todos. De igual modo são os poderes instituídos no Estado Moderno, isto é, na democracia constitucional republicana colonial representativa, que falam em nome dos eleitores e dos cidadãos.

96 Reproduzo nota de rodapé de livro citado: A comissão de Regulamentos do Congresso é encarregada de preparar o convite para o próximo Congresso, dirigindo-se exclusivamente: 1) Aos representantes das organizações que aspiram a substituir a propriedade e produção capitalista pela propriedade e produção socialista e que consideram a acção legislativa e parlamentar como um meio para atingir esse fim; 2) Às organizações puramente operárias que, embora tomando uma parte activa na política, declarem a necessidade de acção legislativa e parlamentar; os anarquistas, por conseguinte, excluídos (Schapiro: 1925: 4).

A ação individual é praticamente excluída da vida pública porque mediada pelas organizações hierárquicas e coletivistas. E a ação social é delineada, regrada, controlada, hierarquizada e, assim, pode-se ter poder sobre o ser natural e sua ação fora do sistema socialmente criado, exigindo dele que se comporte como um ser social e uma pessoa capaz de direito: a pessoal social e cidadão. Toda ação individual passa a ser considerada uma ação social, apenas porque é realizada dentro da sociedade que se lhe impõe e perde-se o liame que separa o individual do social, a unidade como diferente do conjunto.

Não parece paradoxal que se vá tecer uma definição de ações válidas e ações não válidas a partir do filtro social que nega a voz expressa do indivíduo singular, ainda que contraditoriamente sejam os interesses do indivíduo que se expressam no topo da hierarquia, porque transformado em interesse geral e que o indivíduo na relação concreta só consegue expressão quando o resultado da regra da maioria o torne representante, ainda que represente seu interesse e ou aos interesses transindividuais dos grupos aos quais participa, interesses também filtrados. Para expressar-se deve entrar na livre concorrência do mercado da representação. Isso porque “o Estado trata de forma igual todos os seus filhos (é a liberdade burguesa ou política); entre si, cada um que trata de se arranjar com os outros, isto é, de entrar na concorrência” (Stirner, 2009: 143). Para concorrer, entretanto, precisa estruturar-se economicamente e aliar-se para obter maioria, o que implica já flexibilização de suas posições pessoais para as transformar em geral.

Transformar capital e trabalho em algo positivo ou ao menos confundi-los é fundamental para o estabelecimento de outros conceitos com eles relacionados, portanto, deve ser uma confusão propositada que seja capaz de torná-los interesses individuais específicos e sociais normalizados, quer dizer, que a contrapartida de seu aceitamento traga alguma vantagem social nas estratégias pessoais de sobrevivência. O indivíduo deve se transformar em indivíduo social e seus interesses devem ser sociais, logo sua ação deve ser necessariamente social. Não há margem para vácuo. A sociedade e o Estado subsomem toda individualidade singular e por esse motivo deve negar toda ação individual fora da ordem social hierarquizada.

CAPÍTULO 6: A TRANSFORMAÇÃO TECNOLÓGICA E INDUSTRIAL DA VIDA MATERIAL

6.1. Descobertas e invenções: outras faces das desigualdades e das submissões

Aquilo que hoje podemos achar natural e assim não darmos importância ou considerar uma invenção insignificante foi, na verdade, motor de mudanças técnicas e político-econômicas profundas, porque junto com sua descoberta, abriu-se o caminho para outras tecnologias correlatas e novos conceitos.

Roger Bacon prenunciava que as mudanças técnicas trariam uma noção de progresso técnico e de desenvolvimento ao afirmar o progresso técnico pelo agregar de conhecimento derivado do método de observação regular e da experimentação, cuja aplicação indicava consequentes melhorias no bem-estar e na produção. Elaborou uma primeira noção do que viria a ser chamado de desenvolvimento que contemporaneamente suscita calorosas discussões e diversidade de posicionamentos na sociologia pelas consequências sociais das práticas desenvolvimentistas nas desigualdades sociais e na natureza, como refere Ribeiro⁹⁷(2017). Interesse-me pelos seus efeitos na sujeição, quer dizer, em como o discurso e as práticas do desenvolvimento atuam no comportamento, na conduta, no consumo diário e os efeitos da circulação de determinados discursos e práticas de poder e desenvolvimento sobre as pessoas, sem olvidar as consequências econômicas entre as classes sociais.

Um dos passos importantes das descobertas e invenções foi a aceleração do uso das forças da natureza como energia no mundo produtivo. O vento, as correntes marítimas e a força das águas dos rios são utilizadas nos moinhos, nas fábricas, nos navios, neste último, a invenção do leme de cadaste em substituição aos lemes laterais melhorou espetacularmente a dirigibilidade dos navios e permitiu navegação mais longa e mais segura. A natureza ou aspectos dela passa a ser fonte de força, de energia. Essas invenções e descobertas tiveram significação na concepção da teoria dos movimentos e, por conseguinte, da teoria da força aplicada sobre um

97 Fernando Bessa, em seu livro *Uma Sociologia do Desenvolvimento*, discute mais amiúde o conceito de desenvolvimento do ponto de vista sociológico e suas consequências desiguais para pessoas, classes, países e regiões, onde refere o caráter polissêmico do conteúdo da noção de desenvolvimento: “Convocando a nossa atenção para o caráter polissêmico do conceito, M. C. Silva e A. Cardoso (2005: 24-25) referem que o conceito é entendido por alguns como crescimento econômico, medido em função de determinado índice (principalmente em termos de PIB), por outros como desenvolvimento socioeconômico mobilizando indicadores como esperança de vida, saúde, educação ou ainda como desenvolvimento social, medido também em termos de critérios humanos e sociais (redução da pobreza, bem-estar e justiça social, democracia e liberdade). Ou seja, enquanto alguns entendem o desenvolvimento como estando vinculado a um conceito centrado na dimensão econômica, outros entendem-no como um conceito mais centrado na dimensão social” (Ribeiro, 2017: 45).

objeto e da inércia, quer dizer, no desenvolvimento de todo um conjunto de inovações teóricas ligadas ao mundo físico, às forças da natureza.

Da China, além de parte das estruturas dos navios chineses incorporadas pelos europeus (nos dias de hoje seria crime contra a patente, de apropriação indevida ou não autorizada etc.) vieram as invenções da bússola, da pólvora, da impressão ou prensa manual, da xilogravura, associadas à introdução do papel chinês pelos “mouros” em Espanha (Portugal, ainda não era Estado independente) espalhando-se mais tarde por toda Europa.

Os árabes haviam derrotado os chineses em Samarcanda (751 D.C.) e tomado conhecimento da descoberta do papel pelos chineses realizada no século II d.C. e, finalmente, os tipos móveis descobertos pelos chineses foram aperfeiçoados por Gutenberg como tipos móveis de metal, prensado mecanicamente, inventando a tipografia⁹⁸.

O papel e os tipos móveis, tão importantes para a revolução comunicativa escrita da Idade Média tardia, já eram conhecidos pelo Ocidente desde o século VIII e parece que dormiam à espera das condições que lhes permitissem exercer a função que lhes cabia nas sociedades modernas. O papel talvez seja um exemplar de que uma invenção ou descoberta precisa ter as condições materiais favoráveis para seu desenvolvimento e uso, em caso contrário, permanecerá uma tecnologia em suspenso até que aquelas condições apareçam. Assim, tanto o papel quanto os tipos móveis de argilas chineses, - estes últimos porque pareciam não se adaptar as formas do sistema de escrita chinês baseadas em logogramas ou ideogramas -, só foram efetivamente utilizados e aperfeiçoados na medida em que as necessidades concretas os fizessem reaparecer como solução técnica para um problema existente.

O crescimento das vilas e das cidades e do comércio entre elas, o aumento da fecundidade e, portanto, de densidade demográfica concentrada a partir do século X, transformou o ocidente europeu, já livre das guerras de invasão. Pacificada, a “Europa colonizou-se a si mesma até o fim do século XII”, dirá Pirenne (1964: 67) e esse agitar social e econômico produz um dos primeiros “renascimentos”,

98 “Bi Sheng (c. 990-1051 d.C.) foi um inventor que viveu na Dinastia Song do Norte. De acordo com um livro escrito por um oficial e erudito chinês, Bi Sheng foi um plebeu que inventou a primeira tecnologia conhecida de impressão de tipos móveis. Seu método de impressão foi anotado em detalhes no livro, enquanto as histórias de sua vida pessoal se refletiram em vários folclores. As antigas técnicas de impressão podem ser rastreadas até a China e o Egito. Na China, esculpam-se caracteres e gráficos em blocos de madeira antes de imprimi-los com tinta em tecido na Dinastia Han (206 a.C.–220 d.C.) ou em papel na Dinastia Tang (618-917). Esta chamada “tecnologia de impressão em bloco” ainda era utilizada até recentemente” <https://www.epochtimes.com.br/bisheng-inventor-imprensa-tipo-movel/#:~:text=Os%20registros%20mostram%20que%20Bi,uma%20placa%20plana%20de%20a%C3%A7o>.

Como se vê, o aumento da população e o renovo da actividade, de que ela foi ao mesmo tempo a causa e o efeito, redundou em proveito da economia agrícola. Assim, entra, ainda antes do século XII, num período de renascimento. Este renascimento começou sob a acção de dois centros, um situado ao sul, o outro situado ao norte da Europa: Veneza e a Itália do Sul, por um lado; a costa de Flandres, por outro. E isto equivale a dizer que é o resultado de uma excitação exterior. Foi devido ao contado que se operou nestes dois pontos com o comércio estrangeiro que se manifestou e difundiu (Pirenne, 1964: 67).

Recuperar o mar aos piratas e aos muçulmanos permitiu que o Mediterrâneo voltasse a ser palco das navegações comerciais para exportações e importações não apenas de mercadorias, mas também de conhecimentos. A invenção do leme de cadaste responderia a essa necessidade de navegação mais segura, mais rápida e com maior dirigibilidade. Da mesma forma, a implantação do servilismo, desde o Império Romano Ocidental, exigiu inovações naquilo em que faziam falta os escravos (a servidão é uma das formas de escravidão, mas não a clássica, e a escravidão não deixou de existir simplesmente porque se a proibiu. Por regra, a existência de uma lei mostra que ela foi necessária para responder a relações efetivamente existentes que deviam ser contidas).

Os moinhos foram uma das respostas à falta de trabalhadores, mas não somente:

No século XI, os europeus começaram a usar ferraduras nos animais; isto lhes aumenta a vida útil e, com a utilização da carreta de quatro rodas, possibilita um distanciamento maior entre a aldeia e os campos. (Silva, 1986: 47). “Do século X ao século XII, generaliza-se no Ocidente o moderno atrelamento dos animais, a coelheira dura, os tirantes, a disposição em fila e a ferragem com pregos: desde então os cavalos podem tirar com toda a sua força e peso, em vez de erguerem a cabeça, semi estrangulados, como ‘os altivos corcéis’ da Antiguidade. (...) o jogo dianteiro móvel data do século XIV e permitirá a tração das peças de artilharia recém-inventadas”. (Beujouan, 1959: 143). A adoção generalizada da coelheira possibilitou o atrelamento aos arados de cavalos em lugar de bois, uma mudança que ocorreu por volta de 1200. Os bois também passaram a ser utilizados com maior eficiência através da invenção da canga frontal, pois esta deu-lhes mais força de tração que a anterior, presa nos chifres. (Hodgett, 1975: 220). Surge um pequeno objeto, na aparência evidente — mas totalmente desconhecido na Antiguidade:

o estribo, graças ao qual o cavaleiro podia empunhar a sua arma com muito mais força e confiança (Toniolo, s/d).

Com isso não quero dizer que as invenções são produtos das necessidades materiais imediatas e que as pesquisas, os pensamentos, as imaginações não têm nas invenções, nas novas teorias e nas descobertas aspectos fundantes, ao contrário. Todavia, uma descoberta para ser levada a cabo e ganhar importância econômica e social precisa das condições materiais para o seu desenvolvimento e responder a necessidades sociais e econômicas concretas, haja vista que as bases matemáticas fundamentais da computação (Tasinaffo, 2008) e as técnicas para o desenvolvimento da computação e da automação existem desde Blaise Pascal (<http://www.institutopascal.org.br/visao/institucional/blaise-pascal.php>), primeiro a conceber a utilização da linguagem binária (0-1) para efetuação de cálculos. A computação e a inteligência artificial só iniciariam suas escaladas de desenvolvimentos a partir de 1945 (<http://producao.virtual.ufpb.br/books/camyle/introducao-a-computacao-livro/livro/livro.chunked/ch01s02.html>).

As contradições do “progresso técnico” em uma sociedade desigual e sua distribuição, benefícios e incidências estão em acordo com as desigualdades e são realizadas a partir dos interesses das forças que detém os meios, tanto de produção como de recursos, para utilizar as novas tecnologias a seu favor. Marx, citando Mill, diz o seguinte sobre os inventos:

John Stuart Mill observa: “é discutível que todos os inventos mecânicos efetuados até o presente ajam aliviado a labuta cotidiana de algum ser humano”. Deveria ter dito: todo ser humano que trabalha. Porque a maquinaria, dentro da produção capitalista, de nenhuma maneira tem como fim aliviar ou reduzir a fadiga cotidiana do trabalhador. "Os artigos (mercadorias) são a baixo preço, pois estão feitos de carne humana (Sofhisms of Free Trade, Londres, 1850, 7a. Ed., p. 202). Falando em termos muito gerais, a finalidade da maquinaria é reduzir o valor da mercadoria, elevando seu preço, convertê-la em mais econômica, vale dizer, diminuir o tempo de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria, mas, de nenhuma maneira é o de diminuir o tempo de trabalho durante o qual o trabalhador está ocupado na produção dessa mercadoria de mais baixo preço (Marx, 1982: 77).

Da mesma forma, a navegabilidade dos rios, a maior agilidade e dirigibilidade dos navios, o calçamento das ruas, a abertura de estradas apenas subsidiariamente implicou diretamente benefício e melhoria da mobilidade da população em geral e da pessoa em particular, pois visavam a melhor distribuição das mercadorias entre as vilas e cidades e, as navegações, ao transporte e comércio de mercadorias, “sin embargo, hasta los comienzos del siglo XVI, la influencia real de estas dos invenciones [trata-se da imprensa e da artilharia] em la vida de los individuos y de los Estados es aún muy exigua” (Romano e Tenenti, 1980: 171). De forma oposta, nos setores economicamente dominantes as facilidades lhes caíam às mãos e aumentavam suas condições de exploração e também de domínio político ou, ao menos para a burguesia nascente, de possibilidade para disputar direta ou indiretamente os poderes políticos com a igreja, com as monarquias absolutistas, na medida de suas forças e das condições de espalhamento e adoção social de seus planos de reformas.

Nesse período surgem as bases das teorias de Estado moderno, do direito dos povos ou das gentes (direito internacional) e da soberania (Estado nacional), da laicidade, ainda que ligadas ao poder temporal existente e principalmente a racionalidade e burocracias estatais,

A evolução política e a invenção progressiva do Estado moderno pressupõem também meios financeiros substanciosos. O escrito está no coração dos fenômenos mais importantes. As práticas de gestão suscitam a invenção, na Itália, de métodos de contabilidade (a contabilidade de partidas dobradas no final do século XIII) e de instrumentos de troca eficientes (a letra de câmbio e os sistemas de créditos). A contabilidade moderna fundamenta-se na definição de processos de cálculo muito precisos e na manutenção de séries de contas e, mais tarde, de livros contábeis especializados. São também os progressos da economia monetária e o desenvolvimento do banco que irão permitir a mobilização e a aplicação de capitais vultosos. No mesmo instante, a redescoberta do pensamento aristotélico impulsiona o cultivo de uma teoria nova de representação e do signo, as operações econômicas e financeiras, ou mesmo a ação política, parecem cada vez mais dependentes de uma economia do signo escrito e de suas técnicas de manipulação. A invenção de Gutenberg acontece em um mundo em plena modernização, mas fornece a esse próprio processo os meios de um desenvolvimento radicalmente novo (Barbier, 2018: 30).

Tanto as mudanças técnicas quanto suas consequências têm impacto no topo da hierarquia social ou, pelo menos, no caso da tipografia, nas camadas letradas cujo acesso à educação e ao conhecimento são definidos pelas melhores condições de vida negadas à maioria dos camponeses, dos proletários e pobres da cidade e do campo,

Foi somente pouco a pouco, a partir do século XI, que a escrita começou a ser empregada por papas e reis para uma variedade de propósitos práticos, enquanto a confiabilidade na escrita como registro (conforme Michael Clanchy mostrou em *From Memory to Written Record*, 1979) se desenvolveu ainda mais lentamente. Por exemplo, na Inglaterra, em 1101, algumas pessoas preferiam confiar mais na palavra de três bispos do que em um documento do papa, que descreviam com desdém como “peles de carneiros castrados escurecidas com tinta”. No entanto, apesar desses exemplos de resistência, a penetração gradual da escrita na vida cotidiana do fim da Idade Média teve consequências importantes. Inclusive na mudança de costumes tradicionais por leis escritas, no surgimento da falsificação, no controle da administração por escriturários (clérigos instruídos) e, como salientou Brian Stock em *The Implications of Literacy* (1972), no surgimento de hereges. Estes justificavam suas opiniões não-ortodoxas baseando-se nos textos bíblicos, e, portanto, ameaçando o que Innis chamou de “monopólio” do conhecimento pelo clero medieval. Por este e outros motivos, os estudiosos falam do surgimento da cultura escrita nos séculos XII e XIII. (Briggs e Burke, 2006: 20).

Em um mundo das letras restrito, a tipografia, os livros, jornais e comunicados mais densos passam pela síntese interpretativa dos letrados até chegar ao conhecimento dos pobres em geral, através dos antigos dispositivos comunicativos.

O novo modelo técnico trazido pela tipografia eleva a escrita a um novo e mais alto patamar de importância e necessidade de especialização dos sentidos e assim introduz outra desigualdade ao transformar alguns sentidos como o da audição e do tato em sentidos inferiores, mais primitivos, diante dos que têm acesso e conhecem as letras e o alfabeto, e portanto, capacidade de uma abstração qualificada em desfavor dos que não mudam a especialização dos sentidos da audição e do tato para a da visão e da abstração racional.

A escrita na antiguidade clássica entre gregos, sumérios, romanos, entre outros povos ocidentais foi apropriada e desenvolvida pela aristocracia. Embora sociedades tradicionais, a oralidade estava sendo substituída pouco a pouco pela concepção visual definida pelos signos

dos alfabetos. A escrita era a forma preferida ou ideal da expressão da racionalidade do poder, seja no campo da espiritualidade que também é acionada pela racionalidade visual da escrita, seja no campo da ética, da moralidade social e de governo, haja vista que os postos mais elevados acabavam sendo preenchidos pelos letrados, isto é, pela aristocracia. Mais ainda, a oralidade indicava capacidade de escolher entre o certo e o errado, conceber as capacidades e incapacidades, era, porém, diminuída diante do melhor argumento, do poder da persuasão.

Esse mundo da oralidade é investigado por Platão (1990) em seu livro *Sofista*, através da voz do Estrangeiro, ao pronunciar que os argumentos do mundo da oralidade, quando voltados ao convencimento persuasivo, fogem mais fortemente ao conteúdo da verdade e mais se assemelham à ilusão. Pois, mesmo no mundo da oralidade precisa-se do método e da rigidez da dialética para se aproximar da verdade e não apenas para responder vitoriosamente a uma controvérsia. E quando afirma que “o que importa não são as pessoas, mas apenas a verdade” (Platão, *Sofistas XXXIV*), define, de antemão, que a pessoa, então, que possuir a verdade, importa tanto quanto a verdade diante da pessoa comum, que é menos importante do que a verdade, exatamente por despossuir o que importa mais do que a pessoa.

A construção paulatina e constante da diferenciação entre o possuidor da leitura e da escrita e o não possuidor não basta para assemelhar-se à hierarquia social, cuja lógica da escrita e da leitura (compreensão rasa, média, profunda) deve espelhar. Logo não basta possuir a escrita, é preciso ainda que na oralidade da antiguidade se tenha uma norma, um método de pensamento cuja racionalidade se aparente ou se assemelhe à leitura e à escrita.

Dentro do campo da escrita, então, haverá ainda outras subdivisões que implicarão formas elevadas e baixas de compreensão e de acesso ao mundo das ideias, depois das ciências, e dentro das ciências ainda outras hierarquizações de profundidade. A filosofia produziu na idade clássica junto com os poetas, dramaturgos e sacerdotes tais diferenciações de profundidades e objetivos diante da expressão da verdade ou frente a enunciação da verdade.

Na outra mão existe o sentimento de uma superioridade “natural” entre os que são alfabetizados frente aos que não são. Uma espécie de “evolução” civilizatória aplicada internamente a um povo como critério de capacidade dentre as pessoas a implicar, minimamente, desigualdades de habilidades e capacidades entre alfabetizados e não alfabetizados que os diferencia hierarquicamente do ponto de vista meritório e, depois, diferenças entre os que possuem acesso às leituras importantes e os que não, entre os que possuem método científico para uso da palavra e da escrita na aproximação da verdade e a opinião comum, o senso comum, como desqualifi-

cação do conhecimento popular, porque não baseado na regularidade da observação e na normatividade metódica científica. A questão não é mais a enunciação da verdade, mas a própria construção do enunciado, como ensina Foucault (1996).

O acesso ao tipo social de racionalidade adotada a partir da valorização da escrita e da leitura diferencia o ser humano do mundo natural ao mundo civil, ainda que para a sociedade civil sejam todos convocados à lógica dos enunciados sob o relho da exploração, da coerção legal e social. Talvez contra a lógica desse tipo de racionalidade, Nietzsche tenha preferido escrever por aforismas para combater a lógica da argumentação analítica fundada na fria liberdade do espírito letrado ou do espírito racional:

No curso de uma formação superior tudo se torna interessante para o homem, ele sabe ver rapidamente o lado instrutivo de uma coisa e indicar o ponto em que, utilizando-a, pode completar uma lacuna de seu pensamento ou confirmar uma ideia. Assim é afastado cada vez mais o tédio, e também a excessiva sensibilidade emocional. Por fim ele anda entre os homens como um naturalista entre as plantas, e percebe a si mesmo como um fenômeno que estimula fortemente o seu impulso de conhecer (Nietzsche: 1998: Livro 5.254).

Indo além, Nietzsche argumenta que "é nossa natureza selvagem que melhor nos restabelecemos de nosso movimento antinatural, de nossa espiritualidade" (Nietzsche, s/d: Sentenças e Setas.6:3). A linguagem nos afastaria do mundo selvagem e a linguagem escrita nos aproximaria do mundo humano. Dessa forma a invenção da tipografia leva o Ocidente a um tipo de racionalidade que muda a forma com que os sentidos acessam a verdade e torna a verdade mais, por assim dizer, racional e fria, associando a verdade à racionalidade pura e abstrata dos signos compostos para decifração mental.

Assim, no fim da idade média começa a "cultura letrada" como forma de humanização associada à retomada da economia monetária, às grandes navegações, ao transporte comercial intenso entre as cidades estabelecendo novas rotas marítimas, com a invenção dos tipos móveis de metal automatizado e com a imprensa tipográfica, que é precedida por grande atividade intelectual escrita e pela xilografia,

Manuscritos — inclusive iluminuras — foram produzidos em número cada vez mais elevado nos dois séculos anteriores à invenção da impressão gráfica, nova tecnologia

introduzida para satisfazer uma demanda crescente por material de leitura. Nos dois séculos anteriores à impressão gráfica, a arte visual também se desenvolveu no que, em retrospecto, foi visto como arte dos retratos. O poeta Dante e o artista Giotto (1266-1330) foram contemporâneos. Ambos eram fascinados pela fama, assim como Petrarca (1304-74), de uma geração posterior, e todos os três alcançaram-na durante a vida. O mesmo aconteceu com Boccaccio (1317-75) e Chaucer (1340-1400) na Inglaterra. O último escreveu um notável poema, “A casa da fama”, com imagens de sonho tiradas do tesouro de seu cérebro para dizer o que significava a fama. Petrarca escreveu uma “Carta à posteridade”, na qual dava detalhes pessoais, inclusive de sua aparência física, e orgulhosamente proclamava que “os gloriosos serão gloriosos por toda a eternidade”. A ênfase na permanência seria ainda mais forte na idade da impressão gráfica (Briggs e Burke, 2006: 21).

O crescimento das atividades intelectuais, plásticas e literárias e do estado burocrático absolutista possibilitaram o sucesso imediato da tipografia de Gutenberg,

Foi somente pouco a pouco, a partir do século XI, que a escrita começou a ser empregada por papas e reis para uma variedade de propósitos práticos, enquanto a confiabilidade na escrita como registro (conforme Michael Clanchy mostrou em *From Memory to Written Record*, 1979) se desenvolveu ainda mais lentamente (...) No entanto, apesar desses exemplos de resistência, a penetração gradual da escrita na vida cotidiana do fim da Idade Média teve consequências importantes. Inclusive na mudança de costumes tradicionais por leis escritas, no surgimento da falsificação, no controle da administração por escriturários (clérigos instruídos) (...) manuscritos — inclusive iluminuras — foram produzidos em número cada vez mais elevado nos dois séculos anteriores à invenção da impressão gráfica, nova tecnologia introduzida para satisfazer uma demanda crescente por material de leitura. Nos dois séculos anteriores à impressão gráfica, a arte visual também se desenvolveu no que, em retrospecto, foi visto como arte dos retratos (Briggs e Burke, 2006: 20).

A demanda por comandos escritos tinha relação direta com a dificuldade de impor o latim, língua oficial da Igreja Católica substituta do Império romano, e o crescimento dos vernáculos, das línguas locais. Os poderes locais, normalmente em guerra entre si e com a Igreja,

tinham necessidade de efetivar o uso da língua como instrumento político de separação do poder eclesiástico e de autoidentificação. Exemplo importante é a tradução dos “clássicos” em vernáculo, a mando do rei de Wessex, Alberto, o Grande (899), “enquanto, na grande Morávia, Cirilo e Metódio criam um alfabeto adaptado à língua dos povos eslavos, evangelizados por eles (século IX). Traduzem a Bíblia para o slavo e empregam esse idioma na liturgia” (Barbier, 2018: 26).

As invenções, cada vez mais complexas, os mapas marítimos, o início do mercantilismo e a necessidade de contabilização, tudo teve na escrita um dos seus elementos importantes ou como diz Barbier, “o escrito está no coração dos fenômenos mais importantes. As práticas de gestão suscitam a invenção, na Itália, de métodos de contabilidade (a contabilidade de partidas dobradas no final do século XIII) e de instrumentos de trocas eficientes (a letra de câmbio, os sistemas de créditos)” (Barbier, 2018: 30). Isto é, a demanda por impressão está implícita no uso da escrita cada vez mais corrente entre os de cima.

Mas não havia por parte de Gutenberg a intensão manifesta de que sua invenção tivesse relação com a construção de Estados nacionais ou em socializar o conhecimento. Gutenberg percebeu a demanda crescente, pediu empréstimos e arruinou-se com a impressão da Bíblia de 42 linhas. Foi seu credor e sócio João Fust que continuou o aperfeiçoamento da imprensa de Gutenberg (Barbier, 2018: 209). O empreendimento era uma necessidade factual do comércio, tanto que, referem Briggs e Burke,

... constitui uma tradição o fluxo de informações seguir o fluxo do comércio, pois os mercadores operando por mar ou terra traziam novidades juntamente com a mercadoria. A própria impressão gráfica se difundiu na Europa pelo rio Reno, da Mainz de Gutenberg a Frankfurt, Estrasburgo e Basileia. Nos séculos XVI, XVII e XVIII, as mensagens em papel seguiram a rota da prata — do México ou Peru para o Velho Mundo — ou a rota do açúcar — do Caribe para Londres. Nova nos séculos XVI e XVII é a evidência do aumento da consciência sobre os problemas da comunicação física (Briggs e Burke, 2006: 31).

O que Briggs e Burke referem é a ligação intrínseca, até aqueles tempos, entre comunicação física e os meios de transporte. Não se trata aqui apenas da edição de livros, mas da impressão de todo tipo de comunicados que para chegar ao endereçado dependia das carroças, da agilidade dos barcos, quer dizer, do transporte físico, que só é quebrado com a invenção do telégrafo elétrico: “Somente em 1837, com a invenção do telégrafo elétrico, foi quebrada a

tradicional ligação entre transporte e comunicação das mensagens”. (Briggs e Burke, 2006: 33). A invenção da imprensa como resolução da necessidade de agilidade comunicativa não resolveu o problema da comunicação física, da distribuição física de livros, jornais, revistas etc., que continuaram dependentes dos meios de transportes, situação que será parcialmente quebrada pelas novas tecnologias midiáticas no fim do século XIX e computacionais no século XX.

Marshall MacLuhan segue caminho oposto ao ver nesse desenvolvimento um processo “evolutivo” natural da sociedade primitiva, essencialmente sonora-auditiva para outra, a visual, vinculada à sociedade civilizada e moderna. Pensa que “a destribalização do indivíduo, pelo menos no passado, dependeu de uma intensa vida visual promovida e alimentada pela cultura letrada e de letras somente do tipo alfabético” (MacLuhan, 1972: 63).

Para McLuhan a invenção da tipografia reduziu o uso dos sentidos auditivos-visuais e com os meios de comunicação de massa, como o rádio, o cinema e a televisão, aconteceu o contrário,

A invenção do alfabeto, à semelhança da invenção da roda, foi a primeira tradução ou redução de um complexo e orgânico intercâmbio de espaços num único espaço. O alfabeto fonético reduziu o uso simultâneo de todos os sentidos, que é a expressão oral, a um simples código visual. Hoje, pode-se efetuar essa espécie de translação numa ou noutra direção, através de uma variedade de formas espaciais, as quais chamamos de "mídia", ou "meios de comunicação". Mas cada uma dessas formas de espaço tem propriedades particulares e incide sobre nossos outros sentidos ou espaços de modo também particular (McLuhan, 1972: 68).

Se na Grécia clássica a comunicação oral tornou-se complexa com a dialética socrática, a relação audiovisual dos novos meios de comunicação concentrados em quem possui poder de comunicar produz o embotamento.

Essas tecnologias das mídias como o rádio, a televisão e o cinema, trazem como característica a interdição na comunicação pessoal, de classe e de raças e se transforma em mecanismos de silenciamento, na medida em que são apropriadas por pequenos grupos ou pelo Estado. A tecnologia de comunicação do tipo midiática massiva implicou o paradoxo da não-comunicação pela exclusão de uma parcela considerável da população da possibilidade de comunicar-se utilizando-se dos mesmos meios e, por conseguinte, instalou-se a produção de isolamento comunicativo.

Aprofunda-se as diferenças entre as classes e entre raças e as possibilidades de interferir no conteúdo do que é comunicado, seja pela forma ou pela capacidade de adquirir e de usar, seja pela capacidade em arcar com os custos do uso e manutenção dos novos meios de comunicação ou pela inacessibilidade das técnicas produtivas das tecnologias comunicativas de massa. Esse paradoxo de facilitar a comunicação à distância e impedir a maioria de comunicar-se tornou a comunicação exclusividade de grupos que podem obtê-la e produzi-la e tem como resultante a substituição da comunicação por contato pessoal por uma comunicação impessoal, indireta, dificultando o romper do círculo do silenciamento imposto pela apropriação classista e racial dos meios comunicativos de massa e também de identificar de quem é o discurso comunicativo que se recebe.

No mesmo período surge o telefone. O surgimento do telefone faz com que as formas de comunicação sofram uma pequena inflexão comparativamente aos meios comunicativos de massa. O telefone é uma espécie de comunicação pessoalizada e direta, quase um *face to face* (face a face), mas seu custo inicial é impeditivo e acaba também beneficiando a mesma classe e os grupos que já se apoderam dos outros meios de comunicações escritas, com som e com imagem e som.

A comunicação pessoal e social sofre com a tomada do tempo útil do trabalhador pelo empresariado e perde-se a espontaneidade das pessoas na sociabilidade livre. Sociabilidades que vão sendo substituídas pelos espaços oferecidos (muitas vezes são espaços compulsórios) pelos equipamentos do Estado e pelo mercado capitalista: escolas, exército, creches, local de trabalho, comércio etc., muitos desses espaços e equipamentos são produtos das lutas sociais por reformas, inclusive no mercado de trabalho, contraditoriamente.

Tais espaços tomam os espaços comunicativos livres entre as pessoas e o tempo que elas têm para disporem-se a se comunicar com o outro, além de os regerem, definirem, organizarem. As relações de lazer vão sendo paulatinamente substituídas pelo mercado: bares, boates, shoppings, salões de festas, cabeleireiros, rádios, televisores, cinema etc. E as de sociabilidades pelo Estado: escolas, creches, parques, clubes, universidades, entre outros.

As tecnologias de comunicação desse período eram, sobretudo, passivas para a maioria e ativas para um pequeno grupo. Claro que isso tem a ver com as desigualdades proprietárias decorrentes das disputas ainda antes do capitalismo e, posteriormente, com os dispositivos de segurança e com os mecanismos de controle social, além da ideologia da meritocracia, que

justificavam uns terem mais e outros terem menos, a partir da inexistência da disposição “natural”, da inexistência de capacidade e do esforço pessoal, quer dizer, do uso de seu tempo “inútil” para auto qualificação pessoal para o trabalho e para a ascensão social.

Com a imprensa alguns autores e produtores se beneficiaram ativamente e os leitores passivamente. Claro que tanto autores como leitores fazem parte de um grupo restrito que inicialmente tem acesso à autoria e à leitura impressas e os primeiros ainda passam pelo filtro do interesse de quem possui os meios de comunicar. Da mesma forma, o rádio, o cinema, a televisão tem esse duplo sentido de passividade e exclusão para muitos, atividade e inclusão para poucos.

O impacto na vida diária, ao contrário do discurso que inaugura tais tecnologias, mais isola do que permite formas comunicativas de interação pessoal que são substituídas por relações condicionadas a condutas determinadas implicadas no ir ao cinema, no assistir televisão, no ouvir rádio, no fazer compras nas feiras, no ir para escola. Cada espectador e agente haveria de entrar em uma regra tácita de conduta e adotar um comportamento necessário implicado na audiência desses meios. Não é apenas o que é comunicado que passa por mudanças, também a conduta de quem recebe a comunicação passa por inflexões.

O rádio é o meio que menos impõe condicionamentos e, ainda assim, implica uma forma de audiência determinada que se intromete entre as conversas pessoais, que produz silêncios momentâneos entre os espectadores, além de impor uma agenda de problemas e de interesses muitas vezes bem distante do que cada um vive e que representam em geral a agenda moral, social e política dos donos desses sistemas comunicativos. Mesmo a “reforma agrária do ar”, enquanto “democratização” da produção e veiculação de rádio e televisão, embora minore o problema, não extingue as contradições inerentes a esses meios comunicativos.

Tomar o tempo de lazer e influir na vontade de consumir e no que consumir colocando os interesses do mercado dentro das residências são as estratégias operadas pelos sistemas comunicativos de massa (Adorno,2002). A ideia de que o jornalismo é imparcial faz com que as informações apareçam como verdadeiras, inquestionáveis, como expressão da verdade científica ou da verdade crua dos fatos. Esses meios de comunicação, de direção única, fazem circular a um número incalculável de pessoas os interesses dos proprietários e dos dominadores, informados como interesse geral. As disputas sociais são levadas para dentro da unidade residencial com a interpretação dada pelos comunicadores.

O sistema de propriedade do tempo útil e inútil, de distribuição desigual dos bens necessários e a política habitacional de isolamento tornam a residência uma espécie de muralha

moral, de fortaleza contra os inimigos externos, ou seja, contra aqueles que têm ainda menos (moradores de rua, mendigos, ladrões, lumpesinato em geral). A fortaleza, a unidade básica de proteção, o *bunker* em que vai se transformando as moradias isoladas pelos muros que as separam é compensada pelo sistema de comunicação à distância nas mãos dos proprietários capitalistas.

Concomitantemente, outras formas de isolamento são efetivadas e tidas como “socialização”. O tempo livre aos poucos é diminuído e as relações interpessoais nos bairros vão desaparecendo. As unidades residenciais são isoladas não apenas pela construção dos muros divisórios com os vizinhos e com a rua, mas principalmente pelo tempo de socialização livre que, com a aplicação do sistema capitalista de relações de trabalho, vê-se a corrosão pouco a pouco das relações interpessoais livres.

Nesse sentido os meios de comunicação compensam o isolamento com a homogeneidade da informação e dos conceitos, criando laços informativos que transpassam os muros que separam os vizinhos, os bairros, as regiões, as cidades e os países. A comunicação de massa serve como cimento da unidade política que torna os problemas do Estado e dos capitalistas problemas de cada um, individualizando a informação por um lado e por outro tornando-a geral, inespecífica, sem transmissor direto. A comunicação sem emissor ou com emissor impessoal é o principal mecanismo para produção, distribuição e circulação de verdades.

O sistema burguês requer a implementação do isolamento individual e homogeneização concomitantes. Há, de fato, um conjunto de tecnologias voltado para os interesses capitalistas, desde a invenção da imprensa por Gutenberg. Cada vez mais o tempo entre a remessa de alguma coisa e a chegada dela ao destino é contabilizada como eficácia do sistema de comunicações e dos transportes. Aos poucos o conceito de tempo útil comprime e pressiona a ideia de lentidão, de espera, de demora, de morosidade, como tempo jogado fora, tempo perdido. O tempo de produção da mercadoria implica no tempo em que o capital aplicado na produção da mercadoria se transforma em lucro pela venda direta ao consumidor.

Talvez não se possa analisar os novos meios de comunicação sem considerar a produção da verdade e a hierarquização do conhecimento impulsionada pela expressão escrita e pela leitura.

6.2. O conhecimento como marca de estatutos desiguais

O conhecimento aparece como marca dessa distinção entre trabalhadores e homens cultos. O conhecimento era uma marca de distinção. Os graus de conhecimento implicavam

uma dada hierarquia de saber. Um tipo de conhecimento com grau mais profundo, digamos assim, distinguem os aristocratas dos filósofos e pressupunham o conhecimento da leitura e da escrita.

Isso significa que a forma igual ou desigual na qual o conhecimento se desenvolve depende das condições sociais existentes. Nesse sentido, o conhecimento de forma alguma está fora das condições sociais ou da ordem de estratégias que distinguem os seres humanos por hierarquias e pelo lugar no modo de produção e nas formas de propriedade e responde aos interesses de quem conhece, seja como afirmação do sistema ou como antagonismo a ele, seja para libertar o indivíduo natural ou social de todo jugo em que as condições sociais o algemou, seja para distingui-lo entre as classes sociais existentes ou para afirmá-lo como existente apenas dentro de uma determinada classe social produtiva.

O conhecimento está para a hierarquização da produção e da vida assim como a tecnologia está para o barateamento do custo da produção. A separação entre trabalhador e conhecimento no processo produtivo tem como uma de suas funções transformá-lo em consumidor de mercadorias e a fruição de um conhecimento por graus hierárquicos tem a função de definir a verdade a partir da expressão ideológica da hierarquia fundada na ideia de mérito, que justifica a sociedade hierárquica nos mínimos graus e a torna uma demanda de honraria, status, diferenciação econômica e estatutária de si em relação a outros, quer dizer, tem a função de normalizar e justificar as desigualdades sociais, de classe e pessoais (por esse motivo parece óbvio para boa parte das pessoas ser injusto uma pessoa na função de professor ganhar menos do que uma pessoa na função de fotocopista, indicando a percepção da relação conexa e hierárquica entre mérito, *status* social e salário desconectadas das necessidades concretas e vitais).

Ao adotar o comportamento discriminatório apoiado no sentimento social “anti-ignorância”, os de cima repõe, mantém e fazem circular as desigualdades. E, por estranho que possa parecer, esses tipos de sentimentos de incapacidades reforçam as desigualdades hierárquicas meritórias entre os iguais e os desiguais tão fortemente que são ancorados em uma interpretação interessada das disposições naturais da pessoa, ou, em outras palavras, em suas capacidades e em seus “esforços” pessoais (méritos) e na noção estatutária de divisão de trabalho, o que encobre o interesse político de submissão da pessoa na fórmula de aceleração racional da produção e da verdade.

É aqui desnecessário, por já ser extensa a bibliografia nesse sentido, expor os males do embrutecimento físico e mental que a divisão de trabalho ocasiona nos seres humanos submetidos a sua aplicação, mas vale citar o próprio Adam Smith (1996b) que ao referir-se ao tema no volume II de "A Riqueza das Nações" produz a seguinte constatação:

Com o avanço da divisão do trabalho, a ocupação da maior parte daqueles que vivem do trabalho, isto é, da maioria da população, acaba restringindo-se a algumas operações extremamente simples, muitas vezes a uma ou duas. Ora, a compreensão da maior parte das pessoas é formada pelas suas ocupações normais. O homem que gasta toda sua vida executando algumas operações simples, cujos efeitos também são, talvez, sempre os mesmos ou mais ou menos os mesmos, não tem nenhuma oportunidade para exercitar sua compreensão ou para exercer seu espírito inventivo no sentido de encontrar meios para eliminar dificuldades que nunca ocorrem. Ele perde naturalmente o hábito de fazer isso, tornando-se geralmente tão embotado e ignorante quanto o possa ser uma criatura humana (Smith, 1996b: 244).

O mais importante destas considerações de Smith (1996b) sobre as consequências da divisão de trabalho vem em seguida e diz respeito ao custo pessoal e social da imposição dessa compartimentação da produção,

Assim, a habilidade que ele adquiriu em sua ocupação específica parece ter sido adquirida à custa de suas virtudes intelectuais, sociais e marciais. Ora, em toda sociedade evoluída e civilizada, este é o estado em que inevitavelmente caem os trabalhadores pobres — isto é, a grande massa da população — a menos que o Governo tome algumas providências para impedir que tal aconteça (Smith, 1996b: 244).

Considera ainda quando discute especificamente a divisão de trabalho e a introdução da maquinaria, o quanto de esforço no tempo implica para o trabalhador comum (e gasto de tempo na aprendizagem) apreender a sua posição na divisão de produção e aprender a usar as máquinas correspondentes, apesar das consequências sociais nefastas relatadas acima:

Uma vez inventadas essas máquinas, porém, e uma vez bem entendido seu mecanismo, não se pode honestamente afirmar que para ensinar a um jovem, da maneira mais completa possível, como utilizar os instrumentos e como construir tais máquinas, se requeira mais do que algumas semanas; talvez até se possa dizer que bastam alguns dias de ensinamento (Smith, 1996: 168).

Ora, não é apenas o conhecimento específico adquirido pelo uso constante de um maquinário, o ser humano e a pessoa comum foram totalmente separadas do conhecimento em geral e mais ainda do conhecimento específico ou especializado, a ponto de ter de receber os mínimos conhecimentos necessários para o trabalho. Não é mais somente o trabalho que lhe é estranho, lhe é estranho também o conhecimento do processo produtivo e todo conhecimento. Obviamente se trata no texto de Smith citado de conhecimentos práticos para o trabalho e não do conhecimento capaz de produzir a própria máquina.

Essa especialização do conhecimento fabril, ainda que não seja um conhecimento “especializado” propriamente dito, mas fragmentado, é reproduzida pelo conhecimento especializado que também é realizado nas Universidades e pelos inventores e cientistas, ainda que não ligados às Universidades, porém, reconhecidos enquanto tais pela sociedade e pelo Estado.

O interesse em patentear as descobertas tecnológicas indica desde o início, não apenas uma relação comercial de exclusividade como foi concebida em 1421 na Itália, como também uma relação de exclusividade do conhecimento, como interdições sociais às tecnologias.

As universidades, tal como as fábricas, criaram uma divisão de conhecimento, uma divisão de trabalho e um nicho, uma arena, um lugar que produziria a distinção entre conhecimento comum e conhecimento científico, por mais que se apresente hoje tais conhecimentos como outro modo mais extenso de preparar o trabalhador para a divisão de trabalho no mercado contemporâneo.

Para dar conta dessa contradição, -o fato de o conhecimento ser causa de desigualdades-, os graus de conhecimento ou as hierarquias produziram instâncias do conhecer, do mais singelo para o mais profundo, do mais simples para o mais complexo e entre os conhecimentos complexos, outros graus de complexidades, sempre de forma piramidal, não apenas vertical, vertical com nós hierárquicos, com o objetivo de afirmar o conhecimento como gradual, progressivo e em graus de profundidade associado ao mérito. Quanto mais simples e quanto menos complexo mais vagas para alunos trabalhadores, e inversamente. A função social desse lugar não é apenas

ser um lugar de conhecimento especializado, mas de mobilidade social, de acesso e diferenciação entre as pessoas, de construção da normalização meritória das relações de poder, quer dizer, de desigualdades admitidas, porque protegidas pelo mérito, pela competição e pelos métodos que distinguem as pessoas na produção dos enunciados,

Por volta do século XVI e do século XVII (na Inglaterra sobretudo), apareceu uma vontade de saber que, antecipando-se a seus conteúdos atuais, desenhava planos de objetos possíveis, observáveis, mensuráveis, classificáveis; uma vontade de saber que impunha ao sujeito cognoscente (e de certa forma antes de qualquer experiência) certa posição, certo olhar e certa função (ver, em vez de ler, verificar, em vez de comentar); uma vontade de saber que prescrevia (e de um modo mais geral do que qualquer instrumento determinado) o nível técnico do qual deveriam investir-se os conhecimentos para serem verificáveis e úteis. Tudo se passa como se, a partir da grande divisão platônica, a vontade de verdade tivesse sua própria história, que não é a das verdades que constroem: história dos planos, dos objetos a conhecer, história das funções e posições do sujeito cognoscente, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento. Ora essa vontade de verdade, como outros sistemas de exclusão, apoia-se num suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas para a pedagogia, é claro, como o sistema de livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios outrora, os laboratórios de hoje. Mas ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído (Foucault, 1996: 17).

O reforço do confinamento do conhecimento é um dos principais efeitos da carta de Galileu que separou o que não é ciência da proximidade com a verdade e elegeu um sujeito e um método que excluía, interditava a verdade e o conhecimento dela e as formas de produção do conhecimento e da verdade de todos os comuns e os confinavam em instituições, estendendo, reconstituindo e aprimorando os passos de seus antecessores ingleses Roger Bacon e Francis Bacon (Stengers, 2002).

A aceitação dos filtros sociais que indicavam e estabeleciam a processualidade da produção do conhecimento e da verdade estabeleciam também as etapas do conhecer e os seus graus, que se combinavam com as interdições da pessoa singular, do corpo e da voz da pessoa que fora dessas instituições não poderia obter e nem dizer a verdade ou um conhecimento válido.

Para estar dentro das instituições de produção do saber, no entanto, precisava provar capacidade, mérito e se submeter àquelas processualidades fiscalizadas pelos pares, sem as quais nelas não podia estar. E isso quer dizer passar pela *alethurgia* do poder: rituais de iniciação e egresso, de permanência, de honrarias, de reverências, de fixação do corpo que a compõe, com suas formas de construção e de expressão de enunciados, de enunciação da verdade, além de assumir os hábitos que circulam e identificam seus produtores e reprodutores, seu corpo fixo e seus objetos, suas finalidades.

Para Bourdieu,

à medida que se constitui um campo intelectual e artístico (e ao mesmo tempo, o corpo de agentes correspondente, seja o intelectual em oposição ao letrado, seja o artista em oposição ao artesão), definindo-se em oposição ao campo econômico e ao campo religioso, vale dizer, em relação a todas as instâncias com pretensões a legislar na esfera cultural em nome de um poder ou de uma autoridade que não seja propriamente cultural, as funções que cabem aos diferentes grupos de intelectuais ou de artistas, em função da posição que ocupam no sistema relativamente autônomo das relações de produção intelectual ou artística, tendem cada vez mais a se tornar o princípio unificador e gerador (e portanto, explicativo) dos diferentes sistemas de tomadas de posição culturais e, também, o princípio de sua transformação no curso do tempo (Bourdieu, 2007: 99).

As relações de poder implicam redes complexas e extensas que se conectam com outras redes de relações de poder para cima, para baixo e para os lados, formando malhas de relações de poder que se estendem por todos os campos da vida e que não se confundem, mesmo que não se oponham umas às outras, nem enquanto autonomizadas, nem enquanto dependentes, ao contrário, elas se complementam e se reforçam.

A relação entre o cientista/professor e a pessoa comum não aparece como oposição. As relações entre ambos aparecem como mérito e competição natural entre iguais, como mobilidade social e como necessária complementariedade, a um só tempo. Um depende do outro para repor-se o tempo todo e manter as relações de diferenças, de desigualdades. Até mesmo os que competem precisam da competição para afirmar seu mérito pessoal. Não pode haver diferença se não há o diferente. A diferença em um precisa da diferença no outro para afirmar-se mutuamente. Se o campo intelectual se opusesse ao campo das pessoas "comuns", as instituições aos quais os intelectuais fazem parte e as verdades que enunciam teriam muito mais dificuldades

para se estabelecerem como verdades, porque apareceriam concreta e materialmente como posicionamento de casta, de aristocratas. A verdade só pode circular se ela estiver conectada a relações de poder que apareçam em seus feixes como legítimas, próprias, definidas por si mesmas, e por cada um. Como diz Foucault,

o que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, se não houvesse, em torno de cada indivíduo, todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor - àquele que sabe, àquele que lhe enfiou na cabeça tal ou tal ideia? A estrutura de Estado, no que ela tem de geral, de abstrato, mesmo de violento, não chegaria a manter assim, contínua e cautelosamente, todos os indivíduos, se ela não se enraizasse, não utilizasse, como uma espécie de grande estratégia, as pequenas táticas locais e individuais que encerram cada um entre nós (Foucault, 2006: 232).

As relações desiguais se estabelecem entre pessoas e instituições necessariamente diferentes estatutariamente, diferenças que devem ser aceitas, sobretudo. É certo que há uma aparência de autonomia. Se o Estado e os poderes não aparecerem como autônomos frente as oposições e o sistema, acabaria fraudando a base ideológica de sua própria existência: a autonomia relativa frente as classes, os poderes e mesmo frente ao ser social, expresso na figura do cidadão, torna impessoal a desigualdade, sem responsáveis diretos.

Para discutir oposição e complementariedade é preciso ter em conta que a oposição material descoberta implica extinguir o sistema de antagonismos, portanto, a si mesmo. O antagonismo entre operário e patrão, isto é, o antagonismo de classes é ao mesmo tempo uma complementariedade, pois para ambos existirem precisam afirmar-se reciprocamente. O operário para se dar conta da oposição material existente entre si e o burguês tem de questionar a sua própria existência, ou seja, sua condição e posição econômica e social e, assim, questionar a posição do burguês e a sua igualmente. A rigor, deve questionar a própria condição humana. Deve querer deixar de ser operário, porque não teria sentido a ‘resolução’ do antagonismo descoberto, ele conceber-se em oposição ao sistema capitalista que cria operários e patrões e desejar manter-se operário ou transformar-se em patrão. Ele, enquanto operário e consumidor faz parte de uma rede que faz girar todo sistema capitalista, assim como o intelectual e o artesão, o servo e o senhor etc.

A oposição vista materialmente só se realiza enquanto solução para o antagonismo quando as antíteses se excluem mutuamente, devem deixar de existir tanto o intelectual quanto o "comum" ou, em tese, por se oporem ambos as suas condições e as suas existências nominais compartilhadas devem extinguirem-se mutuamente. Ao manterem-se intelectuais e "comuns" e ao agirem cada um em suas instâncias de ação como tais, não fazem mais do que reproduzir todo sistema que, teoricamente, sobrevive da oposição e do antagonismo mútuo inconciliável. Ou como diz Bourdieu, é uma ilusão querer manter um dos polos oposto e extinguir o outro sem tocar um milímetro nas condições que os edificaram: a "ciência sem cientista" do ideal positivista realiza, nas relações entre os dominantes e os dominados no interior do campo do poder, o equivalente do que é, em outra escala, o sonho de uma "burguesia sem proletariado" (Bourdieu, 2004: 222), ou sem explorado.

A autonomia do campo intelectual e artístico em relação à tutela dos senhores feudais e da igreja (Bourdieu, 2007: 100) se transformou em relações econômicas capitalista, quer dizer, tornou-se autônoma em relação à tutela eclesial e feudal para tornar-se presa e parte do corpo do mercado e do Estado burguês, ao preço da relativização de sua autonomia intelectual, quando mediada por relações institucionais, porque ele próprio se torna mercadoria "simbólica", ele próprio é comprado pelo capital enquanto força de trabalho complexa e mercadoria dependente tanto da legitimação do seu poder e de investimento em pesquisa pelo Estado como do reconhecimento pelo mercado consumidor e distribuidor do valor de seu "produto simbólico", que se transforma rapidamente em mercadoria circulante, com um preço a pagar. Cada pessoa quer-se com preços valorizados no mercado de capital, assim como o preço e o valor de mercado do próprio intelectual frente ao trabalhador comum. E o valor do seu produto depende do lugar social que ocupa, de suas relações com a produção da verdade interessada pelos poderes sociais e políticos dominantes.

Esses novos mecanismos de desigualamento e as instituições criadas para lhes preservar, estender e fazer circular estão não apenas conectados a outros, mas dependem do conjunto em que aparecem para ganhar sentido próprio. Todas as formas de desigualdades e de instituição que as asseguram trazem consigo enunciados próprios e assim como os seus enunciados, que circulam como verdadeiros, não podem ser isolados, ainda que seja numa categoria de autonomia relativa (mesmo para estudos acadêmicos, sob pena de se ver a árvore, mas não se ver a floresta). Tal que os mecanismos e as instituições não podem ser isolados na análise e nas práticas sociais, daí que a análise deve proceder-se inserindo-as dentro do sistema de códigos, de

signos e sistemas simbólicos e reais que lhes deram sentido. Na análise dos enunciados deve-se

... definir as condições nas quais se realizou a função que deu a uma série de signos (não sendo esta forçosamente gramatical nem logicamente estruturada) uma existência, e uma existência específica. Esta a faz aparecer não como um simples traço, mas como relação com um domínio de objetos; não como resultado de uma ação ou de uma operação individual, mas como um jogo de posições possíveis para um sujeito; não como uma totalidade orgânica, autônoma, fechada em si e suscetível de - sozinha - formar sentido, mas como um elemento em um campo de coexistência; não como um acontecimento passageiro ou um objeto inerte, mas como uma materialidade repetível (Foucault, 2008: 123).

A existência social das desigualdades é definida pelo conjunto de acontecimentos que as mantêm (as desigualdades materiais e as desigualdades estatutárias nem sempre coincidem, se bem que elas se reproduzam mutuamente ao se reforçarem, como por exemplo, um operário eleito deputado por seus iguais, logo se verá desigualado materialmente com eles, e em outro conjunto estatutário), cujas táticas específicas de reposição e reedição dos seus enunciados estão em constante mudança nas estruturas de micros e macros poderes, a partir das condições socioeconômicas gerais e das relações de força realmente existentes. Isso significa que a análise que temos de suas especificidades podem não ser validadas em outra situação, se bem que permaneçam válidas para as situações históricas e as que permaneçam inalteradas.

A disseminação da linguagem escrita entra no quadro geral da Idade Média como um instrumento apropriado para diferenciações e universalidades, e a partir da tipografia de Gutenberg de forma intensa, sofre, ela mesma, clivagens. Ela não pode ser o que era na antiguidade, enquanto discurso falado, agora

...a linguagem surge numa multiplicidade enigmática que precisaria ser dominada. Aparecem então, como tantos projetos (quimeras, quem pode sabê-lo no momento?), os temas de uma formalização universal de todo discurso, ou os de uma exegese integral do mundo que seria ao mesmo tempo sua perfeita desmistificação, ou os de uma teoria geral dos signos; ou ainda o tema (que foi, sem dúvida, historicamente primeiro) de uma transformação sem resíduo, de uma reabsorção integral de todos os discursos numa

única palavra, de todos os livros numa página, de todo o mundo num livro (Foucault, 1999: 420).

O domínio da linguagem escrita e seu uso nas relações de poderes trouxeram novas condições técnicas para a separação mais inflexível entre o conhecimento comum das pessoas e o conhecimento especializado e possibilita o surgimento de uma burocracia diferente das eclesiásticas e romanas, uma burocracia com seus instrumentos de diferentes do poder estamental para uma outra racionalidade de poder,

Contra os estamentos, o príncipe apoiava-se em camadas politicamente utilizáveis sem caráter estamental. A estas pertenciam, na Índia e na Indochina, na China e no Japão, budistas e na Mongólia lamaísta, bem como nas regiões cristãs da Idade Média, em primeiro lugar os clérigos, porque sabiam escrever. Por toda a parte a importação de brâmanes, sacerdotes budistas e lamas e o emprego de bispos e padres como conselheiros políticos vinculavam-se à busca de funcionários administrativos que soubessem escrever e que pudessem ser utilizados na luta do imperador, do príncipe ou do *khan* contra a aristocracia. O clérigo, principalmente o celibatário, estava fora da agitação dos interesses políticos e econômicos normais e não caía na tentação de aspirar o poder político próprio em benefício de seus dependentes, como fazia o feudatário. Estava “separado” dos meios de empresa da administração principesca, em virtude de suas próprias qualidades estamentais (Weber, 1999: 532).

Quer dizer, sem a escrita alfabética dificilmente poderia a Monarquia Absoluta acelerar sua burocratização. Já me referi à contabilização crescente do sistema de controle dos recursos, que implica não apenas ativos e passivos monetários, mas toda gama de registro de posse, propriedade e de funcionários, de mobiliário e coisas, e por fim, da população, como expressão de uma racionalização crescente no período.

A burocratização tem relação com um novo tipo de controle e racionalidade do poder expresso como o cálculo contábil, como domínio técnico da máquina executiva, administrativa, a serviço do poder político. Esse tipo de cálculo, de peso e contrapeso, de regras incidentes sobre a conduta e de vigilância para o seu cumprimento, objetivando um fim, não apenas incide sobre a contabilização e organização dos impostos, como otimiza o controle dos devedores,

esquadrinha os lugares com maior e menor arrecadação, definindo assim não apenas um esquema de controle, também sua forma imperial, através de um grupo de funcionários, de controladores, seja alfandegários, seja interno às cidades, e, portanto, o estabelecimento da saúde econômica do Estado nascente, a espelho das relações comerciais e das novas divisões sociais de trabalho, vinculadas ao sistema social de lucros, renda e acumulação trazida pela revolução comercial, cujo balanço entre entradas e saídas, investimento, produção e lucro são fundamentais para as novas organizações econômicas privadas.

A prática contábil, depois estatística, é estendida à relação com a população e é utilizada como dispositivo de segurança (refiro-me ao malthusianismo), ou como técnicas de segurança e disciplinar aplicadas, de forma variável em cada localidade, segundo suas características, a definir regras, condutas, exclusões, quarentenas, alimentação e até moradia. Foucault refere alguns exemplos de uma prática tipo contábil (depois epidemiológica) e de vigilância aplicada à população, como uma prática de regulação,

A partir do momento em que o gênero humano aparece como espécie, no campo de determinação de todas as espécies vivas, pode-se então dizer que o homem aparecerá em sua inserção biológica primeira. A população é portanto, de um lado, a espécie humana e, de outro, o que se chama de pública. Aqui também a palavra não é nova, mas seu uso sim. O público, noção capital do século XVIII, é a população considerada do ponto de vista de suas opiniões, das suas maneiras de fazer, dos seus comportamentos e dos seus hábitos, dos seus temores, dos seus preconceitos, das suas exigências, é aquilo sobre o que se age por meio da educação, das campanhas, dos convencimentos. A população é, portanto, tudo o que vai se estender do arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecida pelo público. Da espécie ao público: temos aí todo um campo de novas realidades, novas realidades de que são, para os mecanismos de poder, os elementos pertinentes, o espaço pertinente no interior do qual e a propósito do qual deve agir (Foucault, 2008: 98).

Esses conhecimentos e seus usos podem-se encontrar na divisão de trabalho das primeiras fábricas e na divisão social de trabalho nelas contidas, como também na distribuição das mercadorias, no comércio, no planejamento e controle da produção, na ideia de demanda, de procura, que tem por fator de consideração, o consumo da população, transformado em necessidade pessoal de consumo,

No fundo, na medida em que se tratou, para as pessoas que se ocupavam das finanças - já que era ainda disso que se tratava no século XVII- de quantificar as riquezas, de medir se era melhor desvalorizar ou, ao contrário, valorizar uma moeda, na medida em que se tratava de estabelecer ou de manter os fluxos do comércio exterior, creio que a “análise econômica” permanecia exatamente no plano do que poderíamos chamar de análise das riquezas. Em compensação, a partir do momento em que não se pode fazer entrar, no campo não apenas da teoria mas também das práticas econômicas, esse novo sujeito, novo sujeito-objeto que é a população, e isso sob seus diferentes aspectos, aspectos demográficos, mas também como papel de produtores e consumidores, dos proprietários e dos que não são proprietários, dos que criam lucro e dos que recolhem o lucro, creio que a partir do momento em que se pode fazer entrar no interior da análise das riquezas o sujeito-objeto que é a população, com todos os efeitos de subversão que isso pode ter no campo da reflexão e da prática econômica, então parou-se de fazer a análise das riquezas e abriu-se o domínio de saber, que é a economia política (Foucault, 2008: 100).

É nesse sentido, de controle produtivo e social e aprofundamento da análise econômica e populacional como biopoder, que surge uma demanda para a hierarquização do conhecimento transformado em filtros sociais, em contrafação e contrapartidas vinculadas ao mérito, à competição e à mobilidade social.

6.3. As tecnologias de comunicação e os sistemas de contradições entre indivíduos, sociedade e Estado

Do ponto de vista do indivíduo e das classes subalternas, a imprensa aprofunda mais o fosso que separa os letrados dos iletrados, as classes dominantes da dos dominados. A invenção das fábricas e o uso das máquinas acabam por exigir, lenta, mas progressivamente, que os operários e os pobres das cidades, principalmente, possuíssem o mínimo de instrução para a leitura dos manuais, dos contratos, saber escrever seus nomes, para garantir a juridicidade contratual, antes firmada pelo compromisso oral entre as partes. Reivindicações políticas acabam por incluir a educação pública como demanda, que, em geral, era também uma demanda da burguesia, que precisava de trabalhadores melhor preparados, por exigência da divisão de trabalho, da especialização e do uso de maquinários nas fábricas. Hobsbawm refere que

Entre 1820 e 1850, por exemplo, o movimento britânico criou uma densa rede de instituições para a educação social e política da classe trabalhadora, os “institutos dos mecânicos”, os “Salões de Ciências” owenistas e outros. Já em 1850, havia (sem contarmos com os puramente políticos) 700 destes tipos de instituições na Grã-Bretanha — 151 deles só no condado de Yorkshire (Hobsbawm, 1977: 156).

A comunicação escrita, embora inacessível para a maioria dos trabalhadores e da população até antes da Segunda Guerra Mundial (e apenas um pouco mais imediatamente depois dela) tem papel importante na Revolução Francesa. Os escritos de Marat e Hébert, os jornais dos jacobinos, a Enciclopédia, dirigida por Diderot, os contos de Marques de Sade eram lidos em praça pública ou interpretados por oradores nas reuniões, comitês, assembleias, comunas. A informação corria, então, através dos indivíduos que a escutavam e partilhavam seu conteúdo, ou organizações como a maçonaria e as associações informais, além de serem reproduzidas em peças de teatro, óperas, poemas, entre outras manifestações artísticas,

A Revolução Francesa não foi feita ou liderada por um partido ou movimento organizado, no sentido moderno, nem por homens que estivessem tentando levar a cabo um programa estruturado. Nem mesmo chegou a ter “líderes” do tipo que as revoluções do século XX nos têm apresentado, até o surgimento da figura pós-revolucionária de Napoleão. Não obstante, um surpreendente consenso de ideias gerais entre um grupo social bastante coerente deu ao movimento revolucionário uma unidade efetiva. O grupo era a “burguesia”; suas ideias eram as do liberalismo clássico, conforme formuladas pelos “filósofos” e “economistas” e difundidas pela maçonaria e associações informais (Hobsbawm, 1977: 48).

Mesmo depois da invenção do rádio, a imprensa escrita continuaria a ser o meio mais rápido e acessível aos trabalhadores, mas mantém essa dualidade de ser um componente apassivador em uma relação de luta. Por um lado, a imprensa faz aumentar a audiência de setores intelectuais entre os operários no dia a dia e, principalmente, nas revoluções, Jean Marat e Jacques Hébert, líderes dos Sans-Cullottes em 1789, Louise Michel na Comuna de 1871 e Proudhon, na Revolução Operária francesa de 1848 eram lidos avidamente nas assembleias ou reproduzidos sinteticamente nelas, são exemplos clássicos porque tornam-se vozes importantes

da luta e das mobilizações operárias naqueles processos rebeldes. Por outro, torna a maioria dos trabalhadores passivos, quer dizer, leitores no processo de criação do texto.

O preço alto da impressão de panfletos e jornais exigia a associação entre os operários para cobrir os custos de edição e produção, seja por cooperativas, ligas, grupos secretos ou sindicatos. São vários os exemplos de associações desses tipos, como a “Liga dos justos”, a dos anarquistas mutualistas, as dos *sans-culottes*, entre outros. Era muito custoso para um indivíduo singular que não tivesse muitos recursos expressar sua posição por um meio impresso, sejam livros, jornais, panfletos ou revistas.

A complexidade do maquinário e seu custo contribuiu para que as organizações proletárias reproduzissem entre si mecanismos hierárquicos combinados com fórmulas representativas. De um lado, reproduziu o aprendizado das fábricas, por outro, o combinou com a representação estatal, ao menos depois da derrota dos anarquistas entre as classes trabalhadoras, embora tal derrota não seja e nunca tenha sido, ao menos até agora, definitiva, mesmo depois da vitória bolchevista em 1917 na Rússia.

A defesa da hierarquia se confundiu com a defesa da autoridade abstrata e das funções pelas quais alguns têm mais conhecimentos do que outros, o que dissimula o problema central: a necessidade do poder. A repercussão do escrito de Engels "Sobre a autoridade" (1873) entre os trabalhadores foi a imposição de uma hierarquia representativa em suas formas de organização, compreendidas como necessárias (a autoridade e a hierarquia), pelos sindicalistas e organizações de trabalhadores em geral.

A defesa de Engels (1873) da autoridade se espelha na organização social proprietária e parte da organização burguesa da produção, da fábrica e do Estado, que é a combinação da hierarquia fabril com a autoridade política (poder de um sobre o outro), no caso, a representativa, e confunde igualmente a autoridade circunstancial, momentânea, relativa à especialização por tarefas com o poder político, com a autoridade representativa que substitui o representado e se lhe torna superior, subordina-o. O máximo de poder do representado sobre o representante é, de tempos em tempos, (re) eleger o representante pela mesma via, sistema e critérios, sem nunca poder tomar o seu lugar. Escreve Engels:

Examinando as condições econômicas, industriais e agrícolas que estão na base da atual sociedade burguesa, verificamos que tendem a substituir cada vez mais a ação isolada pela ação combinada dos indivíduos. A indústria moderna substituiu as pequenas oficinas de produtores isolados pelas grandes fábricas e oficinas onde centenas de operários

vigiam máquinas complexas movidas pelo vapor; os carros e as camionetas nas grandes estradas são suplantados pelos comboios nas vias férreas, tal como as pequenas escunas e faluas à vela o foram pelos barcos a vapor. A própria agricultura caiu pouco a pouco no domínio da máquina e do vapor, os quais substituem lenta, mas inexoravelmente, os pequenos proprietários pelos grandes capitalistas que cultivam com a ajuda de operários assalariados grandes superfícies de terrenos. Em todo o lado a ação independente dos indivíduos é substituída pela ação combinada, a complicação dos processos interdependentes. Mas, quem diz ação combinada, diz organização; ora, é possível a organização sem a autoridade? (Engels, 1873: s/p., online).

Assim, cria-se o editor do jornal, o conselho editorial sob o comando do secretário, do tesoureiro, do presidente do sindicato, com funções diferentes, nas estruturas e mecanismos de poder. Todos, porém, substituem os operários em sua própria organização: representam os trabalhadores na gestão do sindicato.

O que Engels chama, pelos exemplos que traz à baila, de ação combinada é nada mais nada menos que a divisão de tarefas baseadas na hierarquia. Essa a relação com a análise da autoridade como necessidade. A autonomia dos trabalhadores é transformada na autonomia de seus representantes no poder sindical.

De forma semelhante, a voz expressa nos jornais sindicais é a voz de quem tem o poder da sua edição, de produção e de publicação. A voz que pode expressar-se é efetivamente a que aceita e reproduz os filtros sociais que transformam todas as vozes em uma única voz expressa. Semelhantemente dá-se entre os patrões. Dessa forma vai-se normalizando as relações de subordinação que implicam as diferenças estatutárias a implicar alcance do poder de fazer e não fazer. Com o mesmo teor e conteúdo se organizam os filtros sociais que tornam comuns e naturais as relações desiguais entre iguais, possibilitando a interdição da ação do indivíduo e mesmo dos grupos que se insubordinem às fórmulas normalizadas.

Para assegurar-se que entre os artigos aceitos para uma publicação a escolha seja “justa”, o mérito entra em cena, seja o mérito circunscrito à escrita e ao conteúdo dela, seja o mérito relacionado aos estatutos de quem escreve, cujo poder formal e socialmente organizado (posição na hierarquia sindical ou de mérito intelectual) é reconhecido. O sindicato mantido por todos é, porém, efetivamente, do grupo que o dirige.

Essa centralização hierárquica da produção gráfica recebeu sua oposição tecnológica com a popularização da máquina de escrever e do mimeógrafo, este último inventado por Thomas Edison em 1876. Não há muitas referências escritas sobre a máquina de escrever e o papel do mimeógrafo na ruptura com estruturas sociais mais poderosas, com mais dinheiro e hierarquias fortes.

O certo é que um conjunto de novidades para impressão são inventadas da metade de século XIX em diante. Porém, fundamentais no desenvolvimento das novas tecnologias são a máquina de escrever e o Mimeógrafo.

A invenção da Máquina de Escrever na Ilha da Madeira pelo padre luso-brasileiro Francisco João de Azevedo foi apresentada em uma exposição em Pernambuco, por volta de 1861, porém, patenteada apenas em 1880⁹⁹,

Representa e tem configuração de uma espécie de piano pequenino, com um teclado contendo quatorze teclas, oito à direita e oito à esquerda (sic). Logo que se comprime uma dessas teclas que representam pequenas alavancas, ergue-se na extremidade dela uma delgada haste que tem na ponta uma letra esculpida em metal e em alto-relevo, a qual vai encaixar-se em outra igual esculpida em baixo-relevo, em uma chapa metálica fixa em cima destas hastes". A exposição pernambucana em que esta máquina figurou era preparatória a um certame no Rio de Janeiro, que se inaugurou em 2 de dezembro de 1861, onde ela recebeu uma das nove medalhas de ouro distribuídas entre um total de 1.136 expositores, sinal evidente de seu mérito. Projetava-se enviar a nova invenção à exposição de Londres em 1862, primeira feira internacional em que o Brasil figuraria. Na época do embarque, porém, deixaram-na ficar, esquecida. As crônicas de Pernambuco relatam que em 1866 chegaram a Recife diversas famílias norte-americanas, expatriadas após a derrota dos escravagistas dos estados do Sul, que procuravam estabelecer em Pernambuco um núcleo colonial. Naquele mesmo ano de 1866 (A) na revista americana "Scientific American" apareceu um artigo intitulado "Who Will invent a writing machine?", provando que naquele ano não existia ainda a máquina de escrever na América do Norte, pois tal fato não poderia ser desconhecido de uma revista especializada,

99 Há enorme disputa pela paternidade da invenção da Máquina de Escrever, no entanto, do ponto de vista do que se manteve, ou da invenção foi aprimorada posteriormente e serviu de base para as outras, o modelo do brasileiro-português não é apenas antecessor aos dos americanos, bem como o modelo de teclado se mantém até os dias de hoje. São poucas as informações disponíveis, mas alguma pode ser acessada no site da Fapesp (<https://revistapesquisa.fapesp.br/140-anos-de-uma-injustica/>), da CNT- Confederação Nacional do Trabalhadores (<http://www.calendario.cnt.br/MAQUINAESCREVER.htm>), no site da OficinaNet (<https://www.oficinadnet.com.br/post/11116-maquina-de-escrever>) e no livro Francisco João De Azevedo e a Invenção da Máquina de Escrever, de Rodrigo Moura Visoni, lançado em 2018.

como aquela, em que no citado artigo justamente procurava animar seus compatriotas a procederem às tentativas necessárias a sua construção (Kalendas, 2021: s/p).

A mecanografia que é uma espécie de impressora para escrita individual, daria início a uma série de invenções que, ainda que tardiamente, diminuiria ou permitiria com o tempo uma rota de fuga do poder dos proprietários, empresários e associações de todo tipo, permitindo à pessoa singular imprimir seus pensamentos já ao escrevê-los. Sua popularização, entretanto, só aconteceu depois da Segunda Guerra Mundial, apesar de a fabricação das máquinas de escrever pela empresa E. Remington & Sons, fabricantes de armas e máquinas de costura, de Ilion, Nova York, tenha iniciado em 1873.

A Máquina de escrever fabricada continha os melhoramentos e aprimoramentos realizados por Thomas Edison. A mecanografia foi utilizada largamente nos serviços públicos e nas indústrias. Mais tarde foi vendida diretamente ao consumidor, permitindo a cada um escrever e imprimir em uma única via (depois com o uso do papel-carbono¹⁰⁰ entre as folhas de papel de celulose, mais de uma) sua produção pessoal de literatura, comunicados, libelos entre outros. Embora ajudasse na impressão preliminar das teorias e pensamentos, panfletos e comunicados sindicais, não resolvia o problema de impressão em massa.

O mimeógrafo, entretanto, serve, desde a recuperação de seu uso nos anos 50 do séc. XX, em diante, à manifestação pública das alteridades de grupos e para a individualização na luta política.

É possível que depois da popularização do mimeógrafo recuperado e utilizado pelo movimento contracultural conhecido como Movimento *Beat* estadunidense, que o utilizava para combater o poder das editoras em definir o que era ou não impresso, fosse possível imprimir em razoáveis quantidades sem submeter a produção literária ao crivo dos editores e das editoras, empresas especializadas em produzir, editar e distribuir os livros no mercado, além de fugir à censura estatal.

Usar o mimeógrafo para editar livros e imagens era contrapor-se ao poder do capital, das hierarquias, do poder dos grupos organizados que sufocavam as vozes individuais. Ao Movimento *Beat* estadunidense seguiu-se o “movimento mimeógrafo” brasileiro. Ativistas e militantes contra a ditadura, nos anos 70, usavam do ativismo artístico, da arte e da literatura

100 En el año 1806, el inglés R. Wedgwood ideó el papel carbón. Este consistía en un fino folio humedecido con tinta que al secarse permitía la doble escritura. Gracias a esta invención, se pudo fotocopiar el mismo texto varias veces, siendo este el primer paso en reproducir documentos importantes (Fonte: <https://fotocopiadora.online/historia/>)

rebeldes e revolucionárias para combater o regime militar e o poder das editoras e dos meios de comunicação no Brasil, alcunhados de “tubarões” da comunicação. (Craveiro, 2018; Nascimento, 2014; Santos, 2012).

De igual forma, o movimento contra a ditadura militar no Brasil, desde os anos 60, organizava-se sem sindicatos ou partidos de esquerda legais, já que os primeiros sofreram intervenção dos militares que lá colocaram operários ligados à ditadura e os segundos foram colocados na clandestinidade e seus militantes aprisionados, exilados, mortos ou perseguidos. A resistência nos bairros operários se dava através de colaboração voluntária (aqui chamada de "vaquinha") para comprar mimeógrafo à álcool para produzir panfletos pessoais e coletivos fora das estruturas ocupadas pela ditadura. O Jornal Agência Mural, recuperou algumas dessas histórias:

A aposentada Neide de Fátima Martins Abati, 80, teve o irmão preso aos 18 anos. Ela morou na década de 1970 no bairro Ferreira, zona oeste de São Paulo, antes de ir para o Campo Limpo, onde reside há 40 anos, na zona sul. O irmão dela era estudante e trabalhava como metalúrgico. Ficou mais de uma semana na cadeia, por ter ajudado um colega a levar um mimeógrafo, que preparava panfletos contra a exploração de riquezas naturais do Brasil. “Ele foi barbaramente torturado, levaram para a rua Teodoro Sampaio e ninguém socorreu depois dele apanhar”, conta. Ela afirma que ele ainda tem sequelas do período. Após a prisão, a família precisou escondê-lo na casa de parentes. Neide fazia parte de um grupo de jovens ativistas da comunidade (Flora, 2018, s/p).

Grupos anarcopunks utilizam mimeógrafos e depois fotocopiadoras para produzir zines contra informativos, de análise e produção individual de contracultura e luta contra as tiranias, os capitalismo, os Estados e a obrigatoriedade do serviço militar. Os zines se tornaram marca de resistência pessoal e anarcopunk no mundo inteiro. Os zines são uma resistência individual ao poder social e cultural de sindicatos e editoras, de empresas de comunicação e do Estado (Carlos e Gelain, 2018) e uma espécie de precursor não-digital dos Blogs. A partir do Zine, iniciou-se o uso das letras colantes da empresa “Letraset”, que eram muito mais baratas (acessíveis a quem não tinha dinheiro) e possibilitavam uma qualidade visualmente melhor da impressão. As letras setes eram organizadas em papel e “queimados” para colar nos cilindros de impressão dos mimeógrafos elétricos, esses mais caros, que ficavam à disposição da população rebelde nas igrejas, cujos padres eram vinculados à teologia de libertação.

A invenção das impressoras *Offset*, em 1901, não mudou as estruturas e desigualdades de acesso até então discutidas, mas baratearam o custo da impressão em grandes quantidades, tornando um pouco mais acessível a impressão gráfica à população e possibilitando a tiragem em grande quantidade de revistas, panfletos, jornais etc. Somente com a impressora digital, espelhada no invento da máquina fotocopiadora, inicia-se um movimento em direção à quebra das relações de patente e dos direitos de autoria, com fotocópias clandestinas de impressos cujo domínio pertenciam às editoras.

Os fotocopiadores foram modelos para a impressora digital ligada ao computador. A impressora *offset* usa uma prancha de impressão levada por uma espécie de carro que se desloca até à prensa, mas só pode imprimir o mesmo original repetidamente. Para imprimir outros originais é preciso colocar outro original na prensa e realizar o mesmo procedimento. O mesmo se repete para imprimir várias cores. Esse método encarece a impressão de poucas quantidades, inviabilizando o uso pela pessoa singular. No entanto, a impressão digital atual, evolução do mimeógrafo e dos fotocopiadores, produz uma espécie de prancha cilíndrica digital que pode, a partir da impressão eletroestática como as dos fotocopiadores, imprimir fotografias diferentes em cada papel impresso, quer dizer, imprimir uma imagem diferente por página (ou a mesma várias vezes) sem necessidade de retirar a prancha, como na impressora *Offset*.

Não temos a intenção de discutir a mecânica dos inventos, apenas o fazemos superficialmente para ficar mais claro os motivos que permitiram a popularização do uso individual e coletivo e o barateamento do custo da impressão digital. Por outro lado, demonstrar um movimento contraditório das invenções, cujo caminho em direção às empresas é ao mesmo tempo um caminho que vai facilitando a ressuscitação do indivíduo singular, da pessoa realmente existente relegada à condição de pessoa social, indeterminada e impessoalizada (o cidadão) no mundo do Estado moderno, da hierarquia de poderes realizada pelo método fabril com parcelamento das tarefas, quer dizer, pelo modo de produção e apropriação burgueses, protegidos pelo Estado liberal.

6.4. A imposição do consenso

As rádios e televisões se diversificaram. Subordinaram o cinema, a arte, a indústria cultural e, principalmente, a informação. Do fim do século XIX até à década de 1990 do século XX, reinaram soberanas. A televisão saiu da sala e invadiu os quartos, a cozinha, os bares, os restaurantes. Os rádios, por outro lado, com os transistores a ficarem menores, puderam ser

levados como adereço de mão para os estádios de futebol, reinaram soberanos nos carros e, embora não de forma exclusiva, nos ônibus urbanos e de viagens.

A vida potente e diversificada dos rádios começou a ruir com os gravadores manuais, os toca-discos, os Walkman, discmans, cd-players, já no fim da década de 1970. Mas manteve, em certa medida, seu lugar nos carros, na residência, principalmente entre a população mais pobre que teria acesso mais difícil às novidades tecnológicas. Sua influência foi diminuindo, sem perder toda influência já conquistada, principalmente entre as classes populares, tendo, apesar disso, de redefinir-se em novas formas de existência, como a rádio digital ou web rádio. “Podemos afirmar que existem hoje três modelos de rádio (...): 1. Emissoras hertzianas; 2. Emissoras hertzianas com presença na internet e 3. Emissoras com presença exclusiva na internet, as web-rádios. (Prata, 2008: 3).

Tanto o rádio quanto a televisão para que deixassem de ser apenas unidirecionais, haviam de utilizar-se do telefone como meio de participação nas grades de programas. Essa relação não era propriamente uma relação bidirecional. O ouvinte ou telespectador devia corresponder ao solicitado, e nada mais. “Qualquer traço de espontaneidade do público no âmbito da rádio oficial é guiado e absorvido, em uma seleção de tipo especial, por caçadores de talento, competições diante do microfone, manifestações domesticadas de todo o gênero”. (Adorno, 2002: 6).

Revistas especializadas em focos sobre os artistas e ricos emergentes ganham a companhia de programas com o mesmo fim. O tom dos noticiários, com sonoplastia apropriada, enfoca os interesses dos proprietários das rádios e televisões e produzem a agenda de discussão da produção de programas, impedindo que outras agendas não filtradas pelos editores consigam furar a bolha da informação privilegiada e formatada como verdade imparcial, como circulação de verdades científicas, jornalísticas, morais, comportamentais, sociais e políticas, à semelhança do mercado editorial com as revistas, livros jornais impressos, inclusas as editorias acadêmicas.

A produção e banalização das tragédias associadas à impoluta polícia indica que o problema são as pessoas, a educação familiar que, quando falham, obriga o Estado a matar o meliante, cuja morte informada é intermediada por música para o ouvinte, piadas e programas humorísticos e com tal rapidez que é normalizada, rapidamente esquecida e sobreposta pela notícia seguinte.

A notícia vem sempre acompanhada da dispersão do medo pelo lazer, pela estética comercial. Chomsky refere outra característica, a força dos meios de comunicação associado aos

empresários e ao governo para transformar “cidadãos” pacatos em raivosos patriotas, prontos para trucidar qualquer "alemão" que visse pela frente, e, em seguida, utilizar-se dos mesmos meios para perseguir o perigo vermelho:

Precisamente en aquella época y después de la guerra se utilizaron las mismas técnicas para avivar lo que se conocía como Miedo rojo. Ello permitió la destrucción de sindicatos y la eliminación de problemas tan peligrosos como la libertad de prensa o de pensamiento político. El poder financiero y empresarial y los medios de comunicación fomentaron y prestaron un gran apoyo a esta operación, de la que, a su vez, obtuvieron todo tipo de provechos (Chomsky, 2005: 9-10).

Em 1989, distante o bastante do Caso Presidente Wilson contado por Chomsky (2005), as eleições presidenciais brasileiras sofriam uma intervenção midiática, realizada pela Rede Globo de Televisão, só precedida pelo perigo vermelho que buscava apoio popular ao golpe militar de 1961,

Em dezembro de 1989, na semana anterior à votação para o segundo turno das eleições presidenciais, os dois candidatos, Fernando Collor de Mello e Luiz Inácio Lula da Silva, encontravam-se tecnicamente empatados na preferência do eleitorado (46% e 45%). A candidatura de Lula vinha subindo progressivamente, tendendo a um efeito bandwagon conforme a publicação das prévias eleitorais.' Então, alguns dias antes das eleições, a equipe de produção da propaganda política de Collor de Mello exibiu as imagens de uma antiga namorada de Lula, afirmando ter sido persuadida ao aborto, dezessete anos antes, pelo namorado. No dia seguinte ao programa, e por ocasião do último debate entre os candidatos, a TV exibia a imagem abatida de Lula. Nos dias que se seguiram, a TV Globo selecionou partes deste debate, favorecendo Collor. A tendência eleitoral definiu-se e Lula perdeu a eleição (Collor 42,75% e Lula 37,86%) (Avelar, 1992: 43).

Não basta, no entanto, ter em mãos os meios de comunicação. Antes é preciso que parte da população ou toda ela, caso se logre tal coisa, acredite que se trata de um meio de informação ilibado, imparcial, impessoal e despolitizado e, para lograr essa confiança, escrutinar a opinião pública com pesquisas minuciosas, por estrato social, classe, pobreza e riqueza, meios etc., em um amplo espectro de interesses, desde qual o tipo de rosto é confiável, qual a entonação da

voz e postura física do apresentador, que tipo de estruturas cenográficas e de sonografia mais impactam ouvintes e telespectadores.

De igual forma com que há uma elite de editores a decidir o que o mercado impresso precisa que as pessoas leiam, há uma elite de produtores, de empresas de propaganda, de gerenciamento de marketing e pesquisa que atuam nas mídias de massa com objetivo de intervir na vontade do ouvinte e do telespectador, especializados em transformar um vago desejo em anseio consumidor, e em como trabalhar uma informação de tal modo que beneficie os detentores do poder político e econômico. “Mesmo as gags, os efeitos e os compassos são calculados, assim como o quadro onde são montados” (Adorno, 2002: p. 9). Nada é feito sem reflexão e planeamento, ainda que muitas vezes açodadamente, por tratar-se de programação diária, mas sempre dentro de um planeamento estratégico geral minucioso,

Distinções enfáticas, como entre filmes de classe A e B, ou entre histórias em revistas de diferentes preços, não são tão fundadas na realidade, quanto, antes, servem para classificar e organizar os consumidores a fim de padronizá-los. Para todos, alguma coisa é prevista, a fim de que nenhum possa escapar; as diferenças vêm cunhadas e difundidas artificialmente. O fato de oferecer ao público uma hierarquia de qualidades em série serve somente à quantificação mais completa, cada um deve se comportar, por assim dizer, espontaneamente, segundo o seu nível, determinado a priori por índices estatísticos, e dirigir-se à categoria de produtos de massa que foi preparada para o seu tipo. Reduzido a material estatístico, os consumidores são divididos, no mapa geográfico dos escritórios técnicos (que praticamente não se diferenciam mais dos de propaganda), em grupos de renda, em campos vermelhos, verdes e azuis (Adorno, 2002: 7).

Pode-se ter a noção de que, apesar dessa enorme manipulação dos interesses, os meios de comunicação não logram convencer ou fabricar o consenso de forma a impedir o surgimento de movimentos de contestação, que surgem como expressão popular fora da ordem. Por exemplo, refere Chomsky que os movimentos civis da década de 60 e o antimilitarismo nos EUA transformaram, para ele efetivamente, o modo de agir dos setores e regiões mais atrasadas e conservadoras dos EUA,

Yo mismo soy consciente de que el tipo de conferencias que doy en la actualidad en las regiones más reaccionarias del país —la Georgia central, el Kentucky rural— no las

podría haber pronunciado, en el momento culminante del movimiento pacifista, ante una audiencia formada por los elementos más activos de dicho movimiento. Ahora, en cambio, en ninguna parte hay ningún problema. La gente puede estar o no de acuerdo, pero al menos comprende de qué estás hablando y hay una especie de terreno común en el que es posible cuando menos entenderse (Chomsky, 2005: 61).

Chomsky talvez não tenha focado sua análise nas formas de conter o seu próprio movimento e radicalidade e, como contrapartida, aceitar-lhe, não lhe ofender ou matar, porque já não surte o efeito desejado. Tolerá-lo é uma ação que visa adequá-lo ao filtro social que estabelece as regras morais, de condutas naturalizadas e legais para que se oponha tão somente dentro da arena aceita, e, por consequência, faz com que ele próprio respeite as regras liberais e as defenda (pense-se na frase atribuída a Voltaire por S. G. Tallentyre, no livro *The friends of Voltaire*: “Desaprovo o que você diz, mas defenderei até a morte seu direito de dizê-lo” (Tallentyre, 1906: parágrafo 199). Para poder conter a rebeldia deve-se também acomodar os setores atrasados às concessões necessárias, como contrapartida a salvaguardar dos rebeldes o sistema democrático.

Tem-se a noção, então, de que a cidadania pode reparar, via suas formalidades sociais, políticas e legais, a exploração e as desigualdades, colocando-as dentro de um processo de busca por equidade legal, de tolerância com o que é expresso em palavras (liberdade de expressão), mas que age com a força imperial assim que o que é expresso em palavras (ação de falar, escrever etc.) tornar-se ação prática, ato de executar, de fazer. Afinal, destruir a tolerância através da intolerância das ações concretas contra a exploração e as desigualdades é romper com o círculo da igualdade formal para entrar no campo da luta de classes, como analisamos nos capítulos anteriores.

Os meios de comunicação atuam em aliança com os poderes constituídos e econômicos no sentido de manter dentro das regras “democráticas”, dos filtros sociais, os movimentos de contestação, a ponto de torná-los pilares populares da democracia, fazendo com que atuem para mudar leis (levando a ação das ruas não institucionais para dentro do poder legislativo, a fim de cumprir suas demandas), para o agir jurídico, (levando-o para a teoria da ação no poder judiciário) e no agir político (constituindo-se enquanto partido ou apoiando algum partido dentro das regras eleitorais de alternatividade no poder e na representatividade). Ou seja, transformam os movimentos rebeldes em movimentos “democráticos”, ainda que ajam, posteriormente,

para impedir, conter ou transformar as demandas por reformas legislativa, judiciária e política por eles propostas.

Considera Chomsky que o entretenimento, como desvio das questões importantes para cada um é insuficiente: “Acaso entretenerles simplemente con la final de la Copa o los culebros no sea suficiente y haya que avivar en él el miedo a los enemigos.” (Chomsky, 2005: 67). Desconsidera, entretanto, que a forma de conter os movimentos, além de tornar-lhe “tolerável”, é dar-lhe voz midiática no sentido de retirar qualquer caráter classista ou revolucionário para torná-lo um movimento moral, de reconhecimento moral e por reformas políticas dentro do sistema de relações de poder: tornar suas reivindicações palatáveis, formais, negociáveis juridicamente e, principalmente, conduzi-las às políticas públicas e ao punitivismo (penalização legal). Quando falham os meios do entretenimento, o desvio de foco ou o processo de cooptação, entra em cena a adequação forçada ao sistema. O sistema capitalista é capaz, entretanto, de fazer concessões em questões que não mexam na estrutura econômica da exploração, na hierarquia e nas desigualdades essenciais para o funcionamento do sistema político e econômico pela via do formalismo legal e das contrapartidas democráticas,

Se o sistema de comunicação apenas rejeitasse as demandas fora de seu controle, fosse nesse sentido apenas negativo, não lograria êxito. Um feminismo que ataque o patriarcalismo e deixa em pé o capitalismo não faz senão ajeitar a subjetividade ao sistema de desigualdades entre iguais, próprio da cidadania e nesse sentido é plenamente aceitável. “Todos os seus agentes, desde o produtor até as associações femininas, estão atentos para impedir que a simples reprodução do espírito não conduza à sua ampliação” (Adorno, 2002: 11).

Pouco importa se entre os poucos proprietários e exploradores estejam homens ou mulheres, gays ou lésbicas, brancos ou pretos, desde que a extração do sobrevalor nas relações de trabalho e produção possa se eternizar e o poder dos dominantes permaneça intacto (aqui não estamos, de forma alguma, dando somenos importância à questão racial ou de gênero). O capitalismo é racista e machista, no entanto, dividir as mulheres e os negros entre explorados e exploradores é um movimento tático que pode lhe parecer especialmente importante, dado lhe interessar o crescimento das lutas reformistas por subjetividades dentro do sistema de cidadania, em contraposição às rebeldias.

Quando os meios de comunicação e seus aliados percebem que nada disso dá certo, quando não conseguem conter o movimento rebelde transformam-no em monstro perigoso:

Cuando se trata de construir un monstruo fantástico siempre se produce una ofensiva ideológica, seguida de campañas para aniquilarlo. No se puede atacar si el adversario es capaz de defender-se: sería demasiado peligroso. Pero si se tiene la seguridad de que se le puede vencer, quizá se le consiga despachar rápido y lanzar así otro suspiro de alivio (Chomsky, 2005: 70).

Prepara, assim, o campo do convencimento popular, a “fabricação do consenso” (Chomsky, 2005) que informa o perigo, o medo, ao recortar e editar textos, sons e imagens assustadores acoplados a um cenário específico que lhe interesse para calar fundo e repercutir na alma (no sentido de psiquê, mente) do trabalhador: “os comunistas vão tomar sua casa”; “na sociedade socialista não tem diferença alguma”, “todos vão vestir macacões”; “a liberdade individual acaba”, “anarquia é a desordem completa”, “vão socializar até sua mulher (homem)”, “o Brasil confundiu democracia com anarquia (no sentido de desordem)”; “vão roubar tudo o que você construiu com seu suor”; “são todos terroristas” e assim por diante. A ideia geral é fazer com que aquele que nada tem para comer torne sua demanda, como insegurança, por exemplo, os roubos de aparelhos de som dos automóveis que não possui e o moralismo burguês.

Na maioria das vezes essas frases vão escondidas, ditas sutilmente, de forma a associar o que não se deseja pronunciar com imagens de uma explosão, de um assalto, de assassinatos. Bastando para isso mudar a notícia para outra desses últimos tipos e escolhendo, criteriosamente, palavras que implicam diferenças de sentido, uma mais pacífica, como "ocupação", para outra mais violenta, como "invasão", para definir a ação dos sem-terra no campo na luta por reforma agrária. Nesse sentido é fundamental também ver que as relações de poder além de excluir, produzem verdades e é como produtores de verdade que se tornam capazes de excluir:

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (Foucault: 1987: 162).

Com esse movimento antitético, o próprio movimento das mídias tradicionais traz, mesmo quando demonstra algum apoio interessado, concomitantemente, a invenção do inimigo-monstro, um inimigo a ser abatido. Quem já não ouviu a frase televisiva e midiática a narrar que “arruaceiros” “infiltrados” transformaram uma manifestação pacífica em “confronto”, em “guerra” com a polícia, colocando fogo nas ruas e quebrando as portas de bancos, ônibus e do patrimônio público? As mídias recorrem à produção de verdades como as que levam a pensar que os movimentos devem ser pacíficos, legais, ordeiros e que a quebra da porta de vidro de um banco é uma violência contra si, porque contra a ordem. Justifica-se social e moralmente o uso da força policial e, no limite, da força letal. Há demasiados exemplos de conhecimento público para necessitar qualquer referência a mais a esse respeito, isto é, o de que o sistema comunicativo de massas ao se referir a uma manifestação mostra apoio aos ordeiros e condena os que ousam sair do campo admitido.

Os meios de comunicação de massa além de serem unidirecionais estão nas mãos de grandes monopólios comunicativos. Dessa forma, redes empresariais e estatais de rádios e televisões escolhem a quem e ao que dar visibilidade. Ao consumidor do produto das mídias das redes de rádio e televisivas resta a padronização comportamental e mental, socialmente construída pela ação midiática de massa e pelos mecanismos de disciplinamentos do mercado e do Estado. As informações massivas são sobretudo verdadeiras, unidirecionais e não têm espaços para as diferenças não admitidas. As diferenças admitidas não podem estar em antagonismo com os interesses dominantes contidos nas transmissões que são, por regra, representação ideológica ou representação das relações de poder como expressão natural da própria realidade representada, cuja realidade real ou fátual se deve sucumbir. “É este o ideal da naturalidade em cada ramo, que se afirma tanto mais imperiosamente quanto mais a técnica aperfeiçoada reduz a tensão entre a imagem e a vida cotidiana” (Adorno, 2002: 12).

6.5. As tecnologias como projeto global e a luta de classes

A inserção tecnológica prometia facilitar ainda mais tanto a exploração quanto as comunicações, as operações fastidiosas, repetitivas, o comércio, a produção, os serviços, os pagamentos, recebimentos, transferências bancárias, os *self service* que teoricamente acabariam com as filas e, em tese, favoreceriam o controle da violência e, esse “avanço” parecia apontar para a diminuição do tempo de trabalho e aumento do tempo livre.

Muitos chegaram a ver nas novas tecnologias de comunicação uma possibilidade de solução para a crise de representatividade das democracias capitalistas contemporâneas, como

uma espécie de integração mundial plebiscitária virtual e econômica ao sistema político representativo em decadência. Os impactos na representação política, no sentido de inadequação dos sistemas representativos às mudanças provocadas pelos usos tecnológicos, por vezes não previstos, na intimidade e no espaço público e privado, causou a reflexão em Giddens (2007) sobre a inadequação da democracia e dos Estados diante das mudanças ocorridas no século XX. Giddens nomeou essa ocorrência de “descontrole”,

Tal como praticada até agora, a política democrática pressupõe uma comunidade nacional que se autogoverna e é capaz de conformar a maior parte das políticas que lhe concernem. Pressupõe a não soberania, sob impacto da globalização, no entanto, a soberania se tornou nebulosa. Nações e estados-nações continuam poderosos, mas há grandes *déficits* democráticos se abrindo -como assinala David Held- entre eles e as forças globais que afetam as vidas de seus cidadãos. Riscos ecológicos, flutuações da economia global, ou mudança tecnológica global não respeitam as fronteiras das nações. Escapam aos processos democráticos -uma das principais razões, como disse anteriormente- para o declínio da ação que uma democracia exerce ali onde está mais bem estabelecida (Giddens, 2007: 88).

Todavia, as mudanças provocadas pela implementação do projeto tecnológico da burguesia tiveram impactos contraditórios no sistema de produção, onde o trabalhador era atingido negativamente numa ponta e, na outra, era beneficiado, a implicar desejo de inclusão na tecnologia informacional. No sistema representativo republicano, entretanto, não poderia estar incluso diretamente, por contradição entre o sistema direto e o indireto de decisão. Concomitantemente, acirrou-se as questões locais contra o apagamento das diferenças entre os vários povos na “aldeia global”, colocando em risco a ideia de soberania política.

A tecnologia e o projeto social-econômico nela embutido foram vendidos como necessários e irreversíveis: a globalização, como uma nova relação entre as pessoas (a comunicação tida como desterritorializada em seu uso cotidiano), entre os Estados, a implicar quebra das fronteiras e flexibilização legal das soberanias nacionais e, claro, como “ordem, progresso e desenvolvimento” para todos.

A globalização econômica, dentre os projetos das classes e grupos dominantes, é o mais claro no que tange à noção de conversibilidade e inespacialidade. O sistema global traz consigo

o igualmente necessário de todas as sociedades, tempos, produção, sistemas jurídicos, governos, governamentalidades, contratos, alfândegas, mas reserva a cada um papel diferenciado na produção e no acesso às riquezas, estabelecendo uma hierarquia de acesso com distribuição de obrigações e benefícios proporcionais ao lugar que cada um ocupa. A influência da noção ou do projeto de globalização e do sistema mundial modernos se fizeram sentir em todos os campos, inclusive nos conceitos políticos e nos papéis desiguais de cada sociedade e região do mundo, como reforça Ribeiro:

O sistema mundial moderno é um sistema social, composto por grupos de indivíduos que constituem classes sociais que se confrontam e procuram configurá-lo de modo a que funcione segundo os seus interesses. Feito de contradições, o seu trajeto histórico mostra que balança entre períodos de estabilidade e períodos de instabilidade. Ainda que pouco frequente, nos períodos de instabilidade o sistema pode ser atingido por rupturas e processos de mudança acelerada [Wallerstein 1990 (1974): 337ss]. A posição nele ocupada por cada país, apesar de tendencialmente estável, está sujeita a negociação, podendo alterar-se, incluindo a mudança de área (centro, periferia ou semiperiferia). Sendo histórico, durante a sua existência mantém algumas das suas características enquanto outras se modificam. A teorização de Wallerstein coloca-se, assim, em contramão com as teses do “fim da história” de Fukuyama (1992), na qual se estabelece o triunfo irrevogável do capitalismo e da democracia liberal, extinguindo assim o carácter histórico do sistema mundial (Ribeiro: 2017: 53).

Antes, porém, do projeto globalizante ou da economia transnacional ser efetivada, as rusgas entre as classes sociais no interior do sistema mundo burguês deveriam ser contidas, colocadas em um campo de possibilidade de controle. Não se trata aqui de repressão e nem apenas de vigilância, mas de uma composição entre repressão, vigilância e dominação. O Estado criado com democracia representativa, hierarquia e repartição de poderes (o poder judiciário e a maioria da administração, da burocracia do poder executivo sequer são submetidos a sufrágios), haveriam de manter-se supostamente como contrapeso às políticas do Estado Global, em relação a figura nascida junto com o Estado nacional e sua sociedade civil, representada na composição ideal entre os cidadãos, a conformarem-se ao sistema global. Aquelas regras eco-

nômicas morais de que falavam tanto Smith (1996) como Thompson (1987), antes aqui descritos, se erguiam nessa figura do cidadão nacional com suas obrigações frente ao Estado soberano por um lado e com a sociedade civil, por outro.

A sociedade global capitalista poderia prescindir de uma cidadania global que contivesse a internacionalização da luta de classes? A cidadania, como diria Marshall (1968), é contraditória às classes, porque ela implica a extensão estatal dos direitos e da razão de Estado à população em geral, enquanto as classes sociais permanecem em guerra. A questão é que os cidadãos fazem parte das classes e vice-versa. O apelo moral ao cidadão que vota, que participa e tem direito à deliberação junto ao Estado (mesmo que restrito) se contrapõe ao operário ou trabalhador que luta contra e sofre as “injustiças” impostas pelas classes dominantes e patronais governantes do Estado.

A grande vitória do sistema burguês de produção, além de ter conseguido obrigar todos a ser cidadão, foi convencer a quase todos de que eram cidadãos iguais entre si antes de serem trabalhadores desiguais. Travou a luta social, ideológica e jurídica para transformar o operário em cidadão-operário corresponsável pelo Estado, seja por via do voto, seja pela imposição de um repertório comportamental moral e econômico na vida social.

A cidadania seria esse desvio da luta de classes e concomitantemente essa possibilidade de impingir verdade à moralidade do mercado livre, às garantias da propriedade como direito de todos, mesmo dos que nada tem, confundindo propriedade dos meios de produção com a propriedade em geral, quer dizer, aparecendo como reforço para a normalização das relações desiguais dentro e entre sociedades e Estados, sem a interferência nefasta das lutas econômicas ou apesar delas. Held (1999) defende a democracia moderna alicerçada nas reformas sociais e nos direitos civis representados pela democracia liberal e vê na normalização democrática a possibilidade de criação de uma cosmo-política, um cosmo-cidadão dos Estados mundializados, vinculados às novas fórmulas da economia transnacional com regulação, controle social e governamentalização internacionalista, já que tudo estaria de alguma forma conectado e para realizar a internacionalização cosmopolita é preciso afirmar o cidadão como solução do conflito entre capital e trabalho:

A ideia do indivíduo como cidadão é, além disso; uma ideia profundamente conectada com a doutrina da liberdade de eleição, que coloca o problema da eleição em matérias tão diferentes como o matrimônio, a economia e os assuntos políticos. Se a ideia mo-

terna de Estado se cristalizou na interseção de uma variedade de disputas, o fez no contexto das lutas em favor dos direitos fundamentais para a maioria dos aspectos da eleição na vida cotidiana. A importância desses direitos é muito maior do que pode resultar de uma análise que coloque, mecanicamente, a classe em primeiro plano (HELD, 1999: 223-224).

Vale dizer, partindo do conceito expresso por Held, que a noção de cidadania estaria embutida no governo das fábricas, no impedimento de quebrar as máquinas, na moralidade da meritocracia e hierarquia social que definem riqueza e pobreza como substâncias éticas naturais das relações entre capital e trabalho transformadas em disputas cidadãs por direitos políticos e civis dentro, entre e preservando o Estado democrático capitalista, como um capitalismo humanizado.

Há muitas abordagens sobre o desenvolvimento das tecnologias atuais e suas consequências (Castells, Levy, Latour, Giddens etc.) e sua repercussão social. A ligação, entretanto, entre o antigo movimento de resistência luddista e a inexistência de resistência, ao menos massiva, à implantação das novas tecnologias (*clouds*, reengenharia, automação, robótica, *software*, *real-time*, *on demand* etc.) tem tido pouca ou quase nenhuma abordagem. A razão disso está nas diferentes estratégias de implantação ocorridas na Inglaterra nos séculos XVIII e XIX e as colocadas em ação no século XX. A primeira não se importou em destruir a forma de vida tradicional quase que imediatamente, ou deixar intuir a destruição do modo de vida com a imposição do tempo útil; a segunda veio embutida no consumo do relógio, do rádio, da televisão, do carro, além de já ter as noções de moralidade do tempo útil transformado em verdade corrente e tornado imposição de costume diário. As formas de produção e o tempo gasto entre a casa e o trabalho cada vez mais colocou a rapidez e a perda de tempo como um problema pessoal e social resolvíveis pelo consumo de bens tecnológicos.

O mundo econômico já havia transformado a vida pessoal, material e moralmente. O tempo ocioso transformado em tempo útil foi potencializado pela transformação do produtor em consumidor necessário. Todo o tempo era agora um tempo ligado à mercadoria (tempo é dinheiro). Atrasos e faltas tornaram-se em perda de dinheiro e condições de vida, em sinais de descompromisso, acarretando culpa e punição, tanto do ponto de vista das relações de trabalho como socialmente.

As obrigações com o cumprimento de horários e prazos para operários, trabalhadores em geral, estudantes(as), professores(as), marido, esposa, sindicatos, associações e até das profissões sexuais se tornaram lugares-comuns. A rapidez com que se cumprisse obrigações e responsabilidades eram premiadas com o termo eficácia e o seu contrário com o termo desídia, relaxo ou vagabundagem.

A tecnologia não está circunscrita às mudanças nas relações econômicas, políticas e de trabalho. Ao elevar o lazer virtual aos dias de folga e todos os outros dias e noites, quer tornar “mais leve” o dia a dia do explorado, do trabalhador. Quer aliviar sua mente de pensar em sua própria condição de existência como trabalhador e cidadão. Todos têm conhecimento ou podem imaginar os papéis do acesso ao rádio e às televisões no consumo de música, de novelas, de filmes, de anedotas, de informações importantes e acessórias, como as receitas de alimentos e para a propaganda de mercadorias entre um programa, uma atração e outra, ou como no rádio em que a programação é entremeada pela publicidade, na narração do futebol, notícias, entre músicas. A indústria cultural nascente não era isenta, tinha e tem função social e econômica, ainda que seus proprietários não quisessem confessar claramente seus interesses. Nesse sentido, Adorno produziu a crítica à indústria cultural e aos meios de comunicação de massas:

A violência da sociedade industrial opera nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem estar certos de serem jovialmente consumidos, mesmo em estado de distração. Mas cada um destes é um modelo do gigantesco mecanismo econômico que desde o início mantém tudo sob pressão, tanto no trabalho quanto no lazer, que tanto se assemelha ao trabalho. De cada filme sonoro, de cada transmissão radiofônica, pode-se deduzir aquilo que não se poderia atribuir como efeito de cada um em particular, mas só de todos em conjunto na sociedade. Infalivelmente, cada manifestação particular da indústria cultural reproduz os homens como aquilo que foi já produzido por toda a indústria cultural. Todos os seus agentes, desde o produtor até as associações femininas, estão atentos para impedir que a simples reprodução do espírito não conduza à sua ampliação (Adorno: 2002: 11).

A especialização e as escadas hierárquicas permitiam transformar parte dos artesãos e dos operários em “cavaleiros” (aqui no Brasil chamados pelos operários como os de “mãos lisas”), como refere T.H. Marshall em conferência sobre Alfred Marshall ao dizer que:

Sua fé se baseava na crença de que o traço característico das classes operárias era o trabalho pesado e excessivo, e que o volume de tal trabalho poderia ser consideravelmente reduzido. Analisando a situação, Marshall encontrou provas de que os artesãos qualificados, cujo trabalho não era enfadonho e alienador, já tendiam para a condição que ele previa como a última de todas (Marshall, 1968: 59).

Segundo essa perspectiva havia uma tendência de que o trabalho mais pesado e embrutecedor fosse substituído por outro mais leve que permitisse ao trabalhador transformar-se em “cavalheiro” com “as mãos mais lisas” e esse movimento de deslocamento social seria o máximo ao qual as classes trabalhadoras conseguiriam chegar sob o capitalismo.

A combinação do acesso mais fácil à distração, somada à especialização ou ao fim do trabalho mais pesado através da substituição do humano pelas máquinas, levaria à leveza e à maior disposição do explorado para se integrar ao sistema social liberal, pleiteando a “admissão como membros completos da sociedade, isto é, como cidadãos” (Marshall, 1968: 62), e isso quer dizer que: “a desigualdade do sistema de classes pode ser aceitável desde que a igualdade de cidadania seja reconhecida” (Marshall, Idem).

O que Marshall procura desvelar como o sistema mundial capitalista que é dependente da desigualdade para sua existência pode conciliar-se com a cidadania, que em tese e abstratamente é produto, senão da igualdade, porque somente formal, ao menos do desejo ou do simulacro de igualdade entre os desiguais. Ele o faz considerando a cidadania a forma de apassivar e pacificar os desiguais através da igualdade formal, baseado no tripé: direitos sociais, direitos políticos e direitos individuais,

O impacto da cidadania sobre tal sistema [o de classe, baseados na hierarquia e na desigualdade] estava condenado a ser profundamente perturbador, e mesmo destrutivo. Os direitos dos quais o status geral da cidadania estava imbuído foram extraídos do sistema hierárquico de status da classe social, privando-o de sua substância essencial. A igualdade implícita no conceito de cidadania, embora limitada em conteúdo, minou a desigualdade do sistema de classe, que era, em princípio, uma desigualdade total. Uma justiça nacional e uma lei igual para todos devem, inevitavelmente, enfraquecer e, eventualmente, destruir a justiça de classe, e a liberdade pessoal, como um direito universal, deve eliminar a servidão (Marshall, 1968: 77).

Procura-se ver o indivíduo como unidade orgânica da sociedade e as contradições sociais (os constrangimentos e interdições aos indivíduos) e econômicas (as diferenças estatutárias, de propriedade de meios e de subordinação para ter acesso aos meios materiais de existência) como exteriores às leis positivas e às leis sociais (tradicional, moral, habitual), como culturais, nos termos de Marshall. Assim também parece entender os que defendem, como Held (1999), o indivíduo orgânico socialmente ao Estado cosmopolita.

As contradições da sociedade são excluídas porque são excluídas as bases sociais e materiais sobre as quais se ergueram material e idealmente a sociedade de classes, as relações econômicas e as relações de poder. Indivíduo e sociedade devem ser fruto do pensamento realizado, do ideal transformado em organização, em Estado e cidadania. Por isso as contradições das existências individuais econômicas e sociais podem ser suprimidas e superadas pela cidadania, quer dizer, pode-se transformar a pessoa em pessoa social, em cidadã, idealmente igual e plena de direitos formais. É nesse sentido, e isso parece interessante, que a cidadania além de ser antagônica às classes, funciona como antídoto das contradições materiais causadoras das desigualdades.

Nessa direção que o avanço tecnológico, a implementação da nanotecnologia, da robótica e do projeto de globalização capitalista podem ser pensados enquanto cidadania cosmopolita, como um Estado internacional que eliminará a exploração através do formal, transformando-a em sensação de naturalidade, cuja cura está na igualdade cidadã. Então, ao contrário, a desigualdade contida na hierarquia e no *status* de classes se completam na cidadania, formando um todo em que a desigualdade de uma é aliviada pela igualdade formal de outra, em um sistema de peso e contrapeso que leva às lutas por reformas dentro do sistema, sem que haja ruturas nele.

A cidadania, as tecnologias ou as invenções e construções científicas historicamente atingiram os trabalhadores, as mulheres, as crianças e a população pobre contraditoriamente. Se como pessoa e como consumidor poderia ser beneficiada, como trabalhador(a) sofreria com a redução de vários tipos de postos de trabalho com a introdução de novas tecnologias, sem que a criação de novos postos de trabalho vinculados às novas tecnologias suprissem os postos desaparecidos.

6.6. Os caminhos contraditórios das novas tecnologias digitais e computacionais

As tecnologias digitais têm um longo passado histórico que não é, entretanto, feito de acúmulos sem contradições, rupturas ou saltos qualitativos, para usar termos vinculado à dialética.

As duas guerras mundiais modernas fazem com que os Estados invistam em tecnologias e inventos que possam ser utilizados nos combates, seja na frente de batalha, seja na inteligência de guerra. Na Primeira Guerra destacam-se o uso de aviões, invenção do rádio bidirecional, fone de ouvidos e microfones nas aeronaves, dos carros tanques, submarinos, do potencial bélico dos elementos químicos (gás mostarda) e o lança-chamas e, na Segunda Guerra, há um salto qualitativo no interesse sobre a física nuclear, as descobertas sobre o hidrogênio e também das máquinas decifradoras de códigos secretos, ligadas à inteligência de guerra. Esses são fatos larga e publicamente conhecidos dispensando maiores referências.

Ao focar nas invenções das tecnologias de computadores e comunicações, inclusive as virtuais, não sonogo importância às mudanças causadas por outras tecnologias. Não há dúvidas que trens, navios, carros e aviões modificaram as formas de transportes; implicaram em mudança na relação de tempo e modificaram as fórmulas das cidades; impactaram o modo de vida, ou melhor, imprimiram à vida cotidiana e às relações de sociabilidades o mesmo rigor de rapidez e de controle de tempo iniciado pelas fábricas nos espaços das cidades. As mudanças nas arquiteturas, no tamanho das ruas, a localização dos portos e aeroportos responderam ao que Foucault chamaria de dispositivos de segurança. Apesar da importância de outras tecnologias, o interesse nas TIC é em razão delas fazerem emergir a contradição entre pessoa natural e pessoal social, entre verdade e ciência, entre a tecnologia livre para uso e a proprietária.

Em 1945 é retomado pelos estadunidenses um antigo projeto iniciado por Ada Lovelace (Augusta Ada Byron, Condessa de Lovelace) e Charles Babbage, continuadores de Blaise Pascal, 1623, e Gottfried Leibniz, 1673.

Babbage aproveitou o cartão perfurado das máquinas de tear automáticas e o utilizou para decifrar informações matemáticas baseadas em uma máquina analítica. Ada Lovelace ao ver o artigo de Babbage escreveu notas que resolviam o problema de transformar uma determinada linguagem voltada para um objeto em linguagem matemática que poderia fazer uma infinidade de coisas simples e complexas, e não somente fazer contas,

As notas de Lovelace descrevem muitos programas de computador iniciais, incluindo a primeira sequência gradual de operações para calcular os números de Bernoulli exclusivamente por meio da máquina analítica a partir dos primeiros princípios. Isso deu a Lovelace o título de a primeira programadora de computador. Mas esse visionário vitoriano não parou na matemática. Novamente, anos à frente de seu tempo, ela também foi a primeira a reconhecer que a Máquina Analítica poderia ir muito além dos cálculos matemáticos, com a programação e os dados corretos. “[A Máquina Analítica] pode agir sobre outras coisas além do número ...”. Sugerindo que poderia ser usado para manipular símbolos, compor música e até escrever (*Nikita Ved, s/d*).

Babbage percebeu e escreveu sobre a possibilidade de as máquinas substituírem o trabalho humano, inclusive nos cálculos das tabelas, onde já havia uma hierarquização, sendo o matemático de maior mérito contratado para dirigir o trabalho e definir as equações e outro conjunto de pessoas menos qualificadas, nomeadas na Inglaterra de *computers*, para executar os cálculos mais enfadonhos (Costa, 2012),

Ao arregimentar artesãos ao lado de matemáticos para calcular e preparar as suas grandes tabelas, Prony observou o que posteriormente considerou como sendo um grande paradoxo: o fato de que nesta reunião tão singular de pessoas de diferentes níveis sociais e intelectuais, pelo menos neste trabalho específico de cálculo, os trabalhadores considerados de inteligência limitada tivessem tão poucos erros (Costa, 2012: 54).

Babbage foi ainda mais longe. Foi um dos primeiros, senão o primeiro, a perceber que a divisão de trabalho na fábrica aplicada a processos mecânicos, visto que os trabalhadores manuais eram tidos como intelectualmente inferiores, podia ser aplicada ao trabalho mental. O trabalho de cálculos exemplifica bem a nova situação. O trabalho de execução de uma ideia ou de um cálculo poderia ser repassado com explicações detalhadas para o trabalhador comum, bastava que soubesse calcular.

Don José Díez Imbrechts, no prefácio do livro “*Economías de las Máquinas*”, de Babbage (1835), escreve,

... pero ninguno hasta ahora, que yo sepa, he presentado una definición de la división racional y precisa del trabajo humano, cual yo la concibo, para deducir de ella consecuencias utilísimas al progreso de la ciencia, aunque indirectamente, desde Bacon acá, el principio no esté desconocido por ningún economista (Imbrechts, in Babbage, 1835: p. VIII).

Ao definir as vantagens das tecnologias e das ciências aplicadas às manufaturas e às máquinas, quer dizer, à produção, Babbage elenca três causas principais: i) "La fuerza añadida a la de hombre"; ii) "La economía de tiempo de jornalero" e iii) "la transformación en producto de valor mercantil, de materiales al parecer inútiles y sin valor" (Babbage, 1835: 6). Elenca, em seguida vários conjuntos de atividades nos quais a divisão de trabalho e a introdução das fábricas e das máquinas acelerou o desenvolvimento da produção, poupando tempo, cujo princípio se espalharia por todas as possibilidades da vida econômica, com impacto, segundo Babbage, positivo no bem-estar das populações e da indústria, portanto, das nações.

Sua visão dos trabalhadores e dos humanos, entretanto, revela-se na passagem aqui transcrita sobre a necessidade das máquinas de contar: "Una ventaja notable de las máquinas es la vigilancia que ejercen para suplir la omisión, negligencia o malversación del hombre" (Babbage, 1835: 48). Propõe então a padronização dos equipamentos a fim de se inibir a negligência e se produzir cópias semelhantes perfeitas, que ele chama de "imitación" (Babbage, 1835: 61). A introdução de maquinários nas fábricas implica também aprendizagem do trabalhador e Babbage quer reduzi-la ao mínimo necessário, isso porque a divisão de trabalho fará com que o aprendiz apenas execute parte das funções aprendidas, o que aumenta a destreza e a produtividade. Quando refere à divisão de trabalho mental diz o seguinte:

El trabajo de ella consistía en buscar entre las expresiones analíticas de una misma función la que mejor podía adaptarse a los cálculos numéricos simples, ejecutados por muchas personas a la vez (...) Basta decir que las tablas así calculadas contienen 17 tomos en folio mayor para dar una idea de este trabajo inmenso. (Ibidem: p. 174). La 1ª clase de cooperadores nada tenía que hacer con la parte de cálculo mecánico ejecutado por la 3ª la cual era un verdadero artefacto, donde se necesitaba menos instrucciones científicas; pero mayor apego i constancia en el trabajo: i solo así pueden ejecutarse semejantes obras al precio más bajo posible. Las funciones de la 2ª clase, aunque especialmente

exigían suma habilidad en cálculos aritméticos, estaban sin embargo suavizadas sus tareas al considerar sus miembros, el interés que iba unido a estas operaciones más difíciles que las de la 3ª clase (...) pero hoy que la invención de una máquina para calcular podrá reemplazar toda la clase 3ª (Babbage, 1835: 175).

A motivação de Babbage era facilitar a produção no tempo, eliminar o trabalho que poderia ser substituído pelo “computador”, diminuir o custo e agilizar a produção.

A divisão de trabalho “mental” proposta por ele era do ponto de vista da sua efetividade a mesma da divisão de trabalho manual, a obedecer ao mesmo sistema de organização de expropriação da mais valia e do lucro. Assim, o trabalho intelectual além de sofrer as consequências da divisão “mental” do trabalho à semelhança do trabalho manual distingue-se em classes, em estatutos, entre os mais aptos e os menos aptos, entre os intelectuais com mais valor (cujo preço da força de trabalho imaterial é maior do que a força de trabalho manual) criando uma hierarquia fundamental para fazer circular as relações de poder capitalistas e para impactar o preço pago na divisão “mental” de trabalho, criando um preço social médio.

A divisão “mental” das tarefas é executada hierarquicamente por trabalhadores considerados menos qualificados, a quem se paga menos, expropriando-os de forma mais cruel ao considerar seu estatuto na pirâmide da produção e apagando-se o gênero, a individualidade, as contribuições dos de baixo ao sintonizar o sucesso do empreendimento no topo da hierarquia mental.

O capitalismo, no sentido de sua organização e objetivos, não distingue os tipos e conteúdo de trabalhos na aplicação de seu sistema de produção e exploração, senão por seu conteúdo hierárquico:

Marx nos lembra de que: “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa” (1998, p. 45). Portanto, a produção de conhecimento ou de automóveis pode ou não estar sob condições historicamente determinadas pelo capital. Sua produção não é determinada pelo conteúdo do trabalho e do produto desse trabalho. O que está em jogo, na produção de mercadorias intangíveis ou tangíveis, é a forma como ela, a produção, foi organizada. Se o objetivo dessa produção é produzir uma quantidade

maior de mercadorias em um tempo cada vez mais reduzido, sob o regime de assalariamento, trata-se ainda, inevitavelmente, da produção de mais-valia (Amorim, 2014: 36).

Ao contrário de Babbage, Lady Lovelace ou Ada Augusta, era motivada pela sua imaginação e senso de justiça. Nas cartas que trocou com o pai Lorde Byron (e com outros) deixava claro que a matemática para ela era uma espécie de metáfora escondida no elo algébrico por detrás da formação das coisas.

Ada, por meio de metáfora, explicou com precisão a função ao afirmar: "a Máquina Analítica tece padrões algébricos da mesma forma que o tear de Jacquard tece flores e folhas. Ada também especulou, usando sua imaginação vívida, sobre os possíveis usos da máquina. Sua afirmação tem sido citada frequentemente: "supondo, por exemplo, que as relações fundamentais dos sons agudos na ciência da harmonia e da composição musical fossem suscetíveis de tais expressões e adaptações, o motor poderia compor peças musicais elaboradas e científicas de qualquer grau de complexidade ou extensão (Toole, 1992: 5).

Ada se posiciona entre a objetividade e a subjetividade, uma racionalidade poética com uma imaginação científica plena de paixão que Weber¹⁰¹ viu como fundamental para ser um cientista,

É difícil escrever qualquer coisa sobre Ada hoje. Seu nome é indevidamente usado e adorna uma linguagem de computador usado pelo Departamento de defesa dos Estados Unidos para simular "Jogos de Guerra". George Lakoff em "The Metaphors We Live By" apresenta uma alternativa para os mitos de objetividade e subjetividade que ele chama de "racionalidade imaginativa". Ada chama de "ciência poética". Suas notas revelam a habilidade crítica ao integrar poesia e ciência e como opõe-se à doença terminal

101 Em "A Ciência como Vocação", Weber dedica um grupo de parágrafos para elaborar aquilo que ele chama de junção entre trabalho e paixão, sem os quais a "inspiração" pode nunca chegar: "A inspiração no campo da ciência não desempenha um papel maior, como um conceito acadêmico parece supor, do que no campo do domínio dos problemas da vida prática por um empresário moderno. Por outro lado, e isso também é, com frequência, mal compreendido, a inspiração não tem um papel menor na ciência do que na arte. É noção infantil pensar que um matemático alcança qualquer resultado cientificamente valioso sentado à sua mesa com uma régua, máquina de calcular ou outros meios mecânicos. A imaginação matemática de um Weierstrass é naturalmente orientada de modo muito diferente, em significado e resultado, da imaginação de um artista, e difere basicamente em qualidade. Mas os processos psicológicos não diferem. São um frenesi (no sentido de "ῥῆσις" de Platão) e "inspiração" (Weber, 1982: 162).

da “visão de túnel”, de apenas uma visão digital, doença que muitas pessoas sofrem agora (Toole, 1992: 6).

Talvez essa diferença de sensibilidade e pensamento seja uma das explicações dos diferentes desenvolvimentos da máquina em si, do hardware do computador e sua tecnologia estrutural, da linguagem dos sistemas operacionais e dos softwares. Os sistemas operacionais e os softwares trouxeram sempre a contradição entre serem proprietários ou de livre acesso, uso, conhecimento e modificação.

Há uma certa magia poética, uma certa racionalidade socializante que impediu que só houvesse linguagens computacional de patente proprietária, de uso restrito. O sonho de Ada tornou-se real e contraditório ao objetivo de Babbage, voltado para a divisão de trabalho e à racionalidade capitalista. Talvez, por perceber que o capitalismo e a injustiça demorariam a ser superados e prevendo uma catástrofe ambiental, Ada Byron diz-nos: “Eu tive um sonho, que não foi todo um sonho. O sol brilhante foi extinto, e as estrelas vagaram no escuro espaço eterno, sem raios e sem caminhos, e a terra gelada balançou cega e escurecendo no ar sem lua; A manhã veio e se foi - e veio, e não trouxe nenhum dia” (Lovelace in Toole, 1992: 7).

O pioneirismo de Lovelace é relegado a segundo plano, com a justa exceção ao jornalista estudonidense Walter Isaacson que reconhece Lady Lovelace como a responsável genial pelo "salto conceitual de máquinas que eram meras calculadoras para outras que agora chamamos de computadores. No entanto, é a exceção e não a regra atribuir tal pioneirismo, pensamentos e atividades de invenção para 'gênios' femininos como Lovelace”, como pontua Kerssens (2016: 10) em sua tese de doutorado.

As ideias de Ada Lovelace e a Máquina Analítica de Babbage são retomadas. Em 1943 a Inglaterra pôs em operação o Colossus, uma máquina de decodificação dos códigos secretos alemães, ou seja, o computador construído por Alan Turing e Thomas Flowers, o primeiro programável. Em 14 de fevereiro de 1946, o Electrical Numerical Integrator and Calculator – ENIAC, construído pela equipe de J.P. Eckert e John Mauchly, foi apresentado na Moore School of Electronics, da Universidade da Pensilvânia, EUA, nele as memórias eram os cartões perfurados e o seu sistema de energia era composto de válvulas. O caso do ENIAC é emblemático por conter contradições que viriam depois à tona entre seus criadores e porque há um apagamento do papel dos outros cinquenta colaboradores do ENIAC, entre eles mulheres que foram fundamentais para o êxito do projeto:

Relatos historiográficos mais detalhados, ao lado de von Neumann, que na verdade surge numa fase já final do projecto, acrescentam os nomes do físico John W. Mauchly e do engenheiro Prosper Eckert, muito embora adiantem mesmo que <<esta invenção resultou mais de uma acção coletiva do que da reflexão de dois homens>> (conforme História da Informática, de Jean-Yvon Birrien, na versão portuguesa, s/d: 66 e 69-70). Esquecem-se sempre de quem inventou as ligações funcionais para uma máquina que pesa <<30 toneladas, media 24 metros de comprimento e 5,4 de altura e utilizava 18.000 tubos de vácuo>> (Birrien, s/d/: 70). Quem na verdade fez a maior parte do trabalho de programação (a <<outro>> componente de um computador) e elaborou o único manual de programação do ENIAC foi Adele Golstine (Light, 1999), coadjuvada por um grupo de mulheres na altura deixadas na penumbra de designações colectivas como <<Moore School>>, ou a ainda mais desqualificante <<ENIAC girl>>, que lhes negavam a visibilidade e lhes diluíam a individualidade. Fran Bilas, Kay MacNulty, Betty Snyder Holberton, Betty Jennings, Marlyn Wescoff, Ruth Lichterman são alguns nomes que a história deveria ter retido. Betty Snyder Holberton, por exemplo, esteve também ligada ao UNIVAC, o primeiro computador comercial, e escreveu a primeira rotina de software alguma vez desenvolvida para a programação automática. Também colaborou na escrita das linguagens COBOL e FORTRAN com Grace Hopper, que seria a programadora chave do computador MARK I [...] (Ferreira, 2007: 378).

O ENIAC foi encomendado para atuar na guerra. Em entrevista com Eckert, ele responde o seguinte sobre isso: “Ele foi projetado para calcular tabelas de trajetória, mas chegou tarde demais para poder ajudar realmente na guerra. Quem primeiro utilizou o ENIAC de verdade foi Edward Teller, para fazer cálculos para a bomba de hidrogênio” (Eckert in computerword: 2006),

... em 1945, enquanto o ENIAC ainda estava em construção, von Neumann produziu um relatório preliminar, mencionado anteriormente, expondo as ideias do grupo ENIAC para um computador digital de uso geral com programa armazenado eletrônico, o EDVAC (von Neumann [1945]). O EDVAC foi concluído seis anos depois, mas não por seus criadores, que deixaram a Escola Moore para construir computadores em outro lugar. As palestras realizadas na Escola Moore em 1946 sobre a proposta do EDVAC tiveram ampla participação e contribuíram enormemente para a disseminação das novas

idéias. (...) O físico de Los Alamos Stanley Frankel, [foi} responsável com von Neumann e outros por mecanizar os cálculos em grande escala envolvidos no projeto da bomba atômica (Stanford, 2000).

Em seguida, houve a redescoberta e a introdução da álgebra booleana, do filósofo e matemático inglês George Boole, 1815-1864,

Ele revolucionou a lógica aplicando métodos do campo então emergente da álgebra simbólica à lógica. Enquanto a lógica tradicional (aristotélica) se baseava na catalogação de silogismos válidos de várias formas simples, o método de Boole fornecia algoritmos gerais em uma linguagem algébrica que se aplicava a uma variedade infinita de argumentos de complexidade arbitrária. Esses resultados apareceram em duas obras principais, *The Mathematical Analysis of Logic* (1847) e *The Laws of Thought* (1854) (Stanford, 2010).

Antes de von Neumann propor e introduzir o sistema binário em 1946 na computação americana, o alemão Konrad Zuse, sem os mesmos recursos e sem a equipe do ENIAC, produzirá o Z1, Z2 e o Z3, primeiros computadores programáveis e com sistemas binários, em 1938, 1940 e 1941 respectivamente, que funcionavam a partir da alimentação de energia elétrica alimentada por relês.

Com a introdução dos transistores houve melhor vida útil e menos instabilidade nos sistemas computacionais¹⁰², depois, com a invenção dos chips, os transistores puderam ser usados para aumentar a capacidade de armazenamento das Memórias¹⁰³ de Acesso Aleatório, RAM, de alta capacidade; e dos discos duros, em 1950, novidade implementada pela equipe da IBM.

Assim foi possível a construção e instalação de sistemas operacionais no próprio computador, antes acessados por cartão ou discos móveis, mais uma vez através de investimento feito por militares americanos. Neste caso a Marinha dos EUA

... contrata o ERA (Engineering Research Associates) para criar um programa de computador armazenado. Atlas foi o resultado. Utilizando uma memória do tipo Magnetic Drum (que armazena informação na parte externa de um cilindro em rotação revestido de material ferromagnético, e circundado de cabeças de leitura)” (Dias, (s/d).

Com o fim da guerra, os investimentos dos Estados caíram drasticamente. A continuidade dos projetos nas Universidades foi abalada e empresas como a IBM ou outras criadas por

102 “Logo depois da Segunda Guerra Mundial, a norte-americana Bell Telephone Laboratories, ou Bell Labs, companhia com forte tradição de pesquisa básica orientada para tecnologia, decidiu aumentar o investimento para conhecer melhor os semicondutores. Em 1946 foi criado um grupo de física do estado sólido dentro da empresa que reuniu especialistas de várias áreas. O físico William Shockley formou uma equipe para trabalhar em semicondutores acreditando que o investimento no setor traria avanços significativos para a tecnologia de telecomunicações. Walter Brattain e John Bardeen, também físicos, foram alguns dos talentos atraídos para o projeto. Em 1º de julho de 1948 a Bell anunciava que os três haviam inventado o transistor, dispositivo eletrônico que controla e amplifica sinais elétricos e viria a se tornar base de toda a revolução da informática. ‘Foi o mais importante invento do século XX’, crê Adalberto Fazzio, do Instituto de Física da Universidade de São Paulo, diretor do Centro de Ciências Naturais e Humanas da Universidade Federal do ABC e atual reitor *pro tempore* da instituição. Naturalmente, tudo não se passou tão rápido como parece’. ‘Os laboratórios da Bell já faziam pesquisas no campo dos semicondutores bem antes da Segunda Guerra’, contou o economista Richard Nelson, da Universidade de Colúmbia, em um ensaio de 1960 sobre o transistor que integra o livro *As fontes do crescimento econômico* (Editora Unicamp, 2006). Semicondutores são elementos isolantes, como germânio e silício, que conduzem eletricidade quando dopados (enriquecidos) com outros elementos, embora não sejam tão bons condutores quanto os metais, como o cobre. Esses materiais, aquecidos, conduzem corrente elétrica mais facilmente que quando frios, o que os diferencia dos metais. Em 1931, Alan H. Wilson publicou um artigo com a maioria das informações necessárias para o entendimento dos semicondutores, mas mal foi notado. Os conceitos foram sendo gradualmente compreendidos. Nos Bell Labs os objetivos eram claros. A válvula a vácuo inventada por Lee De Forest em 1906 foi um grande avanço, mas se sabia que havia algo melhor do que ela, ainda por vir. ‘A válvula consumia muita energia, tinha pouca durabilidade, era cara e frágil’, diz Fazzio. ‘A ideia era criar um amplificador de sinais elétricos em estado sólido, ou seja, com semicondutores, já que as propriedades de retificador (que permite a passagem da corrente numa única direção) já eram conhecidas desde o final do século XIX, descobertas por Ferdinand Braun, Nobel de 1909. As motivações dos cientistas eram mais complexas que as da empresa. ‘Seus interesses intelectuais estavam focalizados quase exclusivamente na criação de mais conhecimento sobre semicondutores. Outros no grupo estavam preocupados tanto com as aplicações quanto com as disciplinas científicas adjacentes’, escreveu Richard Nelson. Uma teoria desenvolvida por John Bardeen em 1947 resolveu de forma efetiva alguns problemas que levaram ao primeiro transistor construído por ele, Brattain e Shockley em dezembro de 1947 e apresentado em julho de 1948. O trabalho principal foi realizado pelos três, mas Richard Nelson frisa em seu ensaio que 13 outras pessoas tiveram participação nas pesquisas. O nome transistor surgiu porque é um resistor (apresenta resistência a eletricidade) que transfere elétron e amplifica sinais. O dispositivo, que nasceu com 1,5 centímetro, foi miniaturizado e se transformou no coração dos circuitos integrados e, conseqüentemente, dos computadores” (Marcolin, 2008, s/p.).

103 Parece que nesse campo tecnológico mais duro não há muitos textos sobre história propriamente dita e muito menos questionamentos lhes interessam, entretanto, para os mais curiosos, há uma linha histórica de descobertas e patentes sobre os tipos de memórias que é interessante consultar, para os que se interessam pelo assunto mais técnico: <https://www.greelane.com/pt/humanidades/hist%C3%B3ria--cultura/history-of-computer-memory-1992372>. E outros sites que mostram um pouco da evolução dos computadores juntamente com a das memórias: <https://www.infowester.com/memoria.php>; <http://ptcomputador.com/Ferragens/ram-cards-motherboards/60582.html>; <http://dqsoft.blogspot.com/2010/05/historias-do-tempo-dos-disquetes-oito.html>; <http://dqsoft.blogspot.com/2010/05/historias-do-tempo-dos-disquetes-5-14.html>; Discos rígidos: <http://www.techtodo.com.br/platb/hardware/2011/01/06/evolucao-discos-rigidos-hd/>; https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3169898/mod_resource/content/0/Aula%204.pdf, e para um resumo dessa evolução dos computadores: <http://www.ic.uff.br/~aconci/evolucao.html>.

pesquisadores foram substituindo os investimentos governamentais e, por consequência, muitos pesquisadores passaram a trabalhar para empresas privadas e, mais raramente, para laboratórios governamentais, como Alan Turing, contratado pelo National Physical Laboratory, vinculado ao governo britânico e permanecendo até a sua morte por envenenamento ligado à Universidade de Manchester.

O vínculo com empresas privadas expôs as diferentes visões dentro das equipes de cientistas. John von Neumann foi, apesar de seu intrincado relacionamento com as Forças Armadas dos EUA, um dos cientistas a questionar o uso de patente restrita ou proprietária às descobertas do grupo de Moore, como informa o Institute Advanced Study: “As diferenças sobre as contribuições individuais e patentes dividiram o grupo na Escola Moore. Mantendo o espírito de investigação acadêmica, von Neumann determinou que os avanços fossem mantidos no domínio público” (IAS, n/d) e fez distribuir para variados centros mundiais de pesquisas toda a documentação que envolvia o ENIAC e as descobertas sobre a tecnologia de computação.

Desde o início, a dinamização das pesquisas tinha como elemento principal o interesse do Estado ou o interesse das empresas em dominar as tecnologias e comercializá-las. A maioria quase absoluta dos pesquisadores montou empresas e patenteou suas descobertas,

Mauchly e Eckert pediram demissão da Escola Moore logo após o anúncio público do ENIAC e formaram a Electronic Controls Company. Eckert assumiu a tarefa de projetar um novo sistema de computador, enquanto Mauchly conduzia pesquisas sobre os possíveis usos para computadores eletrônicos. Eles começaram a projetar um sistema de computação eletrônico para seu primeiro cliente - o US Census Bureau - e se tornou a Eckert-Mauchly Computer Corporation em dezembro de 1948 (MIT, s/d).

Na mesma linha de pensamento de Babbage, diametralmente oposta à Lady Lovelace, parte dos cientistas envolvidos nos projetos concebiam o capitalismo como forma apropriada de desenvolvimento e distribuição dos benefícios das pesquisas e para o enriquecimento pessoal, sendo as patentes apenas uma consequência lógica dos esforços empreendidos para as descobertas. Para eles, a aplicação comercial dos computadores era a forma de permitir o acesso aos inventos, dando aos consumidores que pudessem obtê-los os benefícios das descobertas científicas. Proposta bem diferente dos que, como von Neumann, concebiam as descobertas como produtos voltados para todos, na medida em que o financiamento das pesquisas fora realizado

com dinheiro público, diretamente com investimentos ou indiretamente através da cessão de pesquisadores pagos por instituições públicas.

A International Business Corporation- IBM, a Digital Equipment Corporation-DEC e a Bell Telephone Laboratories-Labs Bell, principais empregadoras e financiadoras dos cientistas da nova tecnologia, teriam papel fundamental dos anos 50 para frente, seja na criação de tecnologias, seja na produção e distribuição comercial de computadores, ao lado do MIT - Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, MA - EUA

O primeiro computador comercial, o UNIVersal Automatic Computer - UNIVAC é projetado e testado pelos cientistas Presper Eckert Jr., James R. Weiner, H. Frazer Welsh e Herbert F. Mitchell, fabricado e vendido pela Divisão Univac da Remington Rand Inc., com sede na Filadélfia. Deve-se acrescentar Grace Hopper, quase sempre omitida, porém, sem ela não haveria a linguagem para fazer rodar os sistemas. Os cientistas lançam vários artigos explicando o sistema UNIVAC¹⁰⁴, sempre omitindo Grace Hopper.

Sobre o ENIAC e a experiência de construir e testar praticamente o computador comercial, dizem o seguinte:

Depois de avaliar o desempenho por um período de oito meses, a imagem geral do design UNIVAC, nas mentes de seus designers, é extremamente boa. Certas fases de seu design superou as expectativas, enquanto, é claro, outras fases foram um tanto decepcionantes. Os primeiros oito meses de operação real ensinaram mais de anos do que a experimentação em Laboratórios modelos. Muitas melhorias já foram concebidas nesta experiência diária e continua a aumentar a confiabilidade. O outro fator importante que influencia o design do computador, o custo, foi devidamente considerado no projeto UNIVAC; e está sendo cumprido, continuando com planos para uma produção em escala real de sistemas UNIVAC. Como as técnicas de produção são desenvolvidas simultaneamente com os detalhes do projeto de engenharia, o UNIVAC torna-se a realização de uma esperança que há muito tempo está na mente de seus Designers: um computador comercial, econômico e totalmente confiável para realizar o trabalho mental de rotina em grande parte do mundo como a maquinaria automática assumiu o sistema mecânico de trabalho nas fábricas (Eckert et all, 1951: 169).

104 Esses artigos podem ser encontrados na linha do tempo do site: <https://gordonbell.azurewebsites.net/>.

É possível ver a similaridade de objetivos entre os escritos de Eckert Jr. et al e de Babbage, já aqui referido, isto é, a linha de continuidade entre a produção fabril, a automatização e divisão do trabalho nas fábricas e a divisão de trabalho mental propostas por Babbage, que é substrato da motivação para o empreendimento científico, na medida em que respondem a uma demanda cada vez mais crescente de cálculos no mundo fabril-comercial e da organização estatal.

Os computadores se desenvolvem com várias linguagens (Assembly, **FOR**mula **trans**lation - Fortran, **LIS**t **P**rocessador – LISP, **CO**mmon **B**usiness **O**riented **L**anguage – COBOL, e por último a linguagem PASCAL, fortemente influenciada pela genial e pouco referida Grace Murray Hopper, uma das criadoras das linguagens Cobol e Fortran. Alguns consideram Grace Hopper como a principal programadora vinculada ao ENIAC. A esse respeito,

Em 1952, Grace Hopper declarou explicitamente que o objetivo atual era "substituir, tanto quanto possível, o cérebro humano por um computador digital eletrônico", e apresentou um esquema geral dos processos envolvidos na realização de uma operação matemática, mostrando como ela poderia ser instanciada igualmente bem realizada por um ser humano ou por uma máquina, como o UNIVAC de Remington Rand (Nofre et al, 2014: 46).

A criação do microprocessador pela Intel no final dos anos 60, reúne as funções e aplicabilidades antes separadas em vários processos diferentes, torna possível o computador de mesa. A menos problemática e mais clara definição de microprocessador que encontrei foi dada por José Wilson Lima Nerys:

É a CPU de um computador construído num único Circuito Integrado. Contém essencialmente a unidade de controle, a CPU, Microprocessadores unidade lógica e aritmética e registradores (Acumulador e outros). Precisa de periféricos tais como memória e unidade de entrada e saída, para a formação de um sistema mínimo. (Nerys, S/D: 6).

Pulando aqui as várias gerações de computadores, a quarta geração, a de 1970 até hoje (2021), é conhecida como a geração dos computadores pessoais com microprocessadores. Estimulado pelo grande sucesso do Altair 8800, lançado em 1975 pela Micro Instrumentation and

Telemetry Systems – MITS, Steve Jobs e Stephen Gary Wozniak substituíram às luzes que se acendiam e apagavam e introduziram o monitor, para que o usuário pudesse ver o que o computador estava fazendo e o que ele próprio escrevia, bastando acoplar um teclado para escrever.

O Xerox Alto foi o primeiro computador com sistema operacional desenvolvido desde o começo para usar interface gráfica e mouse. Impressionado com o desenvolvimento da Interface Gráfica do Usuário (GUI) nos laboratórios da Xerox, que continuava a desenvolver as ideias pioneiras de Douglas Engelbart, de Stanford, Steve Jobs fez um acordo com a Xerox e cedeu parte das ações da Apple para ter acesso às pesquisas ali realizadas.

Em 1985 é lançado o Macintosh com interface gráfica, com mouse e ícones, exatamente como era o Xerox Alto e como são os computadores modernos de hoje. Não vejo a necessidade em percorrer todo restante dos desenvolvimentos tecnológicos aplicados ao computador pessoal, visto que, tanto o Xerox Alto como o Macintosh de 1985 são demonstrativos do segmento, cujos desenvolvimentos posteriores ficarão a cargo da Intel e AMD com microprocessadores cada mais potentes e menores, que possibilitaram e popularizaram o notebook, inventado em 1981 por Adam Osborne, que faliu por incompatibilidade com outros desktops.

Os conceitos filosóficos embutidos nas descobertas as definiram. Os conceitos-chave estavam vinculados aos interesses chave. O desaparecimento do papel de muitos e de muitas colaboradoras (es) tem relação e implica disputas sobre as patentes que, por seu turno, indicam que o mundo das descobertas científicas está, neste caso específico, vinculado aos interesses materiais determinados pelo mundo das mercadorias e ao conceito liberal e capitalista de produção. Isso significa ou pode significar que o caminho do desenvolvimento tecnológico poderia ser outro, já apontados nos sonhos de Lady Lovelace e por Grace Hopper, como a substituição da mão de obra mecânica e mental para um mundo mais solidário e mais igual.

Os fatos não são eles próprios autodefinidos porque são dependentes do meio e das ações interferentes, tampouco a história é autodefinida, quer dizer, os fatos não foram assim porque seriam assim de qualquer forma, como um determinismo objetivo próprio dos acontecimentos, vistos apenas como fenômenos objetivos. Ao contrário, só puderam se tornar fenômenos a partir da luta incessante entre os interesses humanos (resguardadas as interferências da natureza), que levam para um lado ou para outro os acontecimentos, tanto em relação ao desenvolvimento histórico quanto ao científico. Ainda que os humanos não tenham controle absoluto sobre os acontecimentos resultantes da interferência humana nos fatos, não se pode negar que, tanto outra ação quanto outra perspectiva incidiriam sobre os fatos, então, os fatos seriam outros. As ações não determinam de forma absoluta os fatos, no entanto, condicionam sua direção.

6.7. Interligação entre os computadores, redes e conectividade.

A noção de rede é vasta e diversificada. Preliminarmente, no caso da criação de redes entre computadores, nos ateremos ao conceito de que a rede é composta de nós (pontos ou computadores conectados). Cada nó é uma interligação técnica entre um computador e outro que possibilita a interação comunicativa entre os computadores. É complicado, às vezes, definir e separar uma coisa de outra: a rede entre computadores que produz uma comunicação entre pessoas e as pessoas que estão por trás de cada teclado. Isso significa, enfim, que nunca é simples. Contudo, o entendimento do processo de criação das redes entre computadores pode ser analisado a partir da produção dessa rede, sem que envolva o conjunto de significados sociais que, certamente, a própria criação da rede traz em germe.

Os interesses que motivam a criação das redes entre computadores (aqui não estamos, ainda, falando da rede web ou www), tornam a própria criação das redes um conjunto de esforços muitas vezes contraditórios.

Para que fossem possíveis as redes contribuíram muitos cientistas. Maxwell, baseado em suas teorias eletromagnéticas, unificou as teorias propostas por *Faraday*, *Lorentz*, *Gauss* e *Ampere*. As ondas eletromagnéticas teoricamente não precisam de meios mecânicos para se difundirem, o mar, o ar, o calor etc., são meios suficientes para sua difusão. Hertz, impressionado, construiu o primeiro aparelho que comprovava as teorias de Maxwell.

Nikola Tesla teorizava o uso das ondas como modo possível de socializar comunicações e energia elétrica para todos. Acabou construindo o primeiro sistema de rádio, patenteado por Marconi¹⁰⁵, que o visitou para ver o sistema de rádio que Tesla havia construído. Tesla também construiu a teoria base do que chamamos hoje de *wireless fidelity* ou Wi-Fi. Sem as ondas eletromagnéticas não haveria os avanços nas tecnologias de informação e comunicação - TIC. A questão, entretanto, para os militares, era utilizar essas descobertas para facilitar e agilizar as comunicações entre vários setores, grupos, soldados de uma força armada, comunicação entre navios, aviões, submarinos dispersos, controlar torpedos.

105 Há muita divergência, apesar da patente de Marconi, sobre quem inventou o rádio. Desde o russo Alexander Popov, o brasileiro Landell de Moura (no Brasil) e o sérvio Nikola Tesla. Textos que fazem referência a essas divergências podem ser encontrados em: Unicamp: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/53536/1/O%20R%C3%81DIO%20NA%20EDUCA%C3%87%C3%83O%20-%20DO%20ANAL%C3%93GICO%20%C3%80%20INTERNET.pdf>; UNESP: <https://www.unesp.br/aci/revista/ed14/ponto-critico>; Uminho: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/53536/1/O%20R%C3%81DIO%20NA%20EDUCA%C3%87%C3%83O%20-%20DO%20ANAL%C3%93GICO%20%C3%80%20INTERNET.pdf>; UFRJ: <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/2879/4/EPLoureiro.pdf>.

O Departamento de defesa do EUA montou um grupo de pesquisa chamado "Advanced Research Projects Agency", ARPA, no final dos anos 60. Em 1962, contrata J.C.R. Licklider "para liderar as suas novas iniciativas através do "Information Processing Techniques Office", IPTO, dentro da Agência. (Abbate, 1994). A dificuldade era fazer comunicável as várias tecnologias de construção, linguagem e tecnologias de computação, que por exemplo, tornaram, anos depois, o Notebook de Adam Osborne inviável, em 1981.

Objetivo principal dos militares com a ARPA era romper as dificuldades comunicativas que os militares enfrentavam nas várias frentes de "estado de batalhas", já que no período da "guerra fria" colocava-se a disputa com os soviéticos e os comunistas, inimigos reais e potenciais (e sobretudo imaginados) a serem combatidos em todos os campos, seja o tecnológico (portanto, da propaganda de que o sistema capitalista era mais desenvolvido), seja o de batalhas reais por hegemonia militar e política. Nesse sentido, "a ARPANET incorporou prioridades militares em tecnologias civis e estabeleceu normas para comunicações de computador que favoreciam a independência de proprietários e usuários de computadores tecnicamente sofisticados" (Abbate, 1994: 6).

Tanto os interesses de Estado quanto os de mercado desenhavam os caminhos que o desenvolvimento de novas tecnologias tomaria,

Em menos de meio século os computadores tornaram-se um objeto de uso doméstico com dimensões cada vez mais reduzidas. Do supercomputador ENIAC (Electronic Numerator Integrator and Computer) desenvolvido pela Universidade da Pensilvânia, entre 1942 e 1946, até as primeiras estações de trabalho de uso doméstico houve um rápido avanço movido primeiramente pelos esforços da Segunda Guerra Mundial, em seguida por conta da guerra fria e, posteriormente, por razões de mercado. Na década de 1970, os computadores deixaram de ser vistos como máquinas de calcular velozes e passaram a adquirir cada vez mais funções. O desenvolvimento tecnológico ocorreu atrelado a contingências governamentais e mercadológicas. Nos EUA, a corrida espacial fornecia um mercado que incentivava o aparecimento de vários empreendedores, muito embora o papel da IBM tenha sido central até pelo menos a década de 1980 (Dantas, 2008: 38-39).

Com a criação da interligação entre diversos computadores em uma mesma rede era possível fazer a comutação de pacotes, objetivo do projeto ARPA, que acabou conhecido como

ARPANET. Outro Departamento da Defesa, o Defense Advanced Research Projects Agency - DARPA, cuja função era de pesquisa e desenvolvimento de tecnologias emergentes para uso militar, se reuniria ao grupo da ARPANET, resultando no desenvolvimento da base tecnológica dos computadores atuais:

No final de 1966, Roberts [Khan] foi para a DARPA para desenvolver o conceito de rede de computadores e rapidamente montou seu plano para a “ARPANET” , publicando-o em 1967. Na conferência onde ele apresentou o artigo, havia também um artigo sobre um conceito de rede de pacotes publicado no Reino Unido por Donald Davies e Roger Scantlebury do [National Physical Laboratory] - NPL. Scantlebury contou a Roberts sobre o trabalho do NPL, bem como o de Paul Baran e outros na RAND. O grupo Reserach ANd Development – RAND Corporation, instituto sem fins lucrativos criado pelo Departamento de Defesa dos EUA] e escreveu um artigo sobre redes de comutação de pacotes para voz segura no serviço militar em 1964. Aconteceu que os trabalhos no MIT (1961-1967), na RAND (1962-1965) e no NPL (1964-1967) decorreram todos em paralelo, sem que nenhum dos pesquisadores soubesse do outro trabalho. A palavra “pacote” foi adotada no NPL e a velocidade de linha proposta para ser usada no projeto da ARPANET foi atualizada de 2,4 kbps para 50 kbps [kilobits por segundo]. Em agosto de 1968, depois que Roberts e a comunidade financiada pela DARPA refinaram a estrutura geral e as especificações da ARPANET, uma RFQ [solicitação de cotação] foi lançada pela DARPA para o desenvolvimento de um dos componentes principais, os *switches* de pacote chamados Interface Message Processors (IMP's). A RFQ foi vencida em dezembro de 1968 por um grupo liderado por Frank Heart, Bolt Beranek and Newman (BBN). Enquanto a equipe da BBN trabalhava no IMP com Bob Kahn desempenhando um papel importante no projeto arquitetônico geral da ARPANET, a topologia e a economia da rede foram projetadas e otimizadas por Roberts trabalhando com Howard Frank e sua equipe na Network Analysis Corporation e o sistema de medição de rede foi preparado pela equipe de Kleinrock na UCLA. Devido ao desenvolvimento inicial da teoria de comutação de pacotes de Kleinrock e seu foco em análise, projeto e medição, seu Centro de Medição de Rede na UCLA foi selecionado para ser o primeiro nó da ARPANET. Tudo isso aconteceu em setembro de

1969, quando a BBN instalou o primeiro IMP na UCLA e o primeiro computador *host*¹⁰⁶ foi conectado. O projeto de Doug Engelbart sobre “Augmentation of Human Intellect” (que incluiu NLS, um sistema de hipertexto antigo) no Stanford Research Institute (SRI) forneceu um segundo nó. O SRI apoiou o Network Information Center, liderado por Elizabeth (Jake) Feinler e incluindo funções como a manutenção de tabelas de nomes de *hosts* para mapeamento de endereços, bem como um diretório de RFCs [Requerimento de comentários]. Um mês depois, quando o SRI foi conectado à ARPANET, a primeira mensagem *host-a-host* foi enviada do laboratório de Kleinrock para o SRI. Mais dois “nós” foram adicionados na UC Santa Bárbara [a sigla UCSB corresponde a Universidade da Califórnia, em Santa Bárbara] e na Universidade de Utah. Esses dois últimos “nós” incorporaram projetos de visualização de aplicativos, com Glen Culler e Burton Fried em UCSB investigando métodos de exibição de funções matemáticas usando *displays* de armazenamento para lidar com o problema de atualização na rede, e Robert Taylor e Ivan Sutherland em Utah investigando métodos de 3-D nas representações na rede. Assim, no final de 1969, quatro computadores *host* foram conectados juntos na ARPANET inicial, e a Internet emergente havia decolado. Mesmo nesse estágio inicial, deve-se notar que a pesquisa de rede incorporou tanto o trabalho na rede subjacente quanto o trabalho de como utilizá-la. Os computadores foram adicionados rapidamente à ARPANET durante os anos seguintes, e o trabalho continuou na conclusão de um protocolo *Host-to-Host* funcionalmente completo e outros softwares de rede. Em dezembro de 1970, o Network Working Group (NWG) trabalhando sob o comando de S. Crocker finalizou o protocolo ARPANET *Host-to-Host* inicial, denominado Network Control Protocol (NCP). Quando os sites da ARPANET concluíram a implementação do NCP durante o período de 1971-1972, os usuários da rede finalmente puderam começar a desenvolver aplicativos. Em outubro de 1972, Kahn organizou uma grande e bem-sucedida demonstração da ARPANET na International Computer Communication Conference (ICCC). Esta foi a primeira demonstração pública desta nova tecnologia de rede ao público. Foi também em 1972¹⁰⁷

106 Host é qualquer máquina ou computador conectado a um nó da rede de computadores, como hospedeiro que pode partilhar informação, serviços, documentos entre outros.

107 Entrevistado por Alex Pasternack em 20 de abril de 2010, Tomlinson corrige a data da invenção: “Você prefere entrevistas por e-mail, aparentemente. É uma questão de conveniência ou você acha que, como o primeiro usuário de e-mail, fica mais confortável falando por e-mail do que por voz ou pessoalmente? R: É mais conveniente e posso dar mais atenção às respostas. Não gosto de dar respostas improvisadas. A primeira resposta improvisada na arena do e-mail foi a data do primeiro e-mail. Entendi errado e disse 1972. Depois de mais pesquisas, concluí que a data devia ser 1971. Já se passaram 15 anos e o erro já foi quase todo consertado, mas de vez em quando ainda vejo a linha do tempo de

que a aplicação inicial “*Hot*”, o correio eletrônico, foi introduzida. Em março, Ray Tomlinson, da BBN, escreveu o software básico de envio e leitura de mensagens de e-mail, motivado pela necessidade dos desenvolvedores da ARPANET de um mecanismo de coordenação fácil. Em julho, Roberts expandiu seu utilitário escrevendo o primeiro programa utilitário de *e-mail* para listar, ler, arquivar, encaminhar e responder seletivamente às mensagens. A partir daí, o *e-mail* decolou como o maior aplicativo de rede em mais de uma década (Leiner et al, 1997, s/p).

O extrato acima mostra de forma resumida os desenvolvimentos no período.

A grande barreira física para a comunicação ainda não seria rompida totalmente até que as várias tecnologias fossem acopladas em um mesmo sistema comunicativo, no aparelho de telefone celular ou móvel.

Os desenvolvimentos tecnológicos nunca deixaram de apresentar as contradições que surgiram entre os pioneiros, desde Lovelace até von Neumann, isto é, se o uso dessas tecnologias ficaria restrito e se tornariam tecnologias secretas de uso exclusivo pelos militares; se era lançado como mercadorias com patentes privadas ou, ainda, se o acesso a elas seria livre e público, guardadas já as proporções do sistema de hardware que já estava em mãos do Estado e das grandes empresas.

A divergência era de tipos de filosofia. Richard Stallman, do Laboratório de Inteligência Artificial – IA, do Instituto de Tecnologia de Massachusetts – MIT, comenta que “a comunidade hacker do laboratório de IA já havia entrado em colapso, não muito antes. Em 1981, a empresa derivada Symbolics havia contratado quase todos os hackers do laboratório de IA, e a comunidade desfalcada foi incapaz de manter-se.” (Stallman, s/d e s/p. online: <https://www.gnu.org/gnu/thegnuproject.html>). Stallman refere que para se ter acesso ao sistema operacional você tinha de assinar um contrato de confiabilidade. Esse grupo da Inteligência Artificial do MIT se opunha a essa visão de restrição de uso do computador, de uma moral privada embutida em seu uso,

Isto significava que o primeiro passo para usar um computador era prometer não ajudar o seu próximo. Uma comunidade cooperativa era proibida. A regra definida pelos donos

alguém na internet usando a data de 1972. (republicada no site Vice.com (<https://www.vice.com/en/article/ypp357/q-a-ray-tomlinson-sent-the-first-email-but-his-inbox-is-still-a-mess>), acessado em 20/04/2021.

do software privativo era, “Se você compartilha com seu próximo, você é um pirata. Se você quer alterações, suplique-nos para fazê-las”. (Stallman, s/d e s/p. online: <https://www.gnu.org/gnu/thegnuproject.html>).

A luta pela máquina em si estava em parte perdida. Quase todo sistema de invenções do hardware dos computadores, portanto, o próprio computador, tem patente privada e é proprietário. As grandes empresas, igualmente ao que havia feito no grupo de IA do MIT, contrataram os principais cientistas e desenvolvedores, quando não, os próprios cientistas tornavam-se donos de empresas e patenteavam suas descobertas, a exemplo de Thomas Edison, Eckert jr., entre outros. A filosofia do mercado rege a liberdade de acesso, somente os que possuem recursos tem acesso às tecnologias. Tem de se pagar para ser livre porque, em tese, como consumidor em potencial e como cidadão formalmente você tem direito potencial ao acesso, desde que tenha a capacidade de pagar por ele.

A contestação, de fato, era ao sistema proprietário em geral e, particularmente, por tratar-se de informação, de uma postura contrária ao copyright tecnológico como um direito proprietário pessoal inalienável, quase natural, ainda que, na prática empresarial, como refere Stallman (s/d “c”: s/p.), quem detém o direito real de propriedade é a empresa e não o desenvolvedor, o artista ou o pesquisador,

O sistema de direitos autorais atribui “proprietários” ao software, a maioria dos quais visam a reter os benefícios potenciais do software do resto do público. Eles gostariam de ser os únicos que podem copiar e modificar o software que usamos. O sistema de copyright foi criado com a impressão — uma tecnologia para produção em massa de cópias. O copyright se encaixa bem nessa tecnologia porque ele restringe apenas os produtores de cópias em massa. Ele não tirava a liberdade dos leitores de livros. Um leitor comum, que não possuísse uma máquina impressora, poderia copiar livros apenas com caneta e tinta, e poucos leitores foram processados por isso. A tecnologia digital é mais flexível do que a imprensa: quando a informação tem forma digital, você pode facilmente copiá-la para compartilhá-la com os outros. Essa flexibilidade se encaixa mal num sistema como o copyright. Essa é a razão para as medidas cada vez mais repulsivas e draconianas postas em prática para aplicar os direitos autorais de software. Consideremos essas quatro práticas da Software Publishers Association (SPA): Propaganda massiva dizendo que é errado desobedecer aos donos para ajudar um

amigo; Solicitação aos dedos-duros que deem informações sobre seus colegas de trabalho e amigos; Batidas (com ajuda policial) em escritórios e escolas, nas quais dizem às pessoas que elas precisam provar que são inocentes de cópia ilegal; Acusação (pelo governo dos EUA, a pedido da SPA) de pessoas como David LaMacchia, do MIT, não por copiar software (ele não é acusado de copiar nada), mas simplesmente por deixar recursos de cópia desprotegidos e falhar em censurar seu uso (Stallman, s/d “c”: s/p. <https://www.gnu.org/philosophy/why-free.html>).

O projeto GNU¹⁰⁸-GPL - General Public License é criado por Stallman em 1984 e abre as portas para a manifestação concreta das visões antagônicas sobre o desenvolvimento tecnológico. Exatamente esse antagonismo entre o sistema proprietário e o livre é expresso por Tim Berners-Lee quando vê incompatibilidade entre o sistema proprietário e a expansão de uma rede universalizada,

Tim percebeu que seu verdadeiro potencial só seria liberado se alguém, em qualquer lugar, pudesse usá-lo sem pagar uma taxa ou ter que pedir permissão. Ele explica : <<*Se a tecnologia fosse proprietária, e em meu controle total, provavelmente não teria decolado. Você não pode propor que algo seja um espaço universal e ao mesmo tempo manter o controle dele*>>(WWW, s/d).

Tim criou os principais desenvolvimentos para a implementação da internet como temos hodiernamente,

Em outubro de 1990, Tim havia escrito as três tecnologias fundamentais que continuam sendo a base da web de hoje (e que você deve ter visto em partes do seu navegador): HTML: linguagem de marcação de hipertexto. A linguagem de marcação (formatação) da web; URI: Identificador Uniforme de Recursos. Uma espécie de “endereço” único e utilizado para identificar cada recurso na web. Também é comumente chamado de URL; HTTP: Protocolo de transferência de hipertexto. Permite a recuperação de recursos vinculados de toda a web. (WWW, s/d).

108 GNU é o nome dado a dois tipos de antílopes sul-africanos. No caso, o nome dado à iniciativa de um sistema operacional livre que foi posteriormente associado ao LINUX como GNU-Linux.

Tim e seus companheiros e companheiras de pesquisa, além de outras pessoas ligadas a esse propósito, pleitearam que a European Organization for Nuclear Research, CERN, disponibilizasse os códigos subjacentes sem cobrança de royalty, para sempre.

A solução trazida por Tim Berners-Lee resolvia o problema das várias linguagens, dos sistemas tecnológicos diferentes, dos problemas de acesso (login) que ainda inviabilizavam uma interconexão geral dos computadores com sistemas e linguagens diversas (UNIX, DOS, etc.). A própria ideia de conectar a todos indistintamente trazia a contradição da concepção não paga e paga, proprietária e livre. O sistema privado e proprietário impunha que cada computador instalasse um sistema de protocolos de comunicação diferente, cujo acesso só seria possível via a comercialização monopolizada daquele protocolo de comunicação previamente instalado na máquina, inviabilizando a conexão livre dos computadores em rede, em razão das incompatibilidades entre os sistemas proprietários.

Ray Tomlinson criou um software para através da ARPANET enviar uma mensagem bem simples e acabou criando o *eletronic mail* -e-mail- que se tornou de uso corrente e popularizado a partir do final da década de 1980 e início da 1990 e criou o aplicativo SNDMSG para acessar canais de comunicação que passam a conectar pessoas, de forma ainda limitada, comparado aos dias contemporâneos.

Tim Berners-Lee e todos que iniciaram em 1976 a conexão via Web, depois da criação das ferramentas Usenet e Internet Relay Chat (IRC), defenderam e mantiveram a ideia de sistemas e protocolos tecnológicos comunicativos não proprietários e assim libertaram a evolução tecnológica na web das patentes proprietárias, bem como incentivaram um conjunto de pessoas, a exemplo ou espelhados em Stallman, a produzir tecnologias livres das patentes proprietárias, quer dizer, livres da subordinação aos interesses direto do mercado e do capital.

Alguns anos depois de Stallman criar a Fundação de Software livre em 1984, Linus Torvald torna completo o projeto GNU desenvolvendo e tornando livre o sistema operacional Linux, em 1991, cujo nome passa a ser GNU-Linux.

O sistema geral de softwares e computadores não se desenvolveu harmonicamente, como uma evolução natural, ao contrário, a resistência de uma comunidade hacker e científica é que possibilitou as formas atuais, referidas por Castells:

El vínculo clave lo constituye el carácter abierto y modificable del software de Internet y, especialmente, del código fuente del software. La distribución libre de los códigos

frente permite a cualquier persona modificar el código y desarrollar nuevos programas y aplicaciones, en una espiral ascendente de innovación tecnológica basada en la cooperación y la libre circulación de los conocimientos técnicos. Como indiqué en el capítulo 1, los protocolos TCP/IP sobre los que construyó ARPANET-INTERNET son abiertos y de libre acceso, al igual que lo fueron, en los años setenta, el sistema operativo UNIX y los protocolos UUCP que hicieron posible la creación de Usenet News. También lo son los protocolos módem utilizados en el desarrollo de las redes de PC, así como los programas de la world wide web, el Mosaic y el primer navegador comercial, Netscape Navigator. Con ciertas restricciones, también lo son los lenguajes Java y Jini, desarrollados por Sun Microsystems, así como el programa servidor, Apache, utilizado en 2001 por la mayoría de los servidores web del mundo. ¡Otro tanto se puede decir del sistema operativo GNU! LINUX y sus derivados. Así, el software de fuente abierta es el rasgo tecnológico principal del desarrollo de Internet. Y esta apertura está culturalmente determinada (Castells, 2001b: 53).

A partir dessa possibilidade geral de acesso, ocorre um intenso desenvolvimento de tecnologias, de softwares, aplicativos, ferramentas e tem início, para a grande maioria do público usuário, o mundo das redes.

A criação de alguns tipos de arquivos de compressão e modificação ajudaram no compartilhamento livre das informações. As novas ferramentas, os novos formatos e aplicativos trazem novas práticas ou, ao menos, práticas consideradas antes danosas e mesmo crime, como o compartilhamento de arquivos protegidos por patentes.

Dois padrões de arquivos foram fundamentais para o acesso, transmissão e troca de arquivos livremente, o mp3 e o pdf. Com a criação das redes ponto a ponto – P2P (pessoa a pessoa) ou “peer to peer” ampliou-se enormemente a troca livre de arquivos, logo considerada facilitadora da “pirataria” combatida pelo mercado e pelas leis dos Estados.

O MP3 e o PDF tiveram grande impacto na economia, direta e indiretamente. Diretamente porque as empresas fonográficas, as editoras e os monopólios privados de comunicação tiveram que se adequar ao sistema digital para perder menos e também para poder concorrer no mercado digital, em razão das diferenças de custos, de produção, distribuição e estoque. E, indiretamente, em razão de uma nova noção de propriedade, uma propriedade que era ao mesmo tempo particular e pública, cujo compartilhamento do objeto virtual não significava perda de capital investido e nem do objeto virtual em si mesmo.

O surgimento do formato Compact Disc – CD ou Digital Audio Compact Disc para armazenar áudio em unidades de CD-ROM em substituição ao disco de vinil, criado pela Philips associada à Sony, anima os pesquisadores de CODECS, que significa COD (codificadores) DECS (decodificadores), que comprimem e descomprimem som e imagem: “Quando o CD surgiu, em 1982, a comunidade dos engenheiros comemorou a invenção como uma das conquistas mais importantes na história da área.”, com exceção de um pesquisador, Dieter Seitzer, informa Witt (2015: 14). Ele considerava as falhas do ouvido humana na distinção dos sons e que, por essa razão, era possível montar um tipo de compressão que usasse essas falhas, por isso o CD não era efetivamente um ganho, já que trabalhava com muitos dados que os ouvidos humanos não alcançavam, quer dizer, era possível com poucos dados de áudios comprimidos ter uma alta qualidade para o ouvido humano. É o caso do MP3 que nasce nas pesquisas de Karlheinz Brandenburg e Dieter Seitzer, que escrevem juntos o artigo OCF: Coding High Quality Audio with Data Rates of 64 kbit/sec., (Brandenburg e Seitzer, 1988). Com o MP3, depois substituído por outros tipos de CODECS inicia-se o compartilhamento de imagem e som via computadores.

Em 2002, surge publicamente o Projeto Tor - "The Onion Routing", objetivando facilitar o mascaramento do IP e permitir a navegação sem rastro, para fazer frente à resistência de indústrias e governos a livre distribuição de conteúdos. "O Tor Project, Inc, tornou-se uma organização sem fins lucrativos em 2006, mas a ideia de "roteamento cebola" começou em meados dos anos 1990 (...). Em 2007, a organização começou a desenvolver pontes à rede Tor para enfrentar a censura, tais como a necessidade de contornar firewalls governamentais para prover acesso de seus usuários à internet aberta" (<https://www.torproject.org/pt-BR/about/history/>) e em 2008 surge o Navegador TOR. Com o navegador TOR as buscas por conteúdo puderam driblar os mecanismos de controle que criminalizam e tentam evitar o compartilhamento de mídia, documentos, livros etc.

A música, o cinema, os programas de televisão, os shows, os livros, os jornais, as informações podiam ser copiadas sem perda de qualidade e compartilhadas sem que aquele que compartilha perca o seu domínio sobre o objeto, como acontece com um livro de papel que se compra nas livrarias. Ao partilhar, por exemplo, o livro impresso, quem partilha fica sem o livro e sem o dinheiro pago por ele, o que não ocorre mais com o livro digital que pode, inclusive, ser impresso.

Essa simples falta ou nova forma de correspondência entre o seu e o meu implica um conjunto de novas estruturas de sentir, pensar o ter, pensar a si como proprietário e mesmo as

formas de apropriação, e, nesse sentido, há uma mudança, ainda a aferir em vasto campo de estudos sobre a transformação do conceito de propriedade, inclusive na linguagem, que nomeio aqui, ainda que prematuramente de “apropriação híbrida”, porque o que é "seu" é também e pode ser também de outros, sem perda do "seu" direito à coisa. Nesse sentido a propriedade virtual embute no "meu" um "nosso" possível sem perder as qualidades dos "seu", "meu" e "dele".

Além do compartilhamento de "coisas virtuais ou digitais", houve também a difusão de formas de comunicações que iniciavam o rompimento dos processos que mediam as relações comunicativas dos indivíduos entre si e com muitos indivíduos (pessoa a pessoa/ pessoa a pessoas/ pessoas a pessoas/ pessoas a pessoa). Lembremos que já nos referimos aos sistemas comunicativos e associativos a impedirem os indivíduos de ser ativos nesses sistemas de comunicação analógicos, antes de surgirem esses novos meios (as TIC).

Nos meios comunicativos anteriores às tecnologias digitais, a voz pessoal era sempre mediada ou apagada por relações de poderes presentes nos processos comunicativos e organizativos. As informações são filtradas e tratadas para que sirvam aos interesses do mercado, do Estado e das corporações, sem fugas possíveis. Refiro-me a invenção da imprensa escrita e de seu comércio, dos meios de comunicação de massa (rádio, televisão, cinema) e às formas de organização hierarquizada e representativa, cujas vozes individuais devem ser filtradas para dar lugar à voz única da representação.

Softwares como o ICQ, plataforma de mensagem de voz sobre o endereço da máquina em rede chamado de Internet Protocolo - IP¹⁰⁹ – VoIP, parecido com a comunicação pessoa a pessoa como o telefone, só que inclui textos, imagens etc. e o mIRC, plataforma de retransmissão por script (script é uma linguagem de programação de tempo de execução que automatiza a execução de tarefas), permitindo a comunicação pessoa a pessoa e em grupo de pessoas via Chat em Rede, foram ambos os precursores do desenvolvimento da comunicação virtual e evoluíram para o Messenger, Skype, WhatsApp, Telegram etc.

Com a tecnologia Web ou mais propriamente *World Wide Web* (WWW) e a linguagem HTTP cria-se os primeiros sites e blogs, depois, redes sociais. Inicia-se o questionamento das informações veiculadas pelos veículos privados, corporativos e estatais. O primeiro blog, como

109 Nome dado a cada computador (endereço de IP) conectado a uma rede de computadores.

meio de expressão individual e informativo na rede web à semelhança do zine, é criado em 1994 e as redes sociais têm seu *boom* a partir dos anos 2000.

6.8. Caracterização e dados sobre uso das redes

A contradição entre a vida social real e a vida social tecnológica não se resume ao uso do anonimato. Nem toda contradição social no mundo real pode exprimir-se ou ter espaço de existência, senão em conformidade com as interdições e filtros sociais que definem suas possibilidades.

As contradições sociais na internet, ou na sociedade em rede, não é simples correspondência da vida social concreta, ou, pode-se dizer que questionam ou podem questionar a vida social como é e as limitações do papel da pessoa nos modelos de expressão e de organização da sociedade.

Quando Castells escreveu o livro “Galáxia Internet”, em 2001, ainda gatinhavam a comunicação por VoIP (voz sobre endereço IP) e a rede móvel. Os dados da época mostravam que 85% do uso da internet estava concentrado nos e-mails, e este uso estava particularmente vinculado ao trabalho, relações familiares e amigos,

El correo electrónico (e-mail) representa más del 85 % del uso de Internet, y la mayor parte de este volumen de correo electrónico está relacionado con el trabajo, con tareas específicas y con las relaciones entre familiares y amigos en la vida real (Howard, Rainie. Iones. 2001; Anderson y Tracey, 2001; Tracey y Anderson, 2001). Si bien los chats rooms, los grupos de noticias y las conferencias Internet multiuso resultaron significativas para los primeros usuarios de Internet, su importancia cuantitativa y cualitativa se redujo con la difusión de Internet a gran escala (Castells, 2001b: 139).

Em janeiro de 2021, enquanto a população mundial estava em torno de 7,8 bilhões de pessoas, 5,22 bilhões têm ao menos um aparelho celular e, segundo a Data Reportal o número de celulares atingiu 66,6 % das pessoas no mundo, enquanto as conexões através dele chegaram a 8,02 bilhões:

5,22 bilhões de pessoas usam um telefone celular hoje, o que equivale a 66,6% da população total do mundo. Os usuários móveis únicos aumentaram 1,8 por cento (93 milhões) desde janeiro de 2020, enquanto o número total de conexões móveis aumentou

72 milhões (0,9 por cento) para atingir um total de 8,02 bilhões no início de 2021 (DataReporal, 2021).

O acesso mundial à Internet chega a 59,5 %, ficando 39,5 % sem nenhum acesso pessoal ou com acesso restrito, assim, comparativamente, enquanto “mais de 9 em cada 10 pessoas na Europa do Norte e Ocidental e na América do Norte usam a Internet hoje, 3 em cada 4 pessoas na África Oriental permanecem desconectadas” (DataReporal, 2021).

Informa ainda que as mulheres na Ásia sofrem a maior exclusão da rede dos computadores e que a pobreza e os preços praticados pelas empresas de telecomunicação são os principais responsáveis por tamanha exclusão: “Mais de 1 bilhão de pessoas permanecem desconectadas em apenas três países da região - Índia, Bangladesh e Paquistão - e nossa análise revela que as mulheres constituem a maioria dessas populações desconectadas” (Ibidem).

Segundo Relatório da ONU,

Um dos motivos da baixa cobertura da Internet é o alto custo anual de acesso. A Internet de banda larga fixa em 2016 custou, em média, mais de 30 por cento do GNI [Gross national income – GNI ou Rendimento nacional Bruto – RNB] per capita nos países menos desenvolvidos, mas menos de 3 por cento nos países desenvolvidos (ITU, 2017). Entre todas as regiões, os preços são os mais altos da África. Em um caso extremo, o custo anual do acesso à Internet de banda larga fixa foi de mais de 1.700 por cento do RNB per capita na República Centro-Africana em 2016, em comparação com menos de 0,8 por cento nos Estados Unidos (World Social Report, 2020: 72).

Esses dados confirmam a abordagem tanto sobre desenvolvimento desigual entre pessoas, países e regiões realizada por Fernando Bessa Ribeiro (2017), quanto as considerações sobre as desigualdades e exclusões sociais de Carlos Silva (2005), das quais a exclusão digital é só mais um dramático item entre as diversas exclusões sociais causadas pelos sistemas de exploração e desigualdades mundiais:

...independente de colocar-se com justeza a questão de saber por que uns estão em condições de preencher os lugares mais importantes e outros ter-se-ão que contentar-se com os lugares menos importantes, importa agora relevar que a exclusão social manifesta-se de diversas formas, desde a exclusão na base da etnia e/ou da classe social, passando

pelas exclusões na base de gênero, até às exclusões territoriais e/ou regionais” (Silva, 2005: 09).

Entre os que possuem acessos, “nove em cada dez usuários de Internet dizem que acessam a Internet por meio de um smartphone, mas dois terços também afirmam que usam um laptop ou computador de mesa para acessar a Internet” (Data Reportal, 2021).

Do ponto de vista do uso das redes, 63,0% dizem usar para obter informações, 56,3% para falar com parentes e amigos, mudando substancialmente o interesse que motiva o uso, comparado a 2001. Os e-mails que apareciam como principal atividade na internet, em 2021 têm seu uso desconcentrado nas várias plataformas de mensagens e aparecem dentro do uso geral de transmissão de mensagens.

Ainda que eivado por desigualdades de acesso pessoal, muitos dos que não têm acesso pessoal à rede virtual, caso tenham emprego, acessam as redes nas empresas em que trabalham, porque a maioria das empresas está em rede privada (interna) conectada à rede mundial de computadores, obrigando o trabalhador a conhecer e se utilizar das ferramentas computacionais e das TIC. Com a popularização e o barateamento dos celulares, as camadas mais exploradas das cidades e do campo conseguem se conectar, ainda que de forma impermanente, por telefone móveis, celulares, pelas redes públicas, pelos *wifi* de bares, restaurantes, entre outros.

Pesquisa TIC domicílios mostra que 85% das classes D e E, e 65% da Classe C acessam a internet exclusivamente pelo celular (CETIC/Br, 2020), ainda que sem boa qualidade de conexão para vídeos, como é o caso também dos camponeses e regiões mais empobrecidas, que interagem pelas redes de sociabilidade como Instagram, Facebook, entre outras, e também por VoIP, como WhatsApp, Messenger, Telegram.

A voz sobre IP associada ao texto pela via dos aplicativos acabaram sendo de menor custo do que as ligações por aparelhos telefônicos fixos ou móveis. O acesso à internet pelo aparelho celular também é mais barato do que a contratação de banda larga e pode ser feito sem um contrato mensal com as empresas, além de se poder ter acesso “não autorizado” por *wifi* de bares, restaurantes, vizinhos, órgãos públicos.

Pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, mostra que o acesso por celular aumentou de 98,1% em 2018 para 98,6 em 2019. Em direção contrária, o acesso via computador decresceu de 50,7% para 40,6% nos mesmos anos. Informa que 8 em cada 10 domicílios brasileiros possuem internet, 87%, com maior concentração nas regiões urbanas. Onde não havia internet, o IBGE constatou que 32,9% eram por falta de interesse; 26,2% porque o

acesso tinha preços muito elevados; 25,7% porque nenhum morador sabia utilizar. No campo, 19,2% declararam falta de disponibilidade do serviço na região. O IBGE constatou também que 87,1% dos estudantes tiveram acesso à internet em 2019, porém, 4,1 milhões de estudantes da rede pública não tinham acesso no mesmo ano. Por último, informa que “o envio e recebimento de mensagens de texto, voz ou imagens por aplicativos (não *e-mail*) continua sendo o principal, indicada por 95,7% das pessoas com 10 anos ou mais de idade que utilizaram a rede em 2019”. (IBGE, 2019).

Os dados não deixam dúvidas sobre a inserção mundial da comunicação digital. Particularmente a conexão móvel, através de smartphones, dissemina-se entre todas as classes, ainda que os mais pobres acessem de forma intermitente e que parte das áreas rurais não tenham conexão por falta de sinal, porque normalmente são áreas afastadas e sem grande densidade populacional sem interesse comercial das empresas de comunicação, exceção se faça às áreas rurais da Índia, Paquistão, China e de Bangladesh com grande densidade populacional.

Segundo a Digital World Growth, o

...número de usuários de mídia social aumentou mais de 13% no ano passado, com quase *meio bilhão de* novos usuários, elevando o total de usuários globais para quase 4,2 bilhões no início de 2021. Em média, mais de 1,3 milhão de novos usuários ingressaram nas redes sociais todos os dias durante 2020, o que equivale a cerca de 15½ novos usuários a *cada segundo* (Data Reportal, 2021).

A comunicação interpessoal é um fato que se coloca lado a lado com a comunicação de massa. Castells refere que há uma ‘transição da comunicação de massa para a intercomunicação individual, sendo esta última o processo de comunicação interativa que tem potencial para alcançar uma audiência de massa’ (Castell, 2019: p.29).

Desde 2009, quando o livro foi lançado por Castells (2019), o crescimento do uso das redes e mídias sociais contrastam com o decréscimo geral dos meios de comunicação de massa. Em 2019, pesquisa da Deloitte Insights mostra uma queda três vezes mais acentuada entre os telespectadores em relação aos ouvintes de rádio. Entre os maiores de 18 anos, entre 2014 e 2018, o rádio apresentou uma queda estável de -1,7. Já entre os assistentes de televisão, a queda foi de -3,0% em 2018 e -1,5 em 2014. A taxa mais preocupante para as redes de televisões é entre as pessoas com 18 a 34 anos, com queda -10,8% em 2018. Desde 2014 (cerca de -7%) se verifica um persistente declínio de telespectadores entre essa camada da população.

Tanto o rádio quanto a imprensa escrita se adaptam de forma mais rápida às TIC.

A Deloitte Global prevê que o alcance semanal do rádio permanecerá quase onipresente, com mais de 85% da população adulta ouvindo rádio pelo menos uma vez por semana no mundo desenvolvido (as mesmas proporções de 2018), e o alcance irá variar no mundo em desenvolvimento (Deloitte, 2019).

Diferente das redes de televisões que refletem uma queda entre o segmento, nos EUA, por exemplo, 90% dos jovens entre 18 e 34 anos ouvirão rádio por cerca de 80 minutos diariamente, informa a Deloitte em pesquisa sobre o futuro do vídeo e das televisões (Deloitte, 2018).

Já a indústria de vídeo e televisão tenta se comportar como *streamer* sob demanda (*Video on demand* – VOD), produzindo aplicativos para smartphone com adesão e cobrança mensal ou anual para acessar sua programação, bem como apresentar uma maior variedade de filmes e vídeos não possível de entrar na grade da programação diária, ao mesmo tempo, investem em *podcasting* contratando jornalistas, acadêmicos e personalidades midiáticas para influenciar nos temas de seus interesses combinados com os interesses da opinião pública pesquisada.

A comunicação de massa molda-se paulatinamente no sentido de incorporar aspectos da comunicação interindividual, no entanto, o faz operando seleção dos hipertextos que servem aos interesses comunicativos corporativos, atingindo, nesse sentido, apenas os que já eram seus assistentes. Os dados apresentados nos informam, apesar das mudanças, que a televisão e o rádio perderam ouvintes e telespectadores.

Por outro lado, dentro da comunicação interativa atuam organismos que produzem uma comunicação unidirecional, como por exemplo, as mensagens oficiais de governos, de organização de empresários, das corporações de comunicação e entretenimento e de empresas voltadas para a produção de mensagens automáticas.

Os organismos sociais antes não tinham acesso aos meios de comunicação de massa (sindicatos, movimentos populares) ou se mantinham circunscritos à comunicação de massa (governos e empresas).

Os sindicatos, as organizações sociais e populares com organização legal e tradicional (hierarquia, representação e mérito eleitoral, com unicidade de expressão de posições) concentradas no topo da hierarquia, ainda que seja uma hierarquia de escala em vez de piramidal,

acabam se comportando como se comportariam na mídia de massa corporativa, apenas postando suas mensagens como propaganda e pouco interagindo com os usuários da rede de intercomunicação.

O modo como estes organismos, entidades e organizações interagem com os intercomunicadores é o de aferição da opinião pública, assim como na comunicação de massa com seus *experts* em pesquisa (Adorno (2002), a visar o molde da opinião singular e tornar uma mensagem que veiculem verdadeira. A produção de verdades é a marca distintiva dessa comunicação unidirecional. Funcionam como uma espécie de propaganda de posições que querem partilhar como verdades, sem que haja a interação online entre o emissor da mensagem e o receptor e tendem a rejeitar a liberdade absoluta de comunicação, sem um poder que a organize, defina e limite.

6.9. WWW e a transformação das ações: um pouco antes de Seattle, “Ya Basta”!

Em 1994, o Exército Zapatista de Libertação Nacional - EZLN, toma pela ação armada parte do Estado de Chiapas, particularmente a cidade de San Cristóbal de las Casas e arredores, quando faz a Primeira Declaração da Selva Lacandona, lida pelo Subcomandante Marcos no mesmo dia em que entrava em vigor o Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) ou North American Free Trade Agreement (NAFTA). Os antigos guerrilheiros marxistas tornaram-se “ejército de las comunidades indígenas” (Baschet, 2018: 29), formados basicamente por pessoas e povos originários mexicanos. Lançaram também em primeiro de janeiro um slogan, “¡Ya Basta!”. A ação zapatista armada e suas posições políticas tiveram repercussão mundial imediata:

Wallerstein expresó en toda su plenitud el impacto planetario de la brecha zapatista al escribir: 'desde 1994, la rebelión zapatista en Chiapas ha sido el movimiento social más importante en el planeta -barómetro y desencadenador de movimientos anti sistémicos desarrollados a través de todo el mundo' (Baschet, 2018: 14).

O que imediatamente aparece como uma contradição entre tradição e modernidade, se torna em uma grande estratégia comunicativa do Exército Zapatista de Libertação Nacional – EZLN. O EZLN ao rejeitar o conceito vanguardista do guerrilheiro tradicional torna-se um exército das comunidades indígenas, tradicionais, podendo perceber que o isolamento das comunidades originárias, de suas lutas, de suas tradições, devia ser superado.

Essas dimensões e intercomunicações entre o local, o regional e o internacional não poderiam apagar ou enquadrar a identidade específica. O próprio zapatismo não deseja tornar os povos originários específicos numa outra identidade “zapatista”, que os transformem em uma identidade genérica. Linera (1998) identifica essa tendência nas revoluções anticoloniais, de transformar índios e negros em cidadãos, em “peruanos”, “mexicanos” “brasileiros”, substituindo-lhes a identidade.

A sociabilidade real, depois da criação do Estado moderno, expressa tendência a enquadrar as identidades específicas em um tipo ideal ou legal.

A luta contra o isolamento devia ser cuidadosa a um tempo, audaciosa a outro, implica aceitação de si e negociação com outras formas de existências. A partir de seu próprio território era preciso expandir-se a outros territórios, tanto nacionais como internacionais, sem de seu próprio território e de suas próprias premissas sair. Isso significava procurar unir o local, o local expandido (nacional) e o global, sem fundi-los em um só esquema, sem anexar territórios e nem ser anexado. Para ter êxito nessa estratégia,

... fue esencial el uso que hicieron los zapatistas de las telecomunicaciones, los vídeos y la comunicación a través del ordenador, tanto para difundir sus mensajes desde Chiapas al mundo (aunque probablemente no se transmitieron desde la selva), como para organizar una red mundial de grupos de solidaridad que cercaron literalmente las intenciones represivas del gobierno mexicano; por ejemplo, durante la invasión armada de las zonas insurgentes el 9 de febrero de 1995. Es interesante subrayar que en el origen del empico por parte de los zapatistas de Internet se encuentran dos hechos ocurridos en la década de los noventa: la creación de La Neta, una red de comunicación informática alternativa en México y Chiapas (Castells, [1997] 2001:103).

As lutas pela defesa da “mãe terra” contra a devastação ambiental do industrialismo e do comércio se transformavam em luta local anticolonial, ao mesmo tempo, a luta local anticolonial só poderia ter êxito se fosse também lutas nacional e internacional em defesa do planeta, contra a exploração capitalista que a causava. A luta antiglobalização implica, portanto, uma “alterglobalização” para o EZLN, “um outro mundo possível”,

Temos então uma característica bastante acentuada do movimento zapatista e talvez um dos traços fundamentais de sua experiência política, que é o fato de eles utilizarem os

avanços tecnológicos dos meios de comunicação para realizarem um “conflito comunicativo e midiático”. Esse fato, para Máximo Di Felice e Cristóbal Muñoz, “[...] supera as categorias políticas tradicionais, abrangendo o nível cultural e a concepção da sociedade de forma geral”, já que através das redes de informática, de intervenções político midiáticas, de publicação dos comunicados em livros, jornais, revistas, abrangem o mundo inteiro, conseguindo ultrapassar os limites geográficos de sua ação política – atingem o local, o nacional e o global. Assim, apesar de o conflito militar tradicional estar restrito a Chiapas, os zapatistas conseguiram ultrapassar fronteiras e estender seu alcance político por todo o território mexicano e ao redor do mundo, tecendo um “novo sistema de luta”. Conseguiram, com isso, atuar de forma eficiente contra o capitalismo: “Para lutar de maneira eficaz contra o sistema é preciso agir simultaneamente em três níveis: o local, o nacional e o mundial. O movimento zapatista é um bom exemplo desta dialética...”. Esta perspectiva é compartilhada por Jérôme Baschet (2002; 2004), que entende que o zapatismo se articula em escalas diferentes (internacionais, nacionais e locais), que se interrelacionam, permitindo ao movimento escapar de certos perigos quando esses níveis são considerados isoladamente (Hilsenbeck Filho, 2007: 130).

Com esse entendimento de alterglobalização e com o entendimento de que as novas tecnologias traziam para a esfera pública a pessoa singular e grupos de pessoas não organizadas pelas formas tradicionais de organização, o Movimento Zapatista propôs e realizou, nos territórios do EZLN, no Estado de Chiapas, México, o “Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo”, realizado entre os dias 27 de julho e 3 de agosto de 1998, cujo desdobramento direto foi a fundação da Ação Global dos Povos – AGP¹¹⁰. No segundo Encontro, realizado em Espanha, articulou-se as manifestações contra a reunião da OMC através de uma rede descentralizada:

A convocatória esclarecia que a AGP não seria uma organização formal, mas sim um instrumento global de comunicação e coordenação para conectar as lutas daqueles que já enfrentavam a globalização neoliberal em todo o mundo construindo alternativas lo-

¹¹⁰ A AGP reunia mais pessoas e grupos de pessoas do que entidades. Eu mesmo participo dela, junto com os indivíduos que articularam a Reunião de Indivíduos do Movimento Anarquista – RIMA, no Rio Grande do Sul, lado a lado de pessoas e entidades de movimentos estruturalmente organizados, como o MST ou a Via Campesina.

cais de poder popular. Essa aliança não se basearia em um quadro de membros permanentes, mas sim em uma rede descentralizada de pessoas e organizações dispostas a agir em conjunto de acordo com quatro princípios políticos e organizacionais: 1) Uma rejeição muito clara das instituições que as multinacionais e os especuladores construíram para tirar o poder do povo, como a Organização Mundial do Comércio (OMC) e outros acordos de livre comércio (como APEC, UE, NAFTA, etc.) 2) Uma atitude de confrontação, já que não acreditamos que ações de lobby possam ter grande impacto sobre organizações tão injustas e antidemocráticas, nas quais o capital transnacional é o único verdadeiro formulador de políticas. 3) Um chamado para a desobediência civil não-violenta e para a construção de alternativas locais pelas populações locais, como respostas à ação de governos e corporações. 4) Uma filosofia organizacional baseada na descentralização e na autonomia (Peoples' Global Action, 1997). 5) A rede não contaria com um processo de adesão formal, não teria personalidade jurídica e nem porta-vozes oficiais. A AGP apenas facilitaria a coordenação e o fluxo de informações entre pessoas e organizações por meio de conferências globais e de instrumentos de comunicação como um boletim periódico, um site e listas de e-mail [Fiuza e Bustamante, 2018: 3].

Os movimentos institucionalmente organizados, normalmente hierárquicos, tinham mais dificuldades em usar a internet sem que fosse mera relação propagandista, unidirecional, do que os indivíduos, talvez em razão de suas organizações com estruturas centralizadas e objetivos fixados. As formas de organizações representativas ou não têm como fim levar sua posição para o mundo social. Posição essa que é definida pelas relações de poder internas às estruturas organizativas para torná-las uma só voz.

A ideia contida em uma só voz traz o significado simbólico de unidade. Para disputar posições socialmente tem-se que seja preciso um posicionamento interno único e socialmente unificado. Qualquer quebra desse hermetismo padronizador e homogeneizador significaria fragilidade diante do posicionamento unificado (ou supostamente unificado) do inimigo.

Como resultado da iniciativa dos protestos de Seattle, em 1999, e diante da necessidade de espalhar os atos de confrontação à globalização procurou-se dar voz e visibilidade a indiví-

duos, grupos e entidades populares contra os filtros seletivos de notícias dos meios de comunicação corporativos privados e estatais, pareceu um meio apropriado criar uma mídia alternativa. Assim, os anarquistas dos EUA criaram o Centro de Mídia Independente, ou Indymedia.org.¹¹¹

Pode-se dizer que o Indymedia compartilha com o site “Ya Basta!”, de apoiadores do zapatismo internacional o fato de serem os primeiros sites organizativos de pessoas e grupos com carácter internacional. Tanto os aderentes ao zapatismo quanto os aderentes ao Indymedia produzem sites com rádios digitais e vídeos. Rapidamente o “Ya Basta!” e o Indymedia¹¹² se espalham entre os países e cidades. O Indymedia na Europa atinge mais de dez países e diversas cidades quase imediatamente, o mesmo ocorrendo nas Américas, existindo em quase todos os estados estadunidenses e canadenses, em Chiapas e na Cidade do México – MEX, em São Paulo – BR (o Brasil tem uma forma nacional de organização do site), na Argentina; em cerca de cinco cidades do Continente Africano e na Ásia, Oceania, Oriente Médio.

Depois de 11 de setembro o site foi enquadrado pelos EUA, assim como o movimento anarquista em geral, como perigoso e o acesso feito pelos navegadores proprietários são "bloqueados". O Indymedia é, em geral, até hoje, organizado de forma não hierárquica. O lado direito do site é disposto de forma que qualquer indivíduo de esquerda possa postar sua opinião, documentos, e respostas a outros posts. Também os movimentos o podiam. Voluntários compõem os tradutores e outro grupo de voluntários os "fiscalizadores" da carta de princípios do site, normalmente aberto e com funções em rodízio. Esses grupos definiam a parte central do site, considerada de notícias das ações de pessoas e movimentos contra o capital. A forma com que cada site se expõe e se organiza depende das pessoas que nele são voluntários, ocorrendo várias dissensões desde a criação até 2021, o que foge ao objetivo de discussão dessa tese.

O site Indymedia foi o primeiro site de comunicação (uma espécie de portal da esquerda anarquista e dos movimentos populares) a enfrentar, com voluntários do mundo todo, as versões de notícias veiculadas pela imprensa corporativa escrita e rádio televisiva, colocando em xeque tanto as notícias sobre as guerras do Golfo, do Afeganistão, do Iraque, da Líbia, da Síria, a partir de blogs e documentos escritos por pessoas dos locais e regiões invadidas, expondo documentos secretos e denunciando a manipulação sobre as versões justificadoras que levaram à

111 A quem se interessar, pode acessar o vídeo sobre “a batalha de Seattle”, realizado pelo Indymedia.org., no endereço <https://pt.cri-methinc.com/videos/breaking-the-spell>. Outros que se interessem pela linda de tempo dos confrontos, pode acessar esse link: <https://www.historylink.org/File/2142>.

112 O site de Porto Rico mantém a configuração original e pode servir de modelo sobre como foi montado originalmente o site. Lá também constam as relações de países e cidades, além de ser possível acessar a história do Indymedia: <http://www.indymediapr.org/>.

guerra. Nesse sentido, as corporações, pela primeira vez, tiveram seus posicionamentos contestados publicamente, de forma massiva, por indivíduos.

Importante que o termo utilizado pelo EZLN como pelos apoiadores do Indymedia é “aderente” ou “voluntário”. Na base da nova terminologia está outra forma de organização. Os aderentes não têm vínculos associativos, não obedecem às definições dos centros decisórios, se os há. Não há relação de subordinação ou desigualdades entre organizações e pessoas aderentes. O Zapatismo antecipou de forma extraordinária as novas formas de organização ou movimentação social trazidas pelas novas tecnologias, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, mantinha-se como um exército comunitário indígena hierarquizado.

Tal convivência entre uma estrutura mais antiga e outra mais tecnológica, nova, por assim dizer, é o grande nó a ser resolvido pelas lutas sociais anticapitalistas. As redes comunicativas não subordinam o indivíduo a nenhuma forma hierárquica, embora possa fazê-lo indiretamente através do poderio econômico na rede de computadores, que é uma preocupação dos movimentos pela liberdade das pessoas, acesso livre e à liberdade nas redes virtuais, como refere Rafael Silva, do site Imaster:

O sistema de DNS hoje é controlado por um órgão apenas, o ICANN, que tem poder supremo sobre ele. Embora a instituição receba contribuições esporádicas de outros países, sua sede está localizada nos EUA e, por isso, os americanos exercem uma influência maior do que deveriam sobre ela. Por esse e por outros motivos um grupo de entusiastas de P2P resolveu criar uma alternativa ao sistema de DNS controlado pelo órgão, chamada de dot-p2p. A criação do projeto pode ser considerada uma resposta à apreensão de diversos domínios de sites de torrent por parte da polícia americana. O novo esquema usaria a tecnologia P2P baseada no protocolo bittorrent que seria descentralizado, o que automaticamente impede qualquer governo de tirá-lo do ar. O dot-p2p também vai precisar de um novo domínio de topo para funcionar e, não coincidentemente, ele é o mesmo que dá nome ao projeto: p2p. Inicialmente, para acessar sites com esse TLD, os usuários precisariam de um programa no computador que funcionasse como um DNS local e redirecionasse o navegador para o IP do site. Mas um servidor centralizado para esse tipo de conversão já está nos planos da equipe por trás do projeto (Silva, 2010).

A cada investida do sistema proprietário, há outra dos adeptos dos sistemas livres. As relações tecnológicas espelham as contradições sociais e delas não pode se escusar.

6.10. Os blogs e o aparecimento narrativo da pessoa singular

As narrativas da invasão do Iraque pelos EUA e Inglaterra, e depois também por seus aliados europeus, era propagada pela imprensa oficial e mercadológica como Guerra do Iraque. Essa narrativa encontra sua oposição nos blogs antiguerra: “Os blogs principiam a ganhar cada vez mais peso na comunicação social, especialmente pelo fato de aparecerem blogs antiguerra no Iraque, com notícia que a maior parte dos meios de comunicação tradicionais não transmitia” (Marques, 2012: 15).

A Cable News Network – CNN e a Agência Reuters de Notícias, dominavam quase a totalidade das informações sobre a invasão. As outras redes de rádio e televisão, bem como a imprensa escrita, compravam as notícias produzidas por esses veículos, quando não, expressavam a mesma visão corporativa dos acontecimentos.

Os blogs ou weblogs são espécies de websites pessoais. Normalmente ou inicialmente carregados de conteúdos biográficos, diários de vida online, mas que não visam a uma mera explanação para si próprio como o diário pessoal, quase sempre secreto, de acesso apenas ao próprio autor. No blog o relato pessoal tem como objetivo partilhar experiências pessoais, se posicionar pessoalmente sobre os fatos que incomodam o autor. Tão pouco parecem os blogs ser uma metamorfose da mídia atual, que supõe que as formas pessoalizadas dos blogs já estavam presentes nas formas jornalísticas profissionais e nas corporações proprietárias comunicativas. O fato de o jornalismo profissional e as corporações privadas midiáticas se interessarem em cooptar o formato blog e passar a usá-lo, confirma a importância que os blogs individuais tiveram na contestação do sistema corporativo de notícias e de entretenimento.¹¹³

Os blogs surgiram cedo, logo depois da invenção da World Wide Web por Berners-Lee e sua equipe. Como sua característica principal é de relato e posicionamento de diário sobre os acontecimentos, todos os dias o blogueiro, como chamamos popularmente no Brasil, adiciona suas preocupações, suas dificuldades no dia. Isso implica atualizações constantes durante as 24 horas do dia, ao menos em seu início. Hodiernamente, há blogs periódicos com atualizações

113 Marques informa que a Technorati, que rastreia a web, desde 2004, divulga, em agosto de 2007, que o número já tinha ultrapassado os 55 milhões e que a proporção média de criação de novos blogs era de 175 mil por dia. Atualmente [em 2012], prevê a existência de 200 milhões de blogs (Marques, 2012: p. 16). Segundo o site *Petitmediassociais*, em 2021, “no mundo existem mais de 600 milhões de blogs em mais de 1,7 bilhões de sites. Assim, mais de 2 bilhões de posts são publicados em blogs todos os anos, o que dá algo em torno de 4000 novos posts por minuto” (<https://petitmediassociais.com/blog-2021-da-resultado/>).

não diárias, ainda que minoritários. Os blogs, teoricamente, seriam os precursores dos influenciadores digitais.

A vantagem do blog para o indivíduo é que “geralmente possuem layouts prontos e dispensam a necessidade de que o ‘blogueiro’ saiba a linguagem HTML [Hypertext Markup Language]” (Recuero, 2004: 2). São textos rápidos e curtos, às vezes divididos por seções (a manhã, a tarde, a noite). Sempre o último texto escrito e postado fica em cima na página e vai voltando no tempo na medida em que se rola o texto para cima, ou para baixo, no caso contrário, do mais velho texto postado ao mais novo, que fica no cabeçalho da página web. Atualmente há blogs jornalísticos profissionais, ligados a empresas e acessíveis em seus portais. Até 2003, entretanto, não havia. Os blogs eram, sobretudo, iniciativas pessoais com interesses subjetivos, desligados, ao menos explicitamente, a interesses das mídias corporativas.

Diante das variadas manifestações dos blogs contradizendo as notícias veiculadas pela Reuters, CNN, CBN etc., as corporações reconhecem os blogs como fonte de notícias fora do horizonte corporativo. Uma das primeiras ações das mídias é combater o nome dos blogs anti-guerra, passando a nomeá-los como Warblogs (blogs de guerra), descaracterizando o conteúdo antibélico dos blogs que contestavam a versão oficial sobre a invasão do Iraque. Em seguida, investem na produção de blogs do mesmo estilo, incentivando seus jornalistas contratados a produzirem blogs que desafiem a prevalência de blogs antiguerra desvinculados das corporações, como podemos ver na notícia da Reuters veiculada pela Folha de São Paulo em março de 2003:

A noite passada foi bem tranquila em Bagdá”. Por mais absurdo que isso possa parecer, é o que diz Salma Pax, um garoto que vive na capital iraquiana e mantém desde setembro de 2002 um curioso diário na internet escrito em inglês. Como ele, inúmeros internautas pelo mundo têm inundado a rede com informações e opiniões pessoais sobre a guerra deflagrada pelos Estados Unidos no Iraque. Poucos, no entanto, falam de tão perto do perigo. “Quando as sirenes começaram a tocar, pensamos que iríamos levar toneladas de bombas na cabeça, mas nada aconteceu, pelo menos não na parte da cidade onde vivo”, escreveu Pax ontem pela manhã, o “day after” do primeiro bombardeio dos Estados Unidos contra Bagdá. “A noite passada (ontem) foi calma por aqui. Hoje de manhã fui à padaria comprar alguns mantimentos. As ruas estão vazias e os preços quatro vezes mais caros”, contou ele em seu “blog” --nome dado aos populares diários na web. Pax escreve no “Where is Raed?”, no endereço http://dear_raed.blogspot.com. Não há no

site muitas informações sobre o garoto. Sabe-se que ele mora com o pai e o irmão e que tem um amigo chamado Raed, que aparece por Bagdá de vez em quando (Folha online, Reuter, 21/03/2003. <https://www1.folha.uol.com.br/folha/reuters/ult112u30079.shtml>).

E continua em um segundo bloco da mesma notícia,

CNN blogging? Enquanto isso, Kevin Sites, um correspondente da CNN que agora está no norte do Iraque, também mantém um "blog", totalmente desvinculado da emissora. Diferentemente de "*Where is Raed?*", o endereço <http://www.kevinsites.net> está desatualizado desde 18 de março. Mesmo assim, o site contém fotos interessantes da população local e arquivos em áudio com a voz do correspondente. No mesmo "blog" é possível ver também as coberturas de Kevin Sites nas guerras em Kosovo, Chiapas e Afeganistão, além de seu currículo e sua foto. Outro jornalista, Christopher Allbritton, ex-Associated Press e atual repórter do jornal New York Daily News, narra praticamente em tempo real a cobertura da guerra no "Back to Iraq 2.0", no endereço <http://back-to-iraq.com>. Na verdade, segundo explica no "blog", ele está tentando levantar fundos para voltar ao Iraque e ajudar o "jornalismo independente do mundo". No total, o site anuncia que já foram arrecadados US\$ 6.000. Allbritton acompanha em tempo real todas as agências de notícias internacionais, assim como os canais de televisão, e recebe por e-mail contribuições de colegas espalhados pelo mundo. Seus trabalhos anteriores, currículo e fotos de quando ele esteve no norte do Iraque também estão disponíveis on-line. Ele é um dos criadores do portal de notícias "Warblogs:cc", em <http://www.warblogs.cc>, por onde circulam links de notícias de agências e de televisões do mundo todo, além de outros cinco "blogs" (Folha online, Reuter, 21/03/2003. <https://www1.folha.uol.com.br/folha/reuters/ult112u30079.shtml>).

É a busca de audiência¹¹⁴ que faz que os blogs sejam de interesse das corporações, mas também a relação com a verdade dos fatos, questionada pela interferência de pessoas leigas e

114 Pesquisa realizada BigData Corp, publicada pelo CanalTech, revelou que os blogs representam atualmente mais da metade dos sites ativos no Brasil. O levantamento foi realizado pela BigDataCorp, empresa que faz o monitoramento semanal de mais de 20 milhões de websites no país. Segundo a empresa, existem aproximadamente 10 milhões de sites brasileiros ativos, dos quais 5,5 milhões são blogs. Isso representa cerca de 55% do total. Um dos fatores para o crescimento é a busca de verba de publicidade. 82% desses blogs utilizam alguma rede de anúncios – o Google AdSense é a preferência, com 54% (<https://canaltech.com.br/internet/dos-10-milhoes-de-sites-brasileiros-mais-da-metade-sao-blogs-103482/>).

descomprometidas com os interesses das corporações, dos proprietários e dos Estados no processo de distribuição da informação verdadeira, que induzia a um questionamento das relações de poder entre a verdade dita pelas corporações e a verdade relatada por um vivente qualquer. O usuário das redes é também seu consumidor e, nesse sentido, ele é igual à outra pessoa qualquer, não tendo nenhuma subordinação real na rede em si ou entre tipos de usuários,

Acima de tudo, ele é também um coautor, já sendo conhecido nos meios internacionais como “*presumer*”, que é formado pelas palavras produtor + consumidor (*producer + consumer*) em inglês. Para o usuário, a ubiquidade, a velocidade, o acesso móvel e a diversidade dos meios fizeram com que o acesso à informação se simplificasse e isso modificou as relações de poder. Ele passa a buscar, colher e editar a informação; elege e exclui marcas, interage, opina, recomenda, enfim, compartilha seus conhecimentos na rede (Marques, 2012: 14).

A preocupação das corporações era como reduzir e transformar o impacto dos blogs na opinião pública e manter a relação passiva de compradores/consumidores da informação veiculada pelas corporações e definidas pelos poderes econômicos e políticos dominantes.

Hoje, boa parte, senão a maioria das corporações de comunicação, trabalha com jornalismo pela via dos blogs, concorrendo com as informações personalizadas, própria dos meios digitais, descaracterizando a informação corporativa que tinha como sua principal estratégia de produção da verdade a impessoalidade da informação. Os portais UOL da Folha de São Paulo, G1 da Rede Globo de Televisão e outros têm boa parte de suas crônicas, opiniões e notícias baseadas em blogs “pessoais” de jornalistas contratados, produzindo com isso a tentativa de retomada da hierarquização das notícias e dos noticiantes, isto é, quem publica, a fim de manter a ordem das relações de poder vinculadas ao mérito e à isenção do jornalismo científico, como aferidor do caráter verdadeiro da notícia e da informação dos meios corporativos em oposição aos blogueiros social e legalmente desqualificados.

6.11. Redes, mídias sociais e relações de poder

As relações sociais se formam por redes de relações pessoais, institucionais, econômicas e sociais. As redes sociais definem, de certa forma, tanto a adequação dessas relações ao mundo digital-virtual, quanto oposição e resistência às determinações das relações sociais. As relações

sociais em parte não são voluntárias, em parte são. Todas, entretanto, são determinadas, condicionadas ou influenciadas pela existência, pela geografia (proximidade ou distanciamento), pelas formas de construção da vida social (família, trabalho, sociabilidades voluntárias ou obrigatórias).

Tönnies (1947) pensa que os tipos de sociabilidades são diversos entre comunidades e sociedade. A primeira seria composta de laços afetivos, a segunda de laços mecânicos, distantes. A presença de comunidades ou sociedades produzem sentidos diversos para as relações sociais. Visto que não seja possível falar de rede social sem falar de relações sociais, talvez seja necessário considerar suas naturezas.

Na Grécia antiga, por exemplo, a vida social era dividida em relações familiares, aldeias e cidadã (família, aldeia, cidade/pólis). A concepção clássica indicava que era uma evolução natural que ocorria de uma para outra. Nesse sentido está a afirmação taxativa da frase “vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade” (Aristóteles, *A Política*, Livro 1. Cap.1.162^a). A distinção é realizada pela quantidade de pessoas que define a complexidade das relações:

A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de autossuficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família. Mais ainda: o objetivo para o qual cada coisa foi criada – sua finalidade- é o que há de melhor para ela, e a autossuficiência é uma finalidade e o que há de melhor (Aristóteles, *A Política*, Livro 1. Cap. 1.1253^a).

Então, para Aristóteles e para o período clássico em geral, a comunidade era uma rede de relações que se formava de forma natural a implicar diferentes formas de governos em cada estágio, sendo o último estágio o da comunidade política.

Tal visão implica perceber o homem como naturalmente social: um animal social e, por consequência, um animal político, porque a evolução das relações sociais (interação entre as pessoas dentro de um regime de agrupamento social específico) levá-lo-ia, inexoravelmente, às relações de poder político, quer dizer, de poder na e da cidade-estado. Aqui não há distinção

qualitativa entre cidade (sociedade) e comunidade, como a realizada por Tönnies (1947), discutidas no Capítulo 3 desta tese.

Definir algo como social é dar-lhe um adjetivo, um qualificativo que parece já estar digerido, sem necessidade de reflexão específica. Juntar as palavras relações e rede ao qualificativo social parece designar algo bem conhecido. De certa forma é esse tensionamento do que seja "social" que Tönnies (1947) promove ao distinguir as relações que compõem as diferenças entre comunidades e sociedades.

Analisamos, antes, que nem todas as relações e nem todas as ações são sociais por si mesmas apenas porque as pessoas se relacionam uma com as outras. Distinguir o que seja social implica um esforço nada pequeno de análise.

Para Latour,

Já não se sabe ao certo se existem relações específicas o bastante para serem chamadas de “sociais” e agrupadas num domínio especial capaz de funcionar como uma “sociedade”. O social parece diluído por toda parte e por nenhuma em particular. Assim, nem ciência e nem sociedade permaneceram estáveis o suficiente para cumprir a promessa de uma forte 'sociologia' (Latour, 2012: 19).

O uso do termo “social” para Latour deve ser restrito ao que ele nomeia de “movimento peculiar pela reagregação ou reassociação (Latour, 2012: 25), e não como um domínio específico que qualifica algo como social e assim distinga o objeto da sociologia de outros domínios. Essa forma de uso e abordagem não resolve o problema que ele mesmo colocou, quer dizer, os diversos usos e a transformação do social em uma qualidade utilizada como um adjetivo transformador de algo, que agrega ao natural uma especificidade qualitativa, o social, e que, por vezes, anula o natural e transforma tudo em social, seja esse domínio específico, seja o movimento peculiar ou o que pressupõe sempre uma necessidade de reagrupar. O social deve ser analisado de forma a distinguir o que é desenvolvido para influir em outros, como objetivo racional ou objetivo imanente e o que não corresponde a nenhum dos dois objetivos.

Objetivo imanente inclui uma racionalidade, mas não de forma analítica. Estar em algo que é eminentemente social não distingue a ação em si, mas o lugar onde ocorre a ação. É o caso de ser associado a um sindicato. De forma imanente, estar em um sindicato define uma relação social. Porém, o objetivo específico de quem se filia pode não ser somente social. Se o objetivo for ganhar mais para si, e apenas isso, e sabendo que não conseguiria aumento sem que

todos conseguissem, essa relação que parece ser em si mesmo social, imanentemente, é também, subjetiva, de interesse pessoal. Logo não basta uma relação imanentemente social para distinguir uma ação pessoal como social e vice-versa. E se as relações sociais pudessem ser assim qualificadas somente porque têm relações com outros, então, todas as relações seriam interações sociais, mesmo as mais utilitárias e subjetivas.

Se a relação é obrigatória socialmente, o interesse subjetivo pode ser bem diferente do que define a obrigação geral e do que faz com que seja cumprida pela pessoa a ordem de trabalhar, por exemplo. Estar em uma sociedade é inescusável hoje, a não ser que você tenha a possibilidade de viver em outro tipo de relação pessoal e social como os índios e comunidades originárias. Se se está em geral dentro da sociedade, essa relação é, no sentido de sua necessidade, como viver na vida natural, inescapável.

Não é possível viver sem estar em uma relação natural no mundo e no universo. É uma relação absolutamente necessária de existência. Não pode ser considerada uma ação racionalmente voltada para um objetivo, apenas por sua existência, senão quando vista como unidade da categoria do todo social (para definir o todo social), mas nunca especificamente, sem avaliar se a existência é propositada ou é um fato natural e obrigatório (Durkheim, 2004, pensa que os fatos obrigatórios são fatos sociais por excelência). Se considerarmos isso, entretanto, teremos muitas dificuldades em caracterizar uma relação social, tal como temos para caracterizar uma ação social.

Em acordo com Latour temos que “ser social já não é uma propriedade segura e simples” (Latour, 2012: 26) e que para defini-la não basta mais agregar o qualificativo social a um substantivo.

O desacordo com Latour está em inferir que as coisas se constituem naturalmente e que não há uma força principal (os interesses ou vontade de potência) que intervém nas relações de existência concreta ou que, embora atravessadas por uma infinidade de situações e relações, as relações concretas devam ser desprezadas porque reducionistas:

Devemos considerar os agregados sociais como realidades constituídas por “indivíduos”, “organizações”, “classes”, “papéis”, “trajetórias de vida”, “campos discursivos”, “genes egoístas”, “formas de vida”, “redes sociais”? Esses teóricos nunca se cansam de designar certas entidades como reais, sólidas, comprovadas ou estabelecidas, enquanto criticam outras como artificiais, imaginárias, transitórias, fantasiosas, abstratas, impessoais

ou destituídas de sentido. Devemos enfatizar o nível micro das interações ou consideraremos mais importante o nível macro? Não seria melhor ver nos mercados, empresas ou redes os ingredientes essenciais de nossa vida coletiva? (Latour, 2012: 50).

Negar o caráter das relações de poder e das relações exploratórias para relativizar as relações de classes e os interesses específicos que cimentam as relações entre as pessoas numa sociedade baseada na exploração econômica, não me parece ser muito inovador, do ponto de vista das “estruturas sociais” que se nega.

Temos que todas as relações são atravessadas por outras e se for esse o sentido da contribuição de Latour (2012) e da “The Actor-Network Theory” (Latour, 2012: 28) para definir ou analisar as redes sociais, de forma ampla, não haveria o que contestar, no entanto, conceber como estruturas não estáticas apenas porque são estruturas tecnológicas e retirar das redes o seu significado nas relações mais amplas, quer dizer, nas relações econômicas e nas relações de poder, acaba significando o contrário do que parece querer-se, quer dizer, desmaterializa-se as relações reais dos que ele chama de “ator”, independente de as análises se referirem ao micro, ao meso ou ao macro ou à relativização de ambos, para dar-lhes um conceito aparentemente novo, porém desligado das relações dependentes na vida concreta, que é visto a partir das corporações: "Não seria melhor ver nos mercados, empresas ou redes os ingredientes essenciais de nossa vida coletiva?" (Latour, 2012: 50).

Se é fato que cada pessoa participa de muitos grupos com interesses contraditórios, tal participação responde a uma necessidade vinculada a interesses de existência real. Não é possível determinar, a priori, senão pensando que todo ser humano é social por natureza, que sem a necessidade existencial a pessoa se associaria, agruparia, reagruparia, etc. O fato de as pessoas perderem sua condição autônoma de existência no processo de apropriação privada dos meios de vida, define seus interesses. Essa definição se é social porque é vinculada a uma apropriação indevida das condições materiais de existência por outros é, ao mesmo tempo, tão natural como buscar água quando se tem sede. Portanto, as relações sociais são também naturais a um só tempo. De regra, não pode haver movimento ou movimentação, relações ou interações ou interesse social sem que se refira, antes, a uma necessidade instintiva de sobrevivência, pulsão de vida, entre outras pulsões.

As redes sociais de relacionamentos ou sociabilidades e as mídias sociais na Internet respondem a essa necessidade de expressão e autonomia retirada da pessoa realmente¹¹⁵ existente no processo de construção das hierarquias do poder fabril; nas hierarquias e filtros sociais construídos pelo poder político do Estado, enquanto representação e cidadania (desiguais na igualdade formal ou igual na forma e desigualdades real, quer dizer, igualdade desigual) e da sociedade, enquanto relações de poder social e moral que se fundam na meritocracia e na tradição, nos fundamentos técnicos, na propriedade e na mobilidade social (desigualdades estatutárias e contrapartidas). É, nesse sentido geral, e não na racionalidade específica do uso que cada um faz das redes, que se pode afirmar que se trata de redes ou relações “sociais” ou de sociabilidades em rede de computadores.

A noção de grupos criados a partir da representação e das hierarquias fabris sofreu inflexão com as redes sociais virtuais onde a presença do indivíduo desassociado é prevalente.

As relações estatais e fabris impuseram uma forma de organização de "grupo" prevalentes. A própria lei que admite a “livre associação”, a define como tendo, obrigatoriamente, um representante, alguém que fale em nome do grupo. A noção de grupo criticada por Latour é a expressão política da revolução industrial, da divisão de trabalho e da fundação do Estado Moderno, vejamos:

Primeiro, para delinear um grupo, quer seja necessário cria-lo do nada ou simplesmente restaurá-lo, cumpre dispor de “porta-vozes” que “falem pela” existência do grupo - e eles as vezes são bastante tagarelas, como fica claro pelo exemplo dos jornais. Mas não importa o exemplo que se tome, sejam feministas que possuem cães na Califórnia, cossovares na ex-Sérvia, “*chevaliers du tastevin*” em minha Borgonha natal, *achuares* na Amazônia, contadores, antiglobalistas, sociólogos da ciência, egos, trotskistas, operários, forças de mercado, conspirações etc., todos necessitam de pessoas definindo quem são, o que deveriam ser e o que foram. Estão sempre em ação, justificando a existência do grupo, invocando regras e precedentes -e, como veremos, opondo uma definição às demais (Latour, 2012: p.55).

115 O canal do Youtube ou Vimeo ou a página do Facebook ou Instagram são páginas de fulano ou sicrano, da pessoa concreta, ainda que com avatar. A existência de perfis de empresas, instituições e os falsos, a automatização de envio de mensagens por empresas não retiram esse caráter pessoal e singular da adesão. A nota é importante porque não se trata do indivíduo em geral, como a noção de indivíduos que compõe a sociedade, mas de pessoas realmente existentes, concretas, que comunicam, produzem textos, vídeos, arte, expressam opinião pessoal, retruam mensagens de outros, compartilham se posicionando ou não textualmente, expressando apoio ou rejeição ao compartilhar ou deletar postagens alheias.

As formas de grupos e associações correspondem à luta entre os desiguais no decorrer do tempo e do espaço e são definidas como circunstâncias históricas, como produto da luta entre posições diferentes expressas nas relações sociais. Lutas que não deixaram de existir ou foram momentaneamente sufocadas porque houve uma prevalência do grupo vencedor, que definiu a forma dos grupos, dos filtros sociais (regras aceitas social e legalmente para a disputa de poder e comportamento dentro dos grupos), como também sua expressão unívoca através dos porta-vozes, apagando as diferentes vozes internas.

A prevalência desse tipo de organização não implica a inexistência da disputa ou do que Latour chama de “rumor constante feito por milhões de vozes contraditórias sobre o que vem a ser um grupo e quem pertence a ele” (Latour, 2012: 55). Trocar grupo pelo nome de coletivo não resolve esse problema das disputas por projetos diferentes de organização ou desorganização de grupos (como diz Chico Science, “Comecei a pensar/ Que eu me organizando/ Posso desorganizar/ Que eu desorganizando/ Posso me organizar /Que eu me organizando/ Posso desorganizar” <https://youtu.be/35FNubkuxwg>).

Os grupos não duram no tempo pela vontade apenas de seus porta-vozes ou pela vontade de cientistas sociais ou políticos ou quaisquer outras ciências, os grupos duram enquanto aparecerem para seus membros como capazes de dar conta tanto dos interesses mais mesquinhos, inconfessos e dos mais nobres quanto dos interesses gerais unificadores que o fez existir como ferramenta desses interesses associados.

Embora um grupo constituído formalmente possa ter existência formal para além do grupo de pessoas a ele associado, sem que o interesse das pessoas o veja e sinta como ferramenta apropriada de e para conquista de seus interesses, então ele se transformará em um simples arremedo de grupo, com existência apenas legal e formal, sem o interesse unificador que o torna ferramenta da ação, como nos ensina Simmel (2006). Ou seja, se torna um espectro, um fantasma do que foi. A decadência dos grupos depende de ele ser apropriado ainda ou não à execução desses interesses. Assim também é sua forma.

Uma determinada forma é relativa a um denominador comum de formas aceitas que podem mudar, e mudarão assim que as formas existentes não servirem mais aos interesses dos indivíduos que mantém os grupos e suas formas. As formas estão determinadas por filtros sociais. Os filtros sociais, como mecanismos de adequação do comportamento e de convicção socio-moral tendem a fixar determinadas formas como formas sociais moralmente aceitas.

Pode ocorrer, no entanto, que várias formas sejam existentes e necessárias para uns e desnecessárias para outros e concorram entre si no espaço de transição do modo de existência dos grupos para outros tipos de modos de existência, dentro das mesmas condições materiais. Esse parece ser o caso das organizações sociais associativas e representativas (que agora podemos chamar de tradicionais) diante das formas novas criadas a partir da rede de computadores que têm na aderência o método de pertencimento e, logo, rejeitam por si mesmas, a organização identitária hierárquica piramidal ou semi piramidal.

Rejeitar as formas representativas e de organização piramidal não quer dizer rejeitar as hierarquias, mas as formas hierárquicas piramidais. As escalas e graus de hierarquias é que são diferentes. Por exemplo, os moderadores (normalmente coletivos moderadores) de um grupo nas redes, em páginas www, chats ou fóruns de discussão podem não ter uma estrutura piramidal, porque tem apenas dois andares, os moderadores e os outros.

A suposição de pirâmides é a existência de várias camadas que vão das camadas maiores na base para as menores no topo. A relação hierárquica de degrau pode ser de apenas dois degraus: os de cima e os de baixo, estando os de cima também embaixo. Mas os de baixo não estão em cima. É o que acontece, por exemplo, nos fóruns, nas moderações de grupos no Facebook, nos webinários etc., enfraquecendo, entretanto, a força de poder do degrau de cima sobre os de baixo.

Esses tipos de organizações são próprios das redes sociais geradas por empresas como o Google, o Facebook, o Tagged, o Badoo, o Twitter, onde as empresas mantêm a vigilância do conteúdo que circula, normalmente via algoritmos e gerenciadores (pessoas empregadas para isso) de conteúdos denunciados pelos algoritmos.

Não são, nesse sentido, formas naturalmente surgidas (sem ação consciente humana, ação social, portanto, voltada a um objetivo) e existentes nas organizações em redes de computadores, a partir da interação "livre" entre os indivíduos em cada nó da rede. São assim hierárquicas porque é do interesse das empresas, desde a apropriação privada dos inventos, para ter controle sobre o produto. Nesse sentido, trocam as formas representativas por formas imperiais, proprietárias. Se há uma sociabilidade horizontal nas redes, ela é contraditória às estruturas que as empresas presentes nas redes constroem, que são parcialmente horizontais, apesar delas.

O controle realizado nas redes sociais não é absoluto, inclusive pela impossibilidade real de sê-lo. Essa impossibilidade tem duas razões principais, entre outras. A primeira está relacionada com a ação individual que expressa o desejo e a necessidade de recuperar os direitos

à expressão e autonomia individual, retirados das pessoas no processo de construção das hierarquias dos poderes fabril e estatal, que as empresas de tecnologias virtuais buscam suprir, sem o que não lucrariam. A segunda é correspondente à primeira: as empresas para manterem-se como opção das pessoas nas redes virtuais precisam permitir a liberdade e ao mesmo tempo a limitar com os algoritmos, aparecendo a limitação como impessoalidade, como (falso) aceite ao código de ética da empresa, já que está fora de questão a restrição enérgica, na medida em que o acesso via www e http são livres, visto que as liberdades nas redes foi favorecida pelas patentes públicas e não proprietárias das tecnologias www e da linguagem http, além dos softwares livres, capitaneados por Stallman e Berners-Lee, apesar dos interesses das corporações em restringir o acesso à internet pela via das cobranças.

As redes, ou redes sociais, não se restringem e nem se deve restringi-las às redes de conexões personalizadas (embora, de fato, não sejam) entre pessoas como a rede social Facebook e outras, que são mais uma rede dentro da rede global. Rede social aqui tem esse aspecto amplo de sociedade em rede, sobre a qual Castells dá-nos uma definição interessante,

... a sociedade em rede é global, é baseada em redes globais. Então, a sua lógica chega a países de todo o planeta e difunde-se através do poder integrado nas redes globais de capital, bens, serviços, comunicação, informação, ciência e tecnologia. Aquilo a que chamamos globalização é outra maneira de nos referirmos à sociedade em rede, ainda que de forma mais descritiva e menos analítica do que o conceito de sociedade em rede implica. Porém, como as redes são selectivas de acordo com os seus programas específicos, e porque conseguem, simultaneamente, comunicar e não comunicar, a sociedade em rede difunde--se por todo o mundo, mas não inclui todas as pessoas. De facto, neste início de século, ela exclui a maior parte da humanidade, embora toda a humanidade seja afectada pela sua lógica, e pelas relações de poder que interagem nas redes globais da organização social (Castells, 2005: 18).

A visão de Castells faz uma distinção e separa a sociedade e as redes em categorias diferentes. Seria até um pleonasma dizer sociedade em rede, porque a sociedade é composta por redes de conexões (interações sociais ou relações sociais) entre pessoas e as formas sociais, economia, organismos políticos, entre outros, que tornam as pessoas que vivem em sociedades dependentes dessas conexões. É nesse sentido que “sociedade em rede” se torna um pleonasma

e, caso Castells queira dizer que é uma sociedade que também se utiliza da rede global de computadores e da internet (e certamente é essa a definição) e que faz uso das formas de transmissão, comunicação e compartilhamento digitais de documentos, recursos, etc., então, a terminologia pode ser confusa ou causar alguma confusão.

Os hábitos, os poderes, a produção econômica, o consumo são sempre redes que se interconectam, que têm necessidade de que os humanos as reproduzam para continuarem existindo. A reprodução pessoal e social das dependências tem nas atividades e nas necessárias conexões, cada vez mais amplas e cada vez mais específicas, a sua base de sustentação.

Uma economia de subsistência, que quebra a reprodução social da produção capitalista, torna-se um nó dessa rede social que não se comunica com os outros pontos da rede de produção e de consumo. Da mesma forma, o poder político necessita que os cidadãos ou súditos reproduzam a identidade nacional, as leis nacionais, os símbolos nacionais, a formar uma rede identitária que reproduz a verdade de serem do mesmo território de tal identidade, todos com tal passado, com tais expectativas e não outra identidade nacional, não outro território, não outro passado, não outras expectativas, de tal forma que se possa opor-se aos que não são da mesma identidade, da mesma rede de valores. Nessa perspectiva, temos que a eletricidade não nos tornou uma sociedade em rede elétrica.

Supor que nos tornamos uma sociedade em rede pode indicar uma não contradição entre a sociedade e a rede de computadores, a internet ou www. Porém, basta a sociedade se adaptar à rede que todas as contradições desaparecem. Nesse sentido Latour (2012) tem mais razão quando diz haver um antagonismo entre as pessoas (das redes de relações) e dos grupos existentes socialmente, já que precisam da expressão de portas vozes calando a seus próprios membros. Não fosse ele pensar a existência de igualdade entre os grupos, entre os de dentro e os de fora das redes de computadores, haveríamos de concordar.

Fosse a sociedade que estivesse em rede, não era possível o anonimato. As sociedades em geral condenam o anonimato como forma da liberdade de expressão. Pelo contrário, o que mais impressiona não é a existência do anonimato nas redes de computadores, porque existe também na sociedade, mas seu uso generalizado. O conceito de sociedade não se aplica às redes. As redes são um dos aspectos da evolução técnica da sociedade, no entanto, não é a sociedade como um todo, inclusive em razão de as relações sociais e normativas das sociedades não se aplicarem totalmente às relações em rede.

Na sociedade o uso do anonimato é condenável porque supõe-se a não identificação como fuga das autorresponsabilidades por atos praticados por anônimos, para fugir da reação

dos poderes da sociedade e do Estado sobre si¹¹⁶. Na sociedade e no Estado o uso do anonimato é incomparavelmente menor que o uso que se faz em rede de computadores, na internet. Até em razão do direito individual de ação para proteção da intimidade, imagem, entre outros, garantidos pelo Estado. Esse uso do anonimato para exprimir-se nas redes tem significados diversos dos socialmente aceitos, por exemplo, a impessoalidade pode ser entendida como uma espécie de anonimato.

Ao contrário da sociedade civil em que o anonimato aparece como uma espécie de crime contra a ordem dos direitos individuais, nas redes de computadores, na internet, é condição de liberdade para fugir da repressão à pessoa pelos poderes políticos e sociais e só raramente é associado a crimes, melhor diria, apenas quando os crimes ocorrem. Impedir o anonimato é conceder o direito às empresas e ao governo de ter acesso aos dados do usuário, sua identificação e torná-los acessíveis ao poder do Estado e das empresas, entre outros. Ocorre o inverso do que ocorre na sociedade.

Na sociedade a garantia da liberdade de expressão é a identificação de quem fala e o direito de se expressar, mas também torna possível a sanção, supostamente nos casos de danos e crimes, no entanto, é politicamente que o risco é maior de se ter a liberdade de expressão tornada crime. Exemplo efetivo são as várias ações do governo Bolsonaro contra professores que se expressam contrariamente a seu governo e ao próprio presidente¹¹⁷ nas redes sociais.

Por isso o imbricamento da proteção dos dados e da expressão pessoal, no fornecimento de serviços, legalidade e liberdade nas redes:

Resultados, serviços e confiança podem estar intimamente ligados. Em diversos países é agora perceptível que as maiores barreiras são a expectativa pública e não tanto as providências governamentais. Está claro que isto levanta a questão sobre o seu direito a

116 A Constituição Federal do Brasil veda o anonimato na manifestação do pensamento em seu artigo 5º, inciso IV. No artigo 21 da Constituição Italiana é definido o direito de expressão não anônima, já que é um direito individual: Art. 21 Todos têm direito de manifestar livremente o próprio pensamento, mediante forma oral ou escrita, e qualquer outro meio de difusão (<http://www.areaseg.com/bib/29%20-%20Constituicao%20de%20Países/Constituicao-Italia.pdf>). O mesmo corre na Constituição Portuguesa: Artigo 37.º Liberdade de expressão e informação: 1. Todos têm o direito de exprimir e divulgar livremente o seu pensamento pela palavra, pela imagem ou por qualquer outro meio, bem como o direito de informar, de se informar e de ser informados, sem impedimentos nem discriminações. 2. O exercício destes direitos não pode ser impedido ou limitado por qualquer tipo ou forma de censura. 3. As infrações cometidas no exercício destes direitos ficam submetidas aos princípios gerais de direito criminal ou do ilícito de mera ordenação social, sendo a sua apreciação respetivamente da competência dos tribunais judiciais ou de entidade administrativa independente, nos termos da lei. (<https://www.parlamento.pt/Legislacao/Paginas/ConstituicaoRepublicaPortuguesa.aspx>).

117 Pode-se comprovar tal uso pelo governo Bolsonaro nas seguintes reportagens: Folha de São Paulo <https://congressoemfoco.uol.com.br/justica/governo-enquadra-professores-que-criticaram-bolsonaro/>; Portqal UOL <https://congressoemfoco.uol.com.br/justica/governo-enquadra-professores-que-criticaram-bolsonaro/>; Portal G1 (Globo) <https://g1.globo.com/mg/triangulo-mineiro/noticia/2021/03/04/jovem-e-presos-apos-publicacao-sobre-vinda-de-bolsonaro-a-uberlandia.ghtml>; Revista Exame <https://exame.com/brasil/governo-bolsonaro-vigia-o-humor-das-redes-sociais/>; Olhar digital: <https://olhardigital.com.br/2019/04/03/noticias/presidente-esta-monitorando-o-que-e-dito-sobre-ele-nas-redes-sociais/>.

ser cépticos relativamente às ofertas que estão a ser feitas. Uma questão relacionada é saber se as barreiras fundamentais são questões de confiança, em particular sobre a credibilidade do compromisso governamental com a confidencialidade. Em alguns países tal pode requerer princípios mais fortes para suportar a utilização de dados pessoais — por exemplo, que os dados pessoais identificáveis devem permanecer sob o controlo do indivíduo; garantias de anonimato por parte de organizações que fornecem dados aos governos e fortes sanções para utilizações indevidas de dados. Esta é apenas uma das muitas formas complexas em que a confiança, os resultados e os serviços se inter-relacionam. Em alguns países a questão fundamental prende-se com a segurança contra ameaças; onde um governo é visto como respondendo inadequadamente, o resultado pode ser uma maior desconfiança pública mútua. A legitimidade depende, portanto, de medidas coercivas de vigilância, cruzando bases de dados sobre crime, DNA, etc., podendo conduzir a conflitos ligados à questão do direito à privacidade e das liberdades cívicas (Mulgan, 2005: 210).

O conceito de liberdade civil, de privacidade, de intimidade nas TIC não são ou não parecem ser os mesmos da ordem social estabelecida. O indivíduo e os defensores da liberdade na rede não parecem desejar senão a restrição do uso de dados pessoais e da identificação de usuários por governos e empresas. Os próprios navegadores, alguns deles, já vêm com a possibilidade de “navegação anônima”, e há softwares de não rastreamento.

Os indivíduos parecem divergir da sociedade e dos governos quando se trata de liberdade e anonimato nas redes, em geral. O Datafolha, em publicação de 06/08/2020, informa que 87% dos brasileiros são contra rastreamento de usuários nos APPs e redes sociais,

Quase nove a cada dez brasileiros ouvidos em pesquisa do Datafolha sobre fake news e privacidade nas redes sociais são contra o rastreamento de conversas privadas em aplicativos como o WhatsApp. O estudo foi encomendado pelo Facebook (dono do WhatsApp) e divulgado nesta quinta-feira (6) com exclusividade a Tilt. Um total de 87% dos entrevistados acredita que as pessoas têm o direito a usar o WhatsApp, Telegram e afins sem que suas mensagens possam ter a origem traçada (DataFolha,06/08/2020:<http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2020/08/06/relatorio-projeto-fake-news-onda-2-datafolha.pdf>).

Segundo essa mesma pesquisa, 64% dos usuários pensam que não deveriam ser obrigados a fornecer dados de identificação pessoal para as empresas na internet (APP, redes sociais etc.) para acessar e usar os apps.

Entre os estadunidenses cerca de 6 em cada 10 americanos tem certeza de que seus dados estão sendo espionados e usados por empresas e pelo governo, informa a empresa Pew Research Center internet and technology. Segundo as pesquisas publicadas em 15 de novembro de 2019 pela empresa,

Cerca de 81% do público diz que os riscos potenciais que enfrentam devido à coleta de dados pelas empresas superam os benefícios, e 66% dizem o mesmo sobre a coleta de dados do governo. Ao mesmo tempo, a maioria dos americanos relata preocupação com a maneira como seus dados estão sendo usados por empresas (79%) ou pelo governo (64%). A maioria também sente que tem pouco ou nenhum controle sobre como essas entidades usam suas informações pessoais, de acordo com uma nova pesquisa com adultos norte-americanos realizada pelo Pew Research Center, que explora como os americanos se sentem sobre o estado de privacidade no país. (Pew Research Center, 2019).

No Reino Unido, mais da metade dos usuários da internet em 2020 dizem preferir navegar anonimamente,

O aumento da consciência de como as empresas coletam e usam dados online, também trazido por eventos como o Dia da Privacidade de Dados, pouco fez para aliviar as preocupações com a privacidade online em geral - 61% dos consumidores do Reino Unido se preocupam com a forma como seus dados pessoais estão sendo usados pelas empresas e 55% agora preferem ser anônimos ao navegar online (IT Security, 2020).

Os dados mostram uma dissonância ou uma contradição entre os interesses da pessoa social e da pessoa em rede. De certa forma, a pessoa isolada atua de forma diversa da pessoa em grupo na sociedade material, segundo a maioria dos sociólogos. No entanto, nas redes sociais parece que a correspondência não é a mesma. A pessoa isolada ou em grupos nas redes sociais parecem manter-se em contradição com os interesses que elas mesmas expressam individualmente na vida social, se assemelhando mais ao agir da pessoa natural, sentindo-se, embora realmente não esteja, livre dos constrangimentos sociais.

6.12. As liberdades nas redes virtuais

A liberdade e o controle sobre as TIC estiveram e estão sempre em luta, em disputa. A quebra do controle sobre a verdade levanta questões sobre a própria verdade e quem a pronuncia; quem tem o poder de a legitimar e de fazê-la circular. Nesse sentido, Castells é categórico: “para terem certezas, as corporações constantemente tentam delimitar os espaços de liberdade em jardins murados cujos acessos são comercializados. Além disso os governos sempre ficam nervosos com a comunicação livre” (Castells, 2019: 31).

Berners-Lee garantiu o livre acesso ao WWW e a linguagem http obrigando a não cobrança de *royaltes*. O mesmo não ocorreu, entretanto, com o invento da matemática e atriz Hedy Lamarr, o *wifi*¹¹⁸, que apesar de ter patenteado junto com George Antheil, a patente expirou: “O sistema”, hoje conhecido como *wifi* envolvia o uso de salto de frequência entre as ondas de rádio, com o transmissor e o receptor pulando para novas frequências juntos.” (Cheslak, 2018).

Apresentada pelos dois e rejeitada inicialmente pela Marinha dos EUA para funcionar nos torpedos, no sentido de evitar a interceptação deles pelos nazistas na Segunda Guerra Mundial, somente na década de 60 a Marinha volta a investir na invenção e a utiliza, em 1962, na ocupação de Guantánamo, em Cuba, na crise dos mísseis com a então União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS. Com a patente expirada, tanto a Marinha quanto as grandes empresas de comunicação e telefonia poderiam se utilizar livremente do invento.

Em 1997 a invenção de Hedy Lamarr e George Antheil é redescoberta e associada ao telefone móvel. A empresa Ottawwa Wireless Technology adquiriu 49% da patente de Lamarr. O aparelho de frequência criado por ela serviu de base para a criação da moderna tecnologia de comunicação móvel, como as conexões *wifi* e CDMA <de telefones celulares> (Gnipper, 2016) e tornaram o serviço para acessar o sinal *wifi* e a tecnologia de celulares serviços pagos e o sistema de posicionamento global (GPS) dependente da liberação do acesso aos satélites de propriedade dos governos (mesmo o novo sistema Galileo depende dos governos quanto ao acesso aos satélites europeus). O sistema *wifi* e sistema de telefonia ou estão em poder do Estado e ou das grandes corporações de comunicação.

118 Pode-se acessar informações e vídeo sobre Hedi Lamar na página da UNINAMP (<http://www.ime.unicamp.br/~apmat/hedy-lamarr/>). Há também diversas revistas que abordam sua biografia e seu invento, entre elas, o CanalTech (<https://canaltech.com.br/internet/mulheres-historicas-hedy-lamarr-a-atriz-que-inventou-a-base-para-o-wi-fi-77347/>). O museu da história da Mulher, WomanHistory's Museum, também a relaciona entre as grandes mulheres da história (<https://www.womenhistory.org/education-resources/biographies/hedy-lamarr>).

Há um certo romantismo sobre a liberdade nas TIC como se a “evolução” delas trouxesse essencialmente a liberdade e a horizontalidade inerentes. Mesmo Castells, com enorme e profunda produção sobre o tema, expressa essa convicção: “a intercomunicação individual, tornada possível pela internet e pelas redes de comunicação móveis, surgiu originalmente a partir de redes de comunicação descentralizadas” (Castells, 2019: 30). A informação não é de toda equivocada, mas rejeita a luta para que o acesso fosse livre e descentralizado.

A própria ideia de rede entre computadores tem um surgimento ligado a nós que se conectam a um centro, o ARPANET. A luta que se seguiu foi em parte vitoriosa e em parte derrotada. Von Neumann, Berners-Lee, Stallman, entre outros, travam a batalha pela liberdade de acesso às pesquisas, de acesso livre à rede www e a linguagem http e a sistemas operacionais e softwares livres. A partir dessas lutas o acesso em si ficou descentralizado, mas os serviços foram centralizados pelos governos e corporações privadas. A expressão de Castells deve também se dirigir ao passado e ao presente dos desenvolvedores, cientistas e inventores para ser absolutamente correta: “no entanto, milhões de internautas pelo mundo protagonizaram uma firme batalha para resistir à perda de espaço de livre comunicação, e, em certa medida, foram bem-sucedidos em preservar os espaços comuns da expressão humana” (Castells, 2019: 31).

A comunicação interindividual, depois de permitido o acesso, é descentralizada, na realidade, melhor seria dizer, desconcentrada. Há de tomar-se o cuidado de referir o controle do que se publica nas mídias sociais realizados pelas empresas através de seus algoritmos, por um lado, e por mediadores de grupos, páginas etc., por outro, ainda que tal censura seja frouxa. E há motivos para que seja.

Apesar da manutenção das relações hierárquicas na forma de degraus, as relações de poder dos de cima com os de baixo nas redes virtuais são mais frágeis ou mais frouxas. Essa fragilidade foi e é fundamental para que as relações entre os indivíduos possam se dar livremente na relação comunicativa direta entre os indivíduos por meios de www, aplicativos, email, etc. Melhor seria, a relação é “livre”, apesar das hierarquias e da existência de alguns mecanismos de controle.

Quando se diz “livre”, está-se a dizer que fogem ou procuram fugir às coerções, coações sociais e normativas institucionais. A palavra fugir é usada no sentido de reconhecimento de que tais coações e coerções continuam a existir fora e dentro das redes. Procuram fugir também dos mecanismos de disciplinamento, dos dispositivos de segurança e, portanto, das interdições e dos filtros sociais que impedem e regram/definem, respectivamente, o comportamento.

A recorrente ação de resistências às liberdades das comunicações interindividuais nas redes de computadores por empresas e governos ao tentar normatizar, censurar, judicializar, criminalizar e vigiar as ações comunicativas nas redes e mídias sociais abertas (Facebook, Twitter, Youtube, Vimeo entre outras plataformas), tem o propósito de garantir a patente e a propriedade autoral como mediadores dessa liberdade e ou de impingir à comunicação interpessoal a qualidade negativa de não científica, de senso comum, indicando a censura de posições políticas, sociais e científicas, no último caso, determinando o que seja verdade “comprovada” em oposição às opiniões livres. Essa relação é ainda mais testada quando os meios políticos e empresariais lançam mão de “fake News” para influir na postura político-social da população.

A própria forma de materialização da tecnologia não é neutra. Traz em sua expressão tecnológica os interesses que moldaram sua invenção e desenvolvimento, basta aferir as diferenças entre o sistema p2p (relação computador com computador= relação horizontal) e o que centraliza o acesso à rede por meio de um servidor de serviços (relação vertical); os sistemas operacionais fechados e proprietários, softwares proprietários são a maioria nos computadores oferecidos aos consumidores. “Dessa forma, dado que a batalha pela internet livre é um processo infinito” (Castells, 2019: 31), as lutas por sua governança, não hierarquização e manutenção da liberdade são sempre atuais.

As formas de governança das comunicações são diversas, além de trazerem contradições. A primeira, a comunicação de massa e pensada, como já dissemos, funciona de forma unidirecional e seu governo ou gerenciamento é centralizado nos sistemas corporativos e ou de Estado. A segunda, a internet, embora também esteja em parte nas mãos das corporações privadas e órgãos de gerenciamento de endereço Ip, tráfego e liberdade na internet, a maioria com sede nos EUA e com grave influência do governo estadunidense, nomeadamente através da Federal Communications Comision – FCC, tem propriedade livre sobre seus principais protocolos e linguagens de uso geral, como o www e a http. E apesar disso, várias normativas procuraram diminuir o nível de liberdade nas redes e há a produção por governos e empresas de sistemas de vigilâncias nas comunicações interindividuais, como denunciaram muitos ativistas, entre eles, os do sítio WikiLeaks¹¹⁹, cujo principal ativista está injustamente preso, Julian Assange;

119 Segundo informações constantes no site “O WikiLeaks é uma organização de mídia multinacional e biblioteca associada. Foi fundada por seu editor Julian Assange em 2006. O WikiLeaks é especializado na análise e publicação de grandes conjuntos de dados de materiais oficiais censurados ou restritos envolvendo guerra, espionagem e corrupção. Até agora, publicou mais de 10 milhões de documentos e análises associadas. ”O WikiLeaks é uma biblioteca gigante dos documentos mais perseguidos do mundo. Damos asilo a esses documentos, analisamos, promovemos e obtemos mais”. - Julian Assange. <https://wikileaks.org/What-is-WikiLeaks.html>.

as denúncias de Edward Snowden¹²⁰, refugiado na Rússia e do grupo hacker Anonimus¹²¹, entre outros.

Vê-se que as disputas sobre a governança, a condução e as características do desenvolvimento da comunicação em rede de computadores (internet) está longe de ser pacífica.

Conforme Castells,

A comunicação livre é a prática mais subversiva de todas, pois desafia o poder dos relacionamentos incorporados às instituições e organizações da sociedade. (...) Qualquer nova tecnologia de comunicação, tal como a prensa de impressão, é um desafio à autoridade, pois as sementes da revolta existentes na maior partes dos indivíduos que estão incorporados às formas permanentes e injustas de organização social apenas podem crescer e florescer quando são conectadas a outros indivíduos, quebrando as barreiras da experiência individual para então se tornarem mobilização social e projetos alternativos de organização social – não necessariamente para o bem, em termos normativos, porque a história não tem um sentido predeterminado de experiência positiva, contra a suposição ideológica de progresso como sendo o destino inelutável da evolução humana (Castells, 2019: 31).

Na formulação de Castells é preciso discutir alguns pontos. Não são quaisquer inovações na comunicação que permitem a subversão dos valores sociais. A prensa impressa não liberou os indivíduos para comunicar-se, mas apenas parte dos que tinham recursos para produzir e imprimir os escritos e os que sabiam ler. A comunicação impressa era mais propícia, em razão dos interesses econômicos prevalentes em seu nascimento e também pela sua característica, à hierarquização fabril.

Já mostramos aqui que mesmo o mimeógrafo, mais acessível no preço e menos complicado no uso, é recuperado muitos anos depois da invenção de Thomas Edison e, por si só, não mudou e não mudaria as características da comunicação impressa que serviu à hierarquização de sua produção, edição e distribuição por coletivos de pessoas e não para e por pessoas, senão

120 Informações sobre Snowden pode ser encontrada no periódico inglês The Guardian: <https://www.theguardian.com/world/2013/jun/09/edward-snowden-nsa-whistleblower-surveillance>.

121 O Anonimus é um “grupo” de pessoas que atuam de forma clandestina como hackers nas redes de computadores. Definem seu papel como de denúncia das ações governamentais e expõe segredos de governos e pessoas ligadas ao capitalismo, aprisionamentos, desvio de recursos e atua na mobilização social do que avaliam como injustiça social, quebra da dignidade, privacidade, etc. Não há site para referir.

como leitores (caso tivessem habilidade para ler e dinheiro para comprar o impresso ou as que tivessem recursos para produção) e escritores selecionados.

Outra questão é conceber os novos meios de comunicação como instrumento do motor da subversão (as desigualdades sociais e estatutárias) contra o sistema de injustiça capitalista. A injustiça do sistema capitalista é razão da subversão desde seu nascimento e depende mais das lutas sociais, nas quais a comunicação joga um papel muito importante, não sendo essa a razão dos motivos pelos quais o novo sistema de comunicação seja considerado subversivo.

Se trata aqui da subversão do modelo comunicativo. A característica do modelo de comunicação antigo, muitos ainda coexistentes com o atual, é de uma comunicação indicial, unidirecional, produzida através de hierarquias organizadas (Associações, sindicatos, empresas, corporações e dentro delas, editores, produtores, distribuidores, entre outros) e necessita, basicamente, de “portas vozes” (Latour, 2012) da representação coletiva, além de definir a produção comunicativa e seus detentores serem o único polo ativo, realmente, no processo comunicativo.

Nos meios de comunicação em rede de computadores, a comunicação rompe com a necessidade de hierarquias piramidais, de portas vozes, de representação para filtrar as vozes individuais. As vozes individuais podem se expressar no domínio público e assim romper com seu enclausuramento ao domínio privado (Bauman, 2014), sem que sejam condensadas e selecionadas nos processos definidos nas arenas das disputas políticas dentro de um organismo em que os filtros sociais definem a obediência à regra de submissão à maioria e à hierarquia. É essa nova característica da comunicação interindividual por redes de computadores que é subversiva e pode se associar às subversões sistêmicas sempre promovidas historicamente pelas classes e pessoas subalternas e desiguais.

Essa nova condição material, a existência de dois sistemas de comunicação que não podem ser vistos como meramente complementares, pois enquanto um coíbe e manipula o indivíduo, outro permite, ainda que com restrições, sua expressão livre, a implicar conflito entre as normalidades e normatividades sociais (sociedade e Estado) e a liberdade pessoal nas redes, que se expressam como liberdade em Estado de Natureza.

Estado de natureza pode-se dizer que seja a ausência do império da força através de um governo central que esteja incumbido de aplicar sanções quando as regras sociais são quebradas. Mas isso no Estado de natureza clássico. O conceito que lançamos aqui é o do Eterno Retorno de Nietzsche, que não implica um retorno no tempo, mas às condições iniciais de existência, retorna-se às situações semelhantes dentro das novas condições de existência.

Quando Nietzsche invoca Heráclito e os cínicos, em *Ecce Homo* (2008), ele o faz devido à sua afirmação de que na natureza nada é igual a um outro, porém, semelhante <contra a teoria da representação na matemática>; e que na cosmologia nietzschiana o uno e o múltiplo coexistem e a vontade de potência é a base subjetiva da força (Neves, 2013). Assim, Eterno Retorno é o retorno real de algo à sua condição contraditória inicial.

Para comparar à dialética, basta retomar a noção de negação da negação. Se temos uma afirmação, e uma negação que nega a afirmação, a negação da negação não é senão a reafirmação da afirmação, como síntese. Peguemos um exemplo mais prático. Para existir propriedade é preciso que antes ela não exista. A afirmação é a não-existência da propriedade. A negação da afirmação é a afirmação da propriedade enquanto negação da não-existência da propriedade (Afirmação-Negação). A negação da negação é a negação da propriedade e a reafirmação da não-propriedade (Afirmação/Negação da Afirmação/Negação da negação da Afirmação). Ou seja, volta-se ao ‘mesmo’, mas não é o ‘mesmo’ igual no mesmo tempo, porque o tempo além não conter igualdade, é infinito e com seta para frente, enquanto as coisas são finitas e desiguais, por essa razão se repetem no ciclo.

Em nosso caso, o Eterno Retorno significa a volta à condição inicial de indivíduo singular, com a suspensão da seletividade e coerção social, das dependências comunicativas diretas, das interdições e dos filtros sociais realizados pelos meios de comunicação de massa e outros clássicos, pela organização da sociedade e pelo Estado externo à rede, o que significa expressa fragilidade dos freios sociais, das instituições substitutas da presença e da voz individual (representação e hierarquia piramidal), substituída por fórmulas comunicacionais cujas regras não obedecem aos dispositivos de segurança e aos mecanismos de disciplinamento das condutas individuais.

De certa forma vive-se uma duplicidade, antes somente possível nos segredos individuais, nos desejos e na fantasia que nunca poderiam realizar-se. As redes sociais ou a comunicação em rede permite que as duas pessoas existam materialmente, a pessoa social e a pessoa natural, produzindo uma contradição real entre os comportamentos nas redes materiais da vida e na rede virtual da vida.

6.13. O eterno retorno: o estado de natureza nas TIC

Dois conceitos fundamentais alimentam a discussão sobre o mundo ou os mundos surgidos ou transformados pelo advento das novas tecnologias: o de híbrido e o de mundo em transição.

A ideia de um mundo com formas híbridas ou mundo híbrido indica que há um cruzamento entre formas e existências diferentes. A palavra “híbrido”, emprestada da biologia genética, define que o cruzamento de duas espécies diferentes não resulta nem em uma, nem em outra, mas numa espécie híbrida. Vulgarmente se pensa em híbrido como o uso tanto da tecnologia virtual ou da presencial (ou real) concomitantes, vistas ou como complementares ou como o próprio cruzamento em si, que amanhã dará uma outra forma.

De fato, não é do híbrido em si, como práticas contaminante, nem se trata do processo de cruzamento entre uma espécie e outra. O uso do termo, seja com um significado ou com outro, acaba dando no significante, quer dizer, sendo materialmente definido como híbrido, uma outra espécie proveniente de duas outras diferentes. É difícil separar o uso das duas tecnologias em grupos diferentes na prática, pois uma e outra possuiriam elementos combinados. Mas o mais importante é que entre as formas que se cruzam não pode haver contradições excludentes, elas não podem ser antagônicas. Devem e podem se cruzar e sobreviverem sem que se excluam mutuamente quando se conectam. E essa noção não antitética ou não dialética é questionável.

Algo semelhante ocorre com o conceito de “transição”. A transição difere da transformação ou da mudança porque indica o processo e não o resultado. Uma sociedade em transição significa que ela vai lentamente se deslocando de um estado para o outro. Do velho para o novo. De certa forma, uma sociedade em transição pode incorporar um processo de hibridismo, onde uma das fases transitórias cruza o velho com o novo. Mas daí, o novo realmente, a rigor, não existirá. Não seria mais nem o antigo e nem o novo, mas um processo que transita de um para outro atemporalmente, sem que se possa dizer, efetivamente, qual o resultado da transição.

Não desejo separar aqui a sociedade real da virtual. Tampouco vê-las em transição ou hibridismo, pois “nenhuma tecnologia determina coisa alguma, uma vez que os processos sociais estão incorporados em um conjunto complexo de relações sociais” (Castells, 2019: 34). Assim, as reais condições de existência hoje têm formas de comunicação que implicam antagonismos internos à sociedade existente que são expressos pela reaparição da pessoa singular no espaço social.

Essa presença das pessoas singulares desgarradas das organizações sociais típicas da modernidade (Estado moderno) e da organização internacional dos trabalhadores contra o capital, a Internacional dos Trabalhadores, nas redes virtuais, acabam por produzir, a partir da auto individualização, questionamentos frente ao estado civil, que só tinham sentido no estado de natureza, quando a pessoa não vivia os constrangimentos e interdições sociais diretamente ou constantemente.

Castells (2019) nomeia essas relações típicas modernas, uma de “poder” (estado, empresa, capital) e outra de “contrapoder” (organizações dos trabalhadores, socialistas, comunistas, anarquistas etc.). Pode-se incluir também os grupos de ultradireita que “questionam” a institucionalidade como segmentos do poder. Essa referência é demasiada importante em razão de nossa discussão não ser destinada a definição do poder, o que é, de onde surge, por que surge, isto é, uma teoria geral do poder. O que interessa a essa tese em particular são os efeitos que o exercício desses poderes nas relações de poder geriu, quais os mecanismos de manutenção e circulação dos poderes, como os poderes conseguiram mudar a conduta, a noção de pessoa e os procedimentos sociais que conduziram à conduta requerida, como se utilizam das descobertas e inventos, das tecnologias, por fim, quais tecnologias sociais lançaram mão para obterem êxito.

Aqui reside fundamentalmente a importância da discussão que fizemos no Capítulo 1 e 2 nos pressupostos socio-filosóficos do Eu. Lá dissemos que o autoconhecimento do indivíduo é vinculado às suas reais condições de existência e à consciência geral e de si, quando esse saber singularizado se repete, com variações, em cada indivíduo, tornando cada indivíduo um indivíduo singular que contém sua própria generalidade transindividual (gênero e espécie). Ao incorporar as condições objetivas gerais existentes do meio às suas consciências como conhecer de si e do outro, suas individualidades produzem o saber (-se) singularizado, específico, por um lado e por outro um saber (-se) transindividual.

As novas condições são bastante diversas das existentes no Estado Civil, nos quais a presença individual foi apagada, filtrada, selecionada, quer dizer, as formas sociais e tecnológicas hodiernamente permitem uma comunicação interindividual (indivíduo para com o indivíduo; e indivíduo para com indivíduos; e vice-versa), com alcance muito maior e com mais amplo espectro do que havia no estado de natureza e na vida social antes de 1940, cujo alcance dependia da proximidade física e territorial.

A comunicação interindividual horizontalizada para si (ainda que não seja horizontalizada para o empreendedor) permitiu o ressurgimento do indivíduo na esfera social e, com ele, o questionamento de todas as formas sociais que lhe foram impostas como interdições da pessoa singular. Há uma transformação paulatina dos conceitos, das noções de propriedade, da representação, das dependências etc.

Ao contrário das redes formais e informais da sociedade instituída, nas relações tecnológicas comunicativas em rede de computadores as pessoas e os “movimentos” dispõem os filtros sociais e as interdições, ou podem atenuar seus efeitos,

Eles não precisam de lideranças, de comando e centros de controles formais, nem de uma organização vertical para distribuir informações e instruções. Não por faltarem pretensos líderes, mas por causa da desconfiança profunda e espontânea da maioria dos participantes dos movimentos em relação a qualquer forma de delegação de poder (Castells, 2019: 49).

As pessoas trocam as relações permanentes por relações mais efêmeras, a sisudez das relações hierárquicas de trabalho por relações hedonistas horizontais, a racionalidade focal dos objetivos do Estado e da Sociedade por relações dispersivas, como refere Lemos (2012: 18) ao mesmo tempo em que tais relações asseveram a exploração do sobrevalor do trabalho, toma o tempo inútil e impõe modificações na empregabilidade e, portanto, nas condições de vida. Mas ainda assim, questionam os poderes instituídos por serem expressão das interdições e dos filtros sociais que compõem o modo de vida atual e o sistema de distribuição das mercadorias necessárias às existências e tendem a asseverarem as contradições nas relações proprietárias e políticas.

Com realidade recente, apenas em germes aparecem os vários questionamentos teóricos e os antagonismos essenciais produzidos pela ação nas redes virtuais. Eles surgem com pouca, mas alguma, elaboração teórica do seu conteúdo geral e específico, contestando a institucionalidade por um lado, possibilitando o ressurgimento de conceitos conservadores, por outro e, para Castells, talvez dupla tendência, tem-se dificuldade em insurgir-se contra o sistema desigual da representatividade cidadã: "os movimentos não contestam o princípio da democracia representativa, mas denunciam a maneira como se dá a prática de tal democracia nos dias de hoje, além de não reconhecerem sua legitimidade" (Castells, 2019: 54). E esse acontecimento expressa tanto as dificuldades da democracia institucionalizada, permitindo a expressão fascista que se utiliza da vacuidade entre as antíteses da institucionalidade claudicante contra as formas das instituições democráticas, pregando a mesma ordem com formas institucionais autoritárias, que aparecem como anti-instituição, quanto demandas de aprofundamento da democracia ou seu questionamento para a autogovernança, transformações na forma de organização, participação e gestão social das sociabilidades coletivas, da divisão de riqueza, de novos modos de produção não exploratórios, entre outros.

Ainda que sabendo de suas possibilidades e força de mobilização concreta nas redes virtuais para tornar real a posse dos espaços sociais, gatinha na transformação da ação social em geral e na crítica aprofundada do sistema que condena.

Os chamados novos movimentos sociais gestados pelas redes virtuais não são organizações típicas, com focos e objetivos concretos e racionais iluministas, tampouco são organizados por grupos de filiados ou associados, embora atinjam também esses segmentos, com eles conflitam na estrutura e na forma, em razão da verticalidade e de alguma ligação político-ideológica com os partidos políticos da ordem.

Os movimentos sociais em rede são altamente reflexivos: eles a todo tempo se questionam não apenas como movimento, mas também como indivíduos, sobre quem são, o que querem, o que pretendem alcançar, que tipo de democracia e sociedade almejam e como podem evitar as armadilhas e ciladas de tantos movimentos que falharam ao reproduzir em si mesmos os mecanismos do sistema que eles querem modificar, particularmente em termos de delegação de política de autonomia e soberania (Castells, 2019: 50).

Apesar dessa característica de refutação da ordem social e de auto reflexibilidades presentes nas redes sociais, não apenas nos movimentos sociais que realizam, as pessoas nas redes virtuais não estão imunes aos interesses conservadores, partidários e políticos submersos no anonimato e em perfis falsos. A tendência das pessoas e dos grupos defensores da ordem é formar frases e posturas que tenham repercussão moral e reponham a moralidade conservadora e, ainda que não tenham comprovação, atacam a autoridade da ciência, a racionalidade e a própria ordem democrática para, em seu lugar, propor um projeto autoritário, centralizador, voltado para a segurança e a violência, ao reproduzir os receios e medos, explorando a ideia hobbesiana de guerra de todos contra todos; contra os rebeldes, atuam no sentido de desqualificá-los, macular-lhes a imagem, devassar-lhes a intimidade. Funda-se e espalha-se receios de perda da liberdade na falsa ideia de que um mundo autoritário garantiria, como conservadores, a liberdade plena, e daria aos rebeldes opositores do bem comum a morte, o desprezo, o cancelamento.

Essas estratégias, em geral, são utilizadas pelos conservadores, mas a esquerda institucional também se utiliza de frases morais evasivas e comportamentalmente conservadoras para atingir seus interesses, embora de forma muito menos recorrente. A esquerda da ordem defende o sujeito social, os filtros e mecanismos de contenção e produção da verdade da humanidade institucionalizada contra a barbárie da individualidade singular. Os indivíduos foram aprisionados em abstrações sociais que repõem o tempo todo relações morais e políticas de subordinação.

O medo e a insegurança sempre foram a base da doação da liberdade transformada em autonomia na sociedade civil e no Estado, a concentrar o império da força. O cidadão, circunscrito à autonomia normativa, substitui a pessoa livre na natureza, ergue sobre si seu vínculo ao leviatã que lhe impõe as novas condições de liberdade e igualdade formais dentro do estado civil. O ser social impõe a moralidade transcendental do altruísmo para a pessoa singular, que deve tornar-se pessoa social, sob pena de ter todas as suas condições de sobrevivência colocadas em risco pelo desprezo social. A produção da moralidade e da normatividade sociais associadas aos controles sociais e formas de mediação da voz das pessoas, às liberdades condicionadas e à insegurança conduzem a condutas punitivas e de respeito às hierarquias fabris que são reforçadas nas redes sociais, apesar das resistências.

As redes sociais, que têm características públicas de relação do indivíduo com outros, resistem mais ao conservadorismo de direita ou de esquerda, porém as redes móveis, mais personalizadas, são mais permissivas ao moralismo social e aos questionamentos das “verdades” institucionalizadas, a partir da reversão das próprias condições de resistência contra a resistência.

A diferença essencial entre as redes sociais e as redes móveis é que nas redes sociais a reflexibilidade e o questionamento são ativos, as notícias são questionadas, são confrontadas por outros e, enquanto no sistema móvel de comunicação como o Messenger, o WhatsApp, o Telegram etc., mais fechados, mais pessoal, a reflexibilidade é menor, em razão de seu espaço ser semi privado, com controle pessoal mais efetivo, torna-se quase imune aos questionamentos diretos ou públicos, a tornar menos acessível o conteúdo compartilhado à reflexibilidade, propiciada pela intervenção questionadora do conteúdo por outras pessoas fora e dentro de sua rede pessoal de contatos, grupos e amigos.

Além disso, as redes móveis servem menos à vaidade pessoal, ao status e às monetarizações relativas à quantidade de adesão, visualização e *likes*. Mais voltadas para a rede privada de pessoas, as redes móveis tendem a compartilhar conteúdos que reforçam os conceitos já existentes no indivíduo. No entanto, a ampliação dos contatos em grupos fora da família e dos amigos íntimos pode tornar-se, também nas redes móveis, a reflexibilidade ativa. Quando refiro redes móveis, na verdade, trata-se da comunicação VoIP, Voz sobre IP. As características técnicas dos atuais celulares tornam possíveis usá-los também como computadores móveis, com os aplicativos - APPs substituindo os aplicativos dos computadores. Apesar desta característica atual, os APPs de Voz sobre IP – VoIP são mais popularmente usados em substituição ao sinal de telefone, são mais restritos na amplitude do uso pessoal e reúne amigos, relações de trabalho,

mais utilizados para conexão *face-to-face*, sem exposição nas redes sociais públicas (o que as diferenciam das redes sociais abertas). Os outros softwares e APP VoIp foram desenvolvidos e estão sendo usados para reuniões virtuais, palestras, debates, favorecendo relações de discussões coletivas, de ensino e aprendizagem, etc., dos quais são exemplos o Skype, o Zoom, o Google Meet, Jitsi Meet, entre outros.

Dentro dessas novas condições de liberdade nas TIC, há um “direito natural”, por vezes rompido por interesses individuais e de grupos vinculados às condições sociais e econômicas que são punidos pelos indivíduos em rede pela exposição pública de seus atos, parecido, nesse sentido, com o que expressa Locke sobre a garantia dos direitos naturais no estado de natureza:

Tratando-se de uma violação dos direitos de toda a espécie, de sua paz e de sua segurança, garantidas pela lei da natureza, todo homem pode reivindicar seu direito de preservar a humanidade, punindo ou, se necessário, destruindo as coisas que lhe são nocivas; dessa maneira, pode reprimir qualquer um que tenha transgredido essa lei, fazendo com que se arrependa de tê-lo feito e o impedindo de continuar a fazê-lo, e através de seu exemplo, evitando que outros cometam o mesmo erro. E neste caso e por este motivo, todo homem tem o direito de punir o transgressor e ser executor da lei da natureza (Locke, 1994; Cap. II, p. 86).

Dispensando os meios institucionais, nesse novo tipo de estado de natureza das redes virtuais, o julgamento é individual e a punição se faz por autotutela. Porém, tais julgamentos são realizados a partir da tradição social conservadora ou das mesmas bases em que se erguem os ordenamentos jurídicos rejeitados e a moralidade social. Daí o crescimento da punitividade seletiva (Wacquant, 2001; Agamben, 2002) nas redes, os pedidos de aprisionamentos, de julgamentos sumários.

Com o crescimento nas redes dos movimentos identitários, a contestação das injustiças e das desigualdades podem vir carregadas de legalismo, de criminalizações, de destruição de reputações, eliminação das pessoas ("cancelamento"), o que leva à rejeição, de antemão, da absolvição do réu, quando se dividem as pessoas nas redes virtuais em blocos distintos e opostos, de defesa e de ataque, com características herméticas, o que demonstra a interconexão entre os discursos nas redes, ainda que crítica, com os dispositivos de segurança binários, os mecanismos de poder e disciplinamento das condutas, socialmente erguidos e organizados pelo Estado moderno e pelas relações com o capital.

Essa face punitiva dos movimentos nas TIC é bem conhecida na história social. Ela esteve presente nos piores momentos da história humana, quando irrompeu a sanha punitiva como elemento do racismo institucional na Alemanha hitlerista, nas inquisições religiosas realizadas pela Igreja Católica na Idade Média, e acabaram sendo abraçadas, mesmo pelos movimentos sociais e pela esquerda:

Essa característica fundamentada na denúncia, perseguição e punição envolvendo grupos formados por sujeitos que se reconhecem como de esquerda, marxistas, anarquistas, dentre outros, foi chamada por Karam (1996) de “esquerda punitiva”. Segundo a autora, o primeiro momento em que a esquerda optou pela repressão à criminalidade ocorreu com a emergência de reivindicações de extensão da reação punitiva a condutas tradicionalmente imunes à intervenção do sistema penal, surgindo principalmente com a atuação de movimentos populares, portadores de aspirações de grupos sociais específicos, como os movimentos feministas que, a partir dos anos 1970, passaram a incluir em suas plataformas e pautas de luta uma busca desenfreada por punições exemplares para autores de atos violentos contra mulheres, conduta repressora que rapidamente acabou se estendendo aos movimentos ecológicos, reivindicando também a intervenção do sistema penal no combate aos atentados ao meio ambiente (Rosa, 2016: 6).

O que Zizek chama de ideologia de ódio avança nas redes sociais trazendo elementos que envolvem relações de afetos planeadas sobre a base de conceitos tradicionais conservadores. A busca pelo entendimento é substituída pela violência, rancor, ódio, desprezo. O questionamento e a dúvida sobre posições não têm lugar nas relações fundadas na ideologia do ódio.

Assim nossa relação com a realidade fica mais simples. É o mesmo do Tubarão, do filme, você tem uma quantidade imensa de medos e essa multiplicidade de medos confundem você, como você simplesmente não soubesse o que quer dizer essa confusão toda. E você substitui essa enorme bagunça por uma figura clara; [um inimigo comum]. A coisa realmente perturbadora em Batman, o Cavaleiro das Trevas, é que ele eleva a mentira a um princípio social geral (Slavoj Zizek, Entendendo a Ideologia do ódio, YouTube: Entendendo a ideologia do ódio. Produzido por: <https://www.facebook.com/liviomaynard>).

Se ao mesmo tempo as TIC favoreceram o ressurgimento de teses revisoras da história para incluir os povos negros, indígenas e as mulheres e para dar visibilidade a projetos sociais de igualdade real, amor, fraternidade e justiça, “cancelados” pelo domínio patriarcal e colonial dos meios de comunicação de massa apropriados por empresas e órgãos governamentais, por outro, ela traz de volta à cena pública o populismo, o conservadorismo mais tacanho e perigoso, o ódio, o nacionalismo chauvinista, a racialização e a revisão histórica que visa desqualificar como ações de barbárie as atrocidades cometidas pelos regimes, grupos, religiões e líderes da ultradireita.

As liberdades naturais nas redes trazem as contradições de liberarem tanto o lado mais sombrio quanto o mais sublime. Depois de mais de três mil anos, no mínimo, desde as cidades-estados clássicas, o indivíduo finalmente retoma seu espaço, ao menos no que concerne às formas comunicativas, sem que tenha sua voz e sua ação mediada no processo comunicativo, transformada em voz coletiva, transformando-se em novo instrumento de luta e disputa social que se realiza também no espaço público, interconectando-o com o espaço privado das relações individuais. Isso não significa o paraíso. Mas o estender e o retomar das lutas e contradições que tem nos separado desde que o regime de propriedade tem dado significado ao mundo humano e ao mundo virtual.

Esse retorno ao estado de natureza comunicativo de novo tipo implica refazer o caminho do aprendizado, das reconstruções autônomas de relações, possibilita conduzir a novas formas de contenções e domínio dos instintos, a revisão autorreflexiva das próprias condutas na relação interindividual. As redes sociais não são propriamente coletivas e nem efetivamente organizadas; não são propriamente individuais (enquanto indivíduo isolado). Elas expressam relações transindividuais ou interindividual (nome dado por Castells, 2019).

Essas novas possibilidades comunicativas do indivíduo, também

(...) implica o reconhecimento do outro, a aceitação e a ajuda mútuas, a cooperação, a associação, a negociação, para além das diferenças de pontos de vista e de interesses. As telecomunicações são, de fato, responsáveis por estender de uma ponta à outra do mundo as possibilidades de contato amigável, de transações contratuais, de transmissão de saber, de troca de conhecimentos, de descoberta pacífica das diferenças (Levy, 1999: 14).

Ao mesmo tempo em que o indivíduo pode se isolar em seu território real de vivência, ele pode expandi-lo nas relações virtuais. Expandir seu território de vivência não é propriamente se desterritorializar, no sentido dado por Pierre Levy (1999), em que o virtual é visto como uma entidade. Diz Levy que “é virtual toda entidade ‘desterritorializada’ capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo, estar ela mesma presa a um lugar ou tempo em particular” (Levy, 1999: 47).

No caso das pessoas, elas têm existência real, dependem do espaço e do tempo para existir. Não podem, a rigor, desterritorializar-se. Mesmo as suas mensagens têm procedência, embora, as mensagens em si mesmas possam se desterritorializar espacialmente.

Se tivermos em conta as relações de trabalho e suas transformações, a noção de território é essencial. No *home office*, a empresa toma o espaço territorial de vivência da pessoa, antes espaço indevassável da vida íntima e o torna espaço de trabalho. Nesse sentido, a posição das mulheres é a mais prejudicada.

A dupla jornada de trabalho sobrepõe-se tempo-espacialmente na vida das mulheres. Acabam as duas jornadas sendo vividas no mesmo tempo-espaço, tornando o que no passado recente podia ser descrito como “as mulheres passaram a ser os trabalhadores ideais para a economia capitalista global em rede” (Castells, 2019: 77), em problema relativo à superexploração das mulheres trabalhadoras das classes proletárias e médias, principalmente:

No processo de trabalho em *home office* há um somatório de atribuições e responsabilidades onde as situações acontecem simultaneamente. Além disso, existe a necessidade de adequação à nova forma de trabalho à distância e a cobrança de produtividade. Casa é transformada em ambiente de trabalho que não estava estruturada para esta configuração (Sobrinho et al, 2012, s/p.).

O território da empresa se expande para o território das pessoas. Torna a casa das pessoas uma unidade fabril. Não é objeto dessa tese discutir o prejuízo econômico que cada unidade domiciliar –e cada trabalhador e trabalhadora-, tem com sua transformação em unidade fabril (com internet, custos essenciais como luz, telefone, papéis, equipamentos, entre outros), mas tão somente referir o impacto político e social negativo, principalmente para as mulheres, dessa expansão invasiva territorial da empresa sobre o domínio da vida privada.

Pesquisa recente, relativa à generalização do *home office* em meio à pandemia de 2020/2021 no Brasil, realizada pela Escola Nacional de Administração Pública, associada à

Duke University (EUA) e ao Ministério da Economia do Brasil, revelou que “Quando se compara homens com mulheres, elas expressam maior dificuldade, com uma queda maior na produtividade (a cada hora trabalhada, sentem que 24 minutos são improdutivos ante 12 minutos improdutivos registrados por homens” (ENAP (s/d)¹²²

Ao mesmo tempo, o conceito de territorialidade e desterritorialidade pode incidir sobre o movimento social real construindo conceitos como o local-global,

Comunidades através do mundo lutam para preservar o significado das localidades e para reivindicar o espaço de lugares -baseadas na experiência- sobre a lógica do espaço de fluxos –fundamentada na instrumentalidade do espaço de fluxos [Castells, 1999]. De fato, o espaço de fluxos não desaparece, já que é a forma espacial da sociedade em rede. Mas sua lógica pode ser transformada. Em vez de incluir significado e função nos programas de redes, ele forneceria o apoio material para a conexão global da experiência local, como ocorre nas comunidades da internet que surgem com a formação das redes de culturas locais [Castells, 2021]. O espaço e o tempo são redefinidos tanto pela emergência de uma nova estrutura social quanto pelas lutas de poder sobre a forma e os programas dessa estrutura social. O espaço e o tempo expressam as relações de poder da sociedade em rede (Castells, 2019: 82).

Castells não se omite em relação à sobreposição do global sobre o local. Tal sobreposição tende a produzir ou continuar a reproduzir um apagamento pelo global das identidades e lutas locais que nem sempre podem ser expressas ou transpostas para o global sem perda de sua qualidade específica. Para ele “o que caracteriza a sociedade global em rede é a contraposição entre a lógica da rede global e a afirmação de uma multiplicidade de eus locais” (Castells, 2019: 83). O desafio seria produzir programas, softwares e linguagens que fossem possíveis fazer essa tradução sem desprezo, submissão ou subsunção das localidades ao global. Tal não pode se dar sem reafirmar as diferenças existenciais locais (portanto, também territoriais) como base de uma futura federalização global, o que os zapatistas nomeiam como alterglobalização.

122 O viés ideológico da interpretação da pesquisa pelo Governo Bolsonaro omite a discussão da dupla jornada de trabalho pelas mulheres, tornando diferente sua interpretação de outros grupos que interpretam a mesma pesquisa. O acesso à totalidade da pesquisa também não foi possível, para eu fizesse uma interpretação própria. Vai aqui outras interpretações parciais: <https://www.infomoney.com.br/carreira/teletrabalho-impacta-mais-servidoras-mulheres/>; <https://economia.ig.com.br/2020-12-04/funcionarios-com-filhos-pequenos-sofrem-com-queda-de-produtividade-diz-estudo.html>.

A própria globalização (percebendo-a como um projeto capitalista de desidentificação local) é um processo forçado e desigual desde o centro capitalista para baixo, para a periferia (Ribeiro, 2017), em desacordo e confronto com os sentimentos e necessidades sociais locais. Nesse sentido, esse apagamento e subsunção do local no global favorece o crescimento de nacionalismos exacerbados, à direita do espectro social, submetendo as lutas locais a fórmulas identitárias conservadoras.

Para a pessoa singular a conectividade permanente permitida pela rede móvel não a retira do lugar onde ela está, mas permite que, mesmo não estando em outro lugar, possa não apenas comunicar-se como intervir nos acontecimentos em outros espaços territoriais, caso possua uma rede de pessoas daquele lugar conectados com ela. Da mesma forma, ao sair de seu território, viajando, por exemplo, para Portugal, pode manter seus laços de amizade, suas relações familiares e suas relações políticas e tornar-se presente nas lutas locais em seu local de origem, seja por mensagens, seja por videoconferência, seja por *lives*. Essa nova possibilidade muda sua capacidade de estender sua relação com o espaço-tempo, sincrônica ou assincronicamente.

Dessa forma, a pessoa pode estar ou fazer-se presente sem estar fisicamente presente. Sua presença física é virtualizada, a possibilitar ao indivíduo, caso queira, continuar a intervir nos acontecimentos reais, seja onde for. Nesse sentido há uma desterritorialização espacial da possibilidade da ação e não da pessoa, como também uma reafirmação do território pela presentificação virtual.

No estado de natureza virtual há a desapropriação do espaço privado e do público. Uma espécie de desalojamento espacial, a desterritorialização virtual, comparativamente à propriedade do espaço, quando são ampliadas as condições da pessoa natural entrar em contato com uma diversidade de lugares e de reflexões, projetos, propostas, e de agir, expressar-se, intervir nas informações partilhadas e informar sua posição através dela. Uma nova situação de estar é realizada. A sua vida pessoal é exposta publicamente, deixando de ser absolutamente privada; a vida política ou pública se mistura com sua personalidade.

A pessoa singular tanto tempo sufocada pela sua substituição pela pessoa social ainda não sabe como resolver a contradição entre a pessoa natural e os condicionamentos sociais. Sabe ou sente que os constrangimentos realizados socialmente não devem voltar a "cancelá-la". Há um antagonismo entre a sociedade realizada até então e as novas perspectivas de relações. Ao mesmo tempo, os mecanismos sociais continuam a agir e o Estado, com o império da força, a exploração capitalista, detentora dos meios de vida, continua e pode recuperar-se e aprisionar

novamente o indivíduo, que ainda vive a dualidade entre ser social e singular, de volta à clausura da abstração social lhe retirando o espaço público de expressão da intimidade.

A movimentação social que produziu os movimentos sociais contestatórios de 2008 na Grécia, de 2013 no Brasil e a primavera árabe não formulou ainda outros modos não estatais e não capitalistas de organização e sociabilidade. O isolamento social do indivíduo realizado pela tomada do tempo de existência pelo capital através do trabalho e da vida de consumo modernos, pode se aprofundar invadindo o espaço privado, íntimo, aberto pelas novas tecnologias. É um período de reflexão, com espaço para todo tipo de comportamento e ação.

A luta de classes e a luta pela liberdade individual devem unir-se para dar sentido à ação para pôr fim às desigualdades sociais, econômicas e estatutárias, o patriarcado capitalista e construir formas novas de sociabilidade e autogoverno. Não é possível ao indivíduo recuperar sua liberdade pessoal sem romper com as dependências econômicas capitalistas que ensejam as lutas entre as classes. Ao mesmo tempo, as mudanças econômicas podem e devem ser gestadas no sentido de garantir a produção compartilhada, a livre distribuição das mercadorias ou bens necessários, o redimensionamento dos interesses que regem o progresso tecnológico para outro voltado para as liberdades e o bem-estar individuais, participação social individual e coletiva, respeitando-se os interesses pessoais negociados no processo coletivo.

Nada é certo no campo das lutas sociais, senão que nem o capitalismo pode ser o mesmo e, nesse sentido, tende a ser mais autoritário do que antes, e nem a pessoa pode voltar a ser cancelada. São esses antagonismos que estão colocados para a sociologia, a filosofia e para ação social e política.

Por fim, devido às mudanças muito rápidas no tempo-espaço provocadas pelas novas tecnologias e pelas ações pessoais e sociais no espaço público, não se pode ter convicção de que o que é analisado hoje possa valer para o dia seguinte. Talvez o mais importante seja reter esses acontecimentos como o retorno da ação da pessoa singular, através das TIC, como a contradição submersa aos conceitos de cidadão clássico, de pessoa social, de cidadania moderna, que impõe e contrapõe a pessoa singular e natural à pessoa social, abstrata, como subcategoria que compõe categorias abstratas maiores, como o Estado e a sociedade, questionado as formas institucionais mediadoras da ação individual, tensionando a divisão clássica entre o público e o privado e a exploração e a desigualdade estatutárias e de classes.

Perseguir o esclarecimento dos mecanismos e filtros sociais que atuam nas interdições e produção da pessoa, que interfere no modo como ela se vê e atua no mundo e como se repõe os conceitos e práticas, reforçando as relações de poder, quer dizer, estudar as várias tecnologias

das relações de poder incidentes sobre a pessoa é desnudar o poder e suas tecnologias como Marx desnudou o capital e as relações sociais e burguesas de produção. Assim, a partir desse conhecimento e da ação dele derivada, seja possível libertarmo-nos cada um e agir transindividualmente para libertamo-nos todos, global e localmente, e, ao livrarmo-nos dos mecanismos e dispositivos do poder do capital que atuam em nossas vidas e nos tornam o que somos, sermos cada um, um somente, e sendo um, reconhecermos nossas transindividualidades, que nos une a todos no espaço e tempo da vida natural.

ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Os principais contributos dessa tese não foram, certamente, as reconstruções históricas das condições em que mudaram e se transformaram as ações humanas e o próprio eu, enquanto reconhecimento de si. Mas o cruzamento e associação entre história, relações de poder, condições materiais de existência, relações econômicas e sociais de vida que permitiram identificar os mecanismos disciplinares e os dispositivos de segurança que atuaram na repressão e no disciplinamento das condutas e, assim procedendo, pode identificar igualmente as tecnologias de poder que transformam o eu, a ação e a ação social.

A primeira tarefa socio-filosófica realizada foi a de diferenciar como o Eu natural se desenvolveu enquanto reconhecimento de si e que a consciência de si nada mais é do que a consciência (saber, reconhecimento, conhecimento) de seu lugar e diferenciação no espaço e no tempo diante da natureza e de outros seres. A segunda tarefa foi perseguir as condições de transformação do Eu natural em Eu social, como se formou e a partir de quais relações existentes.

Com a passagem das sociabilidades espontâneas para as comunidades foi possível a fixação do humano em um espaço territorial, bem como a partir dessa fixação transformar-se ao transformar especificamente as condições materiais de vida, gerando tecnologias produtivas e sociais nas relações sociais entre os indivíduos, mesmo que ainda sob as condições não propriamente comunitárias proprietárias, melhor dizendo, sob as bases da comunidade das mulheres e depois do matriarcado, cujo uso natural e comum da terra impedia o surgimento da ideia de soberania territorial e da propriedade territorial comunitária.

Há muitos indícios de que na passagem da vida selvagem para a vida social produziu-se restrições elaboradas conscientemente (interdições), regras de convívio (filtros sociais) que atuavam na contenção e polimento dos instintos que na relação de convivência poderiam causar algum dano. Tais regras foram restritivas, mas não repressoras nem desigualadoras dos iguais e foram edificadas nas comunidades de mulheres e nos matriarcados.

Com a passagem violenta do matriarcado para o patriarcado iniciou-se as interdições diretas e os desigualamentos entre iguais. Podemos afirmar que com a propriedade -e a primeira propriedade foi a apropriação da mulher pelo homem - iniciou-se os procedimentos interditórios e as técnicas de domínio, na medida em que restringia o uso dos meios de vida através da propriedade da terra. A instituição da propriedade e do patriarcado só podiam nascer e se desenvolver com a mudança dos estatutos igualitários naturais, e, por conseguinte, com a submissão

pela força da comunidade das mulheres e do matriarcado para a imposição do patriarcado, de novas cosmologias, com conseqüente destruição do mito feminino da fertilidade e das deusas femininas da criação da vida (Bachofen, 1987; Gimbutas, 1991).

O sistema patriarcal muda também o sistema de parentesco e a matrilocidade (Malinowski, 1973). Estabelece a mercantilização da mulher (Engels, 1984) e com isso garante as condições sociais e psicológicas para autojustificação da exploração e das desigualdades (Lerner, 2019).

A força como instrumento transformador das relações tornou o verbo poder em substantivo. Ter o poder não significa mais apenas ter a faculdade e a capacidade de fazer e não fazer. O patriarcado transforma a força em relações de força que institucionalizam o poder como poder sobre o outro. A novidade foi perceber e analisar como a força necessitou de outros dispositivos e mecanismos que dessem conta da normalização das relações desiguais, concomitantemente à guerra contra a mulher e aos estrangeiros.

As relações de guerra produziram as verdades que definiam o direito à escravidão e ao mesmo tempo empenhavam moralmente o derrotado a ser escravo, quer dizer, a contrapartida era a posse do escravo pelo vencedor, benefício extensivo a qualquer um dos combatentes, produzindo-se uma das primeiras contrapartidas reais com base moral, uma das principais contrafações justificadoras dos filtros sociais.

Seguiu-se outros mecanismos e filtros sociais fabricando-se as disputas ou as concorrências entre os estatutariamente inferiorizados. Particularmente a divisão entre as mulheres para ter acesso a uma situação melhor. A busca de proteção junto ao senhor (Lerner, 2019), fez com que não conseguissem, à época clássica, a unidade feminina contra o inimigo comum que as escravizavam, os homens.

Da mesma forma a mobilidade social, surgida em Atenas e reelaborada em Roma, foi a contrapartida necessária para o aceite das condições estatutárias de inferioridade. Os filtros sociais sustentados nas contrapartidas serão suspensos ou rompidos no feudalismo, tais como a mobilidade social e os referentes à normalização das deliberações coletivas, retomados mais tarde no capitalismo comercial e industrial, que lhe faz adições. Às interdições morais e legais e aos filtros sociais elaborados por Atenas e Roma - a competição e mobilidade social - soma-se o mérito, a culpa, a capacidade e a incapacidade pessoal de superar sua própria condição de desigualdade, produzindo a relação de responsabilidade pessoal por sua condição desigual.

As cidades surgem como necessidade da tomada do *ager publicus* (as terras comuns) pelos proprietários (Marx, 1985) para formar o centro de poder administrativo, comercial e guerreiro, centro das trocas mercantis e da conquista de novos escravos para a produção de excedente agrário e barateamento das mercadorias (Hansen, 1992; Finley, 1982; Rhodes, 2006; Struve, 1986b). A cidade é o marco fundacional para a transformação das interdições que já ocorriam nas relações tradicionais e para o estabelecimento formal e prático das desigualdades sociais e econômicas através de mecanismos de regulação social das condutas, com a criação dos filtros sociais, quer dizer, a definição e a realização de espaços mentais e sociais dentro de uma determinada arena de luta, dentro um território e dentro do processo de produção e da construção da identidade comunitária contra outras identidades. Somente com a identidade como contraposição a outras identidades estrangeiras foi possível que a guerra e a conquista se transformassem em acúmulo de poder social e econômico. A cidade é o marco inicial da identidade territorial em oposição à identidade do parentesco ou sanguínea.

Essas criações sociais e teóricas gregas, as identidades e as contrapartidas, serão aprofundadas pelos romanos que acoplam a elas a mobilidade social e os contrapesos políticos, como fórmulas de normalização das desigualdades entre iguais, quer dizer, entre romanos com estatutos diferentes e desiguais.

A mobilidade social é que determina as possibilidades de mudança de estatutos como tática de pacificação interna, que não foi possível aos gregos levar a cabo. As condições que possibilitaram o surgimento e a extensão da mobilidade entre os romanos foi sua condição de poder imperial sobre vários povos que tinham hábitos e leis diferentes (Maquiavel, 1994).

A mobilidade social foi acompanhada da universalização da cidadania e das leis romanas (Veyne, 2009; Rostovtzeff, 1983; Goldsworthy, 2009), cujo acesso levaria em tese à condição de igualdade formal entre os desiguais. Logo, a universalização da cidadania romana traz as primeiras fórmulas de meritocracia e de ascensão social, a partir do cumprimento pelos indivíduos de critérios políticos e sociais.

Compreender e formular a prática da mobilidade social como filtro social como contrapartidas sociais à desigualdade, às inferioridades de gênero, de racial, de classe e de identidade foi o que manteve, para além da força guerreira, a longevidade do império romano.

Paradoxalmente, a mobilidade social ao passo de tornar-se uma das garantias sociais da longevidade do império romano é igualmente uma das causas de sua derrocada, com a imposição do sistema de servidão pelos *principes* que, ao se mostrar antagônico e sem contrapartida, levou à resistência popular abalando as relações de pacificação internas ao império.

O insignificante desenvolvimento de tecnologias produtivas no final do Império (Rostovtzeff, 1983; Goldsworthy, 2009), não acompanhou o rápido desenvolvimento da razão universal romana, logo questionada pela extensão da pobreza entre a população, base do surgimento do cristianismo. De fato, os cristãos, como demonstramos extensamente, contrapuseram-se à racionalidade universal romana com outra racionalidade universal questionadora da fonte da verdade da razão romana.

A verdade divina substituirá ainda no século IV, ou melhor, se ajustará às leis universais romanas a partir da partilha do poder entre romanos e igreja. Ao mundo universal das contrapartidas romanas a igreja cristã, associada aos proprietários e ela própria grande proprietária, contrapõe e produz a servidão e a prática do pastoreio e transforma a todos universalmente em rebanho de Deus, implicando o uso da força contra os que se rebelam à revelação bíblica oficial, impondo junto com os grandes proprietários de terra o regime de servidão (Goldsworthy, 2009).

O importante dessa passagem entre a diversidade filosófica e o hermetismo da revelação é o fim da possibilidade crítica aberta. O hermetismo da revelação é o fim da influência da filosofia clássica greco-romana, logo, a rejeição até a Idade Média tardia da diversidade filosófica, cuja universalidade dos direitos romanos pouco tinha atingido (Juliano, 1982; Veyne, 2011).

As relações feudais são questionadas pelo desenvolvimento das relações capitalistas, a implicar a luta contra o sistema de servidão, as relações sociais e o sistema de governo absolutista. No entanto, a nova forma de cuidado e governo das pessoas, praticadas pelos eclesiásticos, o poder pastoral (Foucault, 2009, 2006, 1996; Dreyfus e Rabinow, 1995) será associada à forma republicana de governabilidade depois da revolução puritana inglesa e da revolução francesa, de 1789.

Juntou-se na construção do cidadão no Estado moderno - no sentido da identidade social e estatal - as contrapartidas inerentes à produção da legalidade e os filtros sociais que definem a arena, as condições, as normas, as condutas aceitas e as verdades vinculadas a essas estruturas -, isto é: a salvação individual, por um lado, e o governo da população, por outro.

Tão abstrato quanto o indivíduo social, ser filho de Deus, ovelhas a serem cuidadas, pastoreadas, torna possível a criação de mecanismos de controle individuais (Foucault, 1995) associados a mecanismos de controle estratégicos, os dispositivos de segurança. Os filtros sociais passam a atuar tanto em um quanto em outro. Suas funções são a de estabelecer limites, criar condutas válidas e fazer circular as verdades que estabelecem e legitimam as relações de poder e econômicas aceitas.

É esse procedimento de condição do rebanho (Nietzsche, 1998 e 2008) de transformação de cada indivíduo em ovelha, cujo pastor deverá dar sua vida para salvar, e que, ao mesmo tempo, tem livre arbítrio para fazer a escolha da salvação ou da punição final (Foucault, 1995) que a prática da governabilidade incorpora. A punição não penal provém da culpa não espiada, não confessada, não perdoada.

A expiação da culpa, através da confissão tem o papel de tornar o segredo coisa pública pela escuta, e assim escrutinar e submeter os mais íntimos desejos, torná-los acessíveis. A culpa é uma das características da coação social, tem função de coesão comportamental carregada de moralismo, produzindo a rejeição pessoal e social dos comportamentos invalidados, intervindo na ação individual e social (quer dizer, pode condenar tanto a rebeldia individual quanto a ação social violenta, como os adeptos das estratégias *Black Blocs* ou a tomada de fábricas ou terras).

O livre arbítrio inicialmente se contrapõe à universalidade do direito punitivo romano que processa o julgamento dos crimes contra a ordem. Porém, em seguida, atua ainda mais opressivamente quando a conversão em cidadão torna-se conversão obrigatória e civilizatória. Assim como a conversão religiosa instruiu as perseguições aos heréticos, a invasão dos povos chamados bárbaros, muçulmanos e a guerra colonial nas Américas, a república burguesa perseguirá os seus opositores. Esses dois movimentos produzem novos mecanismos de disciplina-mentos individuais (interdições e normatizações de condutas) e filtros sociais, que atuam como produtores de comportamentos e, onde se expressam as diferenças, elaboram arenas de contenção onde as disputas devem ser travadas, sob pena de aprisionamentos e mortes.

Um dos resultados da expansão comercial por via marítima foi o conceito de civilização superior europeia que se mantém como marca comparativa entre os povos não europeus. A invenção da identidade genérica “indígena” era a forma de evitar o reconhecimento da soberania dos povos sobre os territórios. Tais povos eram vistos como expressão hobbesiana do mundo primitivo europeu, como estado de natureza, sem povo, lei, ordem ou justiça. Hoje tal superioridade se dá através do capitalismo periférico, cujo desenvolvimento está vinculado aos interesses do capitalismo central.

No passado, a unidade territorial e o reconhecimento internacional da posse colonial das Américas dependiam da presença colonial no território americano. Uma nova relação estatutária é estabelecida e mantida com os povos “indígenas” e com os povos africanos, sequestrados em África para serem escravos, quer dizer, mão de obra compulsiva. A superioridade comercial, religiosa e civilizatória serviu como justificação da guerra colonial e da opressão dos povos submetidos, com as conseqüentes infantilização dos índios e coisificação dos negros africanos,

que servem hoje ainda como forma de submissão capitalista, nomeadamente nas Américas e no continente africano.

A estrutura econômica colonial baseada no trabalho escravo, na grande plantação e na exploração oportunista para exportação (Prado Jr., 1961) construiu dispositivos de segurança e mecanismos de controle imediatos das populações “indígenas” e africanas. A vigilância do trabalho escravo e os dispositivos preventivos aos contra-ataques dos povos originários resultaram de dois fenômenos coloniais: i) uma polícia extremamente violenta e repressora e ii) uma divisão de trabalho racializada nos engenhos de cana-de-açúcar brasileiros, quase fordista, realizada pelos portugueses e exportada para outros territórios latino-americanos (Marcocci, 2011).

Os dispositivos de segurança e os mecanismos disciplinadores (Foucault, 2008, 2008b), as interdições na língua, nos costumes, nas crenças e os filtros sociais voltados para a população colonial foram definidos a partir da ideia e da ação de guerra colonial. Possuem, portanto, caráter mais excludente, e de extermínio, do que de integração ao sistema político e de poder (Mbembe, 2011) marcando uma diferenciação fundamental entre os dispositivos e os mecanismos de relações de poder coloniais e os aplicados dentro dos países colonizadores nas Américas. De igual maneira, as formas de hierarquias na divisão de trabalho nas colônias nas Américas possuíam mais características tirânicas do que representativas do poder do empresário, comparada a criação das fábricas na Europa. No sistema colonial nas Américas, e particularmente no Brasil, as contrapartidas hierárquicas implicavam o direito do gestor, do jagunço, do capitão do mato, do superior hierárquico em bater, violar, estuprar, torturar, obrigar e até matar os subordinados. Situação de opressão e relações de poder impensáveis dentro dos países centrais do capitalismo europeu e que marcaram e definiram o sistema republicano nas colônias americanas libertas.

Nietzsche (1998 e 2008) e Foucault (2008, 2006) consideram essa fórmula de pastoreio como uma nova forma de submissão, de transformação da pessoa em pessoa dominada, frágil e sem autonomia, que no mundo colonial é racializada, cujo extermínio encontra razão na exploração escravista do trabalho negro e na posse da terra indígena.

Apesar do sistema colonial ter preferência por ações menos custosas, como o extermínio, foi necessário combinar as ações de extermínio com as de integração ao sistema, com consequências diversas no processo da governabilidade colonial escravista: i) mecanismos de controle da pessoa do escravo com verticalização de comandos na gestão do processo de trabalho; ii) produzir contrapartidas implicando concessões aos escravos que objetivassem diminuir os custos do escravo e manter o poder do senhorio, prevenindo-se das revoltas.

As formas de governabilidades coloniais implicaram o apagamento das histórias dos povos locais e influíram nas relações pós-coloniais. Negros e originários foram excluídos e estigmatizados nos processos de independências, marcando grande influência das teorias iluministas europeias (cuja divulgação pela impressão escrita teve papel importante) na construção das identidades nacionais, submetendo os originários e os negros ao processo de construção unificada das identidades nacionais forçadas, isto é, a cidadania republicana, referida por Linera (1998) e Mariátegui (2007) e, hodiernamente, contestadas pelos movimentos dos povos originários latino-americanos, principalmente o movimento zapatista. Como consequência prática, a cidadania atingiu negros e povos originários de forma excludente, ignorando suas desigualdades reais, mesmo enquanto trabalhadores, implicando estatuto de inferioridade que repercute, ainda hoje, nas posições raciais nas hierarquias dentro das empresas capitalistas e no rebaixamento salarial em relação aos considerados brancos, inclusive entre os proletários.

De certa forma o processo de pastoreio que é vinculado ao cuidado e salvação individual e a junção dele a um processo de governação geral da população é suspenso para índios e negros em boa parte do processo colonial, em razão do interesse de extermínio dos originários e posse de suas terras e de manutenção do estatuto de inferioridade dos negros. Essa diferenciação de postura não impede que na Europa continue a caminhada de interseção entre o pastoreio e a governação geral.

Foucault (2006) compreenderá o conceito de contrato social na construção do Estado moderno como composição entre o pastoreio como governo de vigilância individual e a governabilidade geral, como governo da população. As duas estratégias, a individualização e a coletivização, atuam em conjunto. Esses novos métodos de governar tornam mais sutis e mais efetivos a produção de verdades pelo poder dominante; espalham pelas redes de relações de poder uma diversidade de interdições e filtros sociais; constroem de forma mais efetiva o sujeito abstrato de direito, o cidadão moderno; produzem e reproduzem contrapartidas menos gerais e mais específicas, vinculadas à mobilidade social, ao mérito e à culpa pessoal, esta última como razão, motivo, como verdade da condição de desigualdade. Em caso de não se conseguir individualmente escalar a escada social que leva à maior igualdade, a culpa recai sobre a incapacidade da pessoa singular.

No capitalismo, nomeadamente no capitalismo periférico das ex-colônias americanas, tem-se a melhor elaboração da produção social do racismo e da supremacia civilizatória da Europa Ocidental sobre todos os ameríndios e negros como novas formas de desigualdades

estatutárias, criadas e feitas circular como verdade, produzindo-se a superexploração do trabalho e a exclusão social.

As revoluções fabris dos séculos XVII e XVIII, que definiram as novas tecnologias de produção, são construídas para retirar ao produtor a capacidade de planejar e produzir os bens necessários à vida e conseqüentemente asseverar que o progresso técnico conquistado e a posterior construção da democracia e do Estado modernos marquem a superior trajetória civilizatória europeia.

A criação da fábrica estabelece relações hierárquicas dentro da divisão local de trabalho, com vigilância e graus de poderes representativos do patronado na organização da produção. Essa divisão hierárquica indicava estatutos diferentes nas escadas da hierarquia e se estenderia para o trabalho intelectual, mental ou imaterial, como defendeu Babbage (1835). Ao definir hierarquias entre os saberes formulados e aplicados e entre os menos qualificados e os executores dos dados mais simples, a divisão de trabalho fabril atinge o mundo do trabalho teórico, o doméstico, o hierarquizado, o mercantilizado.

A concepção fabril capitalista, cuja base é a desigualdade, torna o Estado e a cidadania um contrapeso formal à desigualdade real. As lutas de classes são substituídas pela formulação legal, abstrata e normativa de igualdades cidadãs. Enquanto no mundo fabril e capitalista real os despossuídos são cada vez mais desiguais, no Estado moderno a cidadania surge como fórmula que atravessa os desiguais: o trabalhador cidadão é por um lado explorado e, por outro lado, igual na formalização cidadã. A cidadania tornou-se conceito apassivador das lutas pela igualdade social e econômica, encobrindo, sob a fórmula de ganhos legais e constitucionais, a manutenção da propriedade dos meios de produção e do sistema político do capital.

O indivíduo social como unidade orgânica da sociedade e do Estado e as contradições sociais e econômicas como exteriores às leis positivas e às leis sociais (tradicional, moral, habitual) são exteriores à pessoa real explorada. As contradições de classes são excluídas da sociedade porque a cidadania moderna, formal e abstrata pacifica as relações sociais e materiais sobre as quais se ergueram os antagonismos de classes e as relações de poder (Marshall, 1968). Indivíduo e sociedade tornar-se-iam frutos da formalização realizada pelo ideal iluminista que considera o indivíduo social no ideal ilustrado do humano perfeito transformado em órgão social, em componente essencial do Estado constitucional e da sociedade. Por isso a cidadania aparece como superação das relações de classe, a transformar a pessoa real em pessoa social, cidadã, idealmente igual, plena de direitos formais, a funcionar como antídoto das contradições materiais causadoras das desigualdades reais.

A ideologia da desigualdade contida na hierarquia e no *status* de classes encontra na cidadania burguesa e liberal da igualdade formal o antídoto no qual a desigualdade de classes é aliviada por um sistema de peso e contrapeso a conduzir a ação pessoal e social às lutas sociais por reformas no interior do sistema político e socioeconômico, evitando as rupturas, como previu magistralmente Maquiavel (1994).

A conquista de direitos surge como fórmula especial de ascensão social para a igualdade formal em contraposição à luta de classes pela igualdade real. Os mecanismos de produção de condutas interessadas ao poder fazem-nas circular nas redes de relações como filtros sociais, como mecanismos de circulação de verdades e produção de condutas nas lutas sociais. Ao mesmo tempo, a representação própria da democracia do Estado Republicano se alastra entre as organizações de resistência, reproduzindo as hierarquias e os filtros sociais através das estruturas das entidades e instituições reguladoras, mediadoras e aglutinadoras das lutas sociais, que filtram as diversas vozes individuais em uma voz única, como refere Latour (2012). A legitimidade da voz do topo da hierarquia representativa é derivação dos conceitos de regulação implicados na aceitação dos filtros sociais próprios dos processos deliberativos democráticos, cujo aceitação indica submeter-se ao conjunto normativo, às contrapartidas e regulamentos sociais de obediência às fórmulas, escritas ou não, aos modos e às arenas de disputas estabelecidas pelos mecanismos e tecnologias de domínio.

O capitalismo, como modo de produção de vida, reproduz seus antagonismos na produção de novas tecnologias. Hierarquias, representação e tecnologias de controle se expressam também nos inventos. Os inventos que não servem aos interesses de exploração e de domínio ficam em suspenso até que façam sentido no mundo do capital e do Estado, como foi o caso do mimeógrafo ou da distribuição de energia e o sinal de rádio em ondas alternadas que pulam constantemente por vários mega-hertz, como o *wifi*, o controle remoto, entre outros.

As invenções foram definidas a partir do interesse do capital. As máquinas de tear e outras eram produzidas para os grandes galpões de fábricas e não para incentivar a produção industrial doméstica que vai sendo atacada até desaparecer, motivo para o luddismo. A melhoria da vida é um ganho secundário ou é vista como uma consequência do aumento da produção, do lucro e da diminuição dos custos e, por consequência, da exploração da força de trabalho, e surge apenas como promessa derivada do desenvolvimento sociopolítico do regime capitalista, que segundo Piketty (2014), não se realiza.

Os inventos também dependeram da capacidade de realização prática e técnica presentes no momento histórico de suas elaborações. Assim, a invenção de Charles Babbage em 1822 (a

máquina diferencial, máquina analítica ou computador) e de Ada Lovelace, 1842-43 (a linguagem de programação operacional do computador) tiveram de aguardar quase cem anos para iniciar seu desenvolvimento, só realizada entre as duas grandes guerras mundiais (1914 a 1945). As diferenças de interesses entre Babbage e Lovelace, ele voltado para a produção capitalista e ela para uma concepção de um mundo mais igualitário, será a contradição principal no desenvolvimento dos computadores e das redes de computadores.

Adorno (2002), MacLuhan (1972), Briggs & Burke (2006) e Barbier (2018) buscaram analisar as consequências dos desenvolvimentos tecnológicos no campo da comunicação, a partir dos interesses capitalistas que tais invenções e tecnologias movimentam. Numa sociedade desigual, com poucos letrados, a imprensa aprofunda ainda mais a desigualdade entre os que tem acesso à educação formal com leitura e escrita e os que não tem. A tradição oral não fora substituída imediatamente e os impressos acabam produzindo como consequência estruturas de grupos e pessoas que partilham de forma oral o conhecimento escrito com os que não tem acesso à leitura de jornais, panfletos, livros.

A imprensa associada aos inventos de máquinas fabris acaba gerando a necessidade de educação formal para os operários melhor entender e aprender o manuseio das novas máquinas, como refere Adam Smith (1996b [1760]) ao propor um mínimo educacional para os operários fabris.

O processo de produção da comunicação escrita impressa, contraditoriamente, permite a expansão dos conceitos civilizatórios capitalistas ocidentais, com o aprimoramento das técnicas e tecnologias de produção que apoiam, dos controles escritos da gestão pública que interessam ao capital e fortalecimento da burocracia pelo poder político, com a aplicação extensiva das técnicas estatísticas, compartilhamento e aprofundamento do conhecimento filosófico e científico liberal ocidental e o desigualamento fundado no acesso à educação. Todavia, também possibilita que os opositores letrados ao sistema possam reproduzir seus escritos que oralmente são partilhados através de diversificadas formas de organização coletiva e também individualmente aos iletrados. O entendimento do sistema político e a consciência individual da condição de desigual e a de classes, ainda que de forma oral, contribuiu para a rebeldia coletiva das revoluções francesas e operárias posteriores, e também, para a demanda de educação pública pelas classes trabalhadoras e pessoas iletradas.

As invenções posteriores à imprensa de Gutenberg são, pois, definidas a partir dos interesses do capital em expropriar o trabalhador dos meios de produzir, implicando em desconhecimento e inferioridade e, portanto, trazem embutidas as contradições entre os interesses de

classe nos investimentos e desenvolvimentos científicos e nos processos de hierarquização da possibilidade de produção e reprodução industrial das tecnologias. A invenção dos telégrafos, do telefone, do rádio, do cinema, das televisões, vinculadas às descobertas das ondas de rádio, do processo fotográfico, da gravação de áudio e imagem, tornam-se propriedades privada ou do Estado.

Os inventores se dividem entre a ação capitalista, de ganhar dinheiro produzindo uma mercadoria comercial e os que definem as novas invenções como de interesse público.

Tanto a aceleração do tempo, isto é, a agilidade das novas tecnologias (carros, trens, aviões etc.) e, especificamente, dos meios de comunicação de massa, comparados à imprensa escrita e aos antigos meios comunicativos, como a intervenção que esses meios promovem no tempo livre dos trabalhadores, - através do controle da produção por um grupo seletivo de detentores (proprietários) dos meios comunicativos -, a hierarquização da produção e distribuição do tempo inútil, a transformar (e nisso tiveram pleno êxito) o trabalhador em consumidor dos produtos de entretenimento cuidadosamente escolhidos, tornando os meios comunicativos de massa em potentes instrumentos de manipulação do tempo inútil, dos conceitos sociais conservadores, com o controle da moralidade, das pautas de lutas populares, etc., mas, principalmente, intervindo na necessidade de adquirir bens que tinham caráter simbólicos, e conseqüentemente, estimulando a competição pelos *status* que esses bens mostrados como ascensão de classes ou mobilidade social significavam a quem os possuísse.

À semelhança da imprensa escrita, os meios de comunicação de massa apareciam ainda mais impossível de apropriação à pessoa comum e mesmo às classes subalternas, pela quantidade de dinheiro necessário para adquiri-los e alto investimento permanente para mantê-los.

As tecnologias de comunicação ao alcance dos trabalhadores e dos indivíduos pobres os transformavam em receptores passivos das mensagens nelas contidas, com exceção do telefone e da máquina de escrever, cujo acesso foi até os anos 60 do século XX de difícil aquisição pessoal. A imprensa escrita era possível adquirir através dos meios de organização de grupos de trabalhadores e de organizações populares e, ainda assim, de forma restrita para a maioria e para a pessoa, caindo-se nas formas hierárquicas das representações coletivas.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, os Estados deixam de investir nos projetos tecnológicos de computação, sendo substituídos pelas empresas privadas. Nesse momento, as contradições entre interesses privados e bem comum voltam à superfície, acirrando as divisões ideológicas entre os cientistas. Os que defendiam a propriedade privada consideravam que a forma de socialização do conhecimento era colocar os bens à venda no mercado consumidor.

Empresas como a International Business Machines Corporation- IBM, a Digital Equipment Corporation - DEC e a Bell Telephone Laboratories - Labs Bell, tornaram-se as principais empregadoras e financiadoras dos cientistas da nova tecnologia.

De outro lado, um grupo de cientistas se recusa a entregar suas descobertas às empresas privadas. Eles consideravam que essas novas tecnologias progrediam mais se fossem livres, abertas, acessíveis e públicas, o que não era possível caso pertencessem ao Estado ou às empresas privadas.

Berners-Lee e sua equipe são responsáveis pela liberdade de uso da internet e, por extensão, pelas mudanças sociais ocasionadas pelo uso tecnológico na comunicação pessoal e social, e Richard Stallman ao criar o conceito de software livre e de patente pública e montar o projeto GNU Operating System e a Fundação Software Livre mantém o processo de luta pelo acesso livre às novas tecnologias. Não fossem esses movimentos de resistência, a web seria proprietária hoje, de acesso restrito e privado, assim como são os componentes de hardware e os próprios computadores montados. O sistema operacional Linux, denominado GNU-Linux, estabelece como definitiva a disputa entre os sistemas operacionais livres e os sistemas proprietários. Isso quer dizer que o modelo geral de sistemas operacionais, o de softwares e o de computadores não se desenvolveu sem conflitos e contradições, ao contrário, a resistência de uma comunidade denominada de “*hacker*” e científica possibilitou as formas atuais de acesso e liberdade nas redes de computadores, referidas por Castells (2001, 2001b, 2005, 2015, 2019).

O acesso livre a web ou rede de computadores mundial possibilitou a revolução que transforma quase totalmente as formas e o acesso à tecnologia de comunicação entre os anos de 1970 e 1990, mas também flexiona as noções de apropriação proprietária. Algumas barreiras impostas pelos meios de comunicação de massa, pelas empresas fonográficas, audiovisuais, pelas corporações de produção cinematográfica e editoriais lentamente começam a romper-se. As formas das organizações que transformam a voz individual em uma só voz, definida pelos filtros sociais que privilegiam a força política nas relações de poderes dentro das organizações também entram em crise.

Os inventos levam à criação de novos tipos de arquivos digitais que tornam possíveis o compartilhamento pessoal de dados digitais e a produção de cópias na rede mundial de comunicação, antes impossíveis, senão pela via da gravação, das máquinas fotocopadoras e da impressão das fotografias analíticas, dominadas pelas corporações privadas e públicas, baseadas na exclusão da maioria das pessoas do processo produtivo comunicativo.

A construção dos computadores pessoais e o acesso à rede de computadores mundial permitiu aos indivíduos isolados a produção de processos comunicativos pessoais interativos, redimensionando o espaço público e o espaço privado ao trazer o indivíduo isolado para o campo da comunicação virtual de "massas". Em seguida, a rede móvel tornou acessível à boa parte da população à participação nas novas tecnologias

Se os filtros corporativos na produção comunicativa não foram quebrados ainda totalmente, reaparece o indivíduo singular como produtor de livro, áudios, vídeos, filmes, música, informação, podendo partilhar maciçamente sua produção pessoal sem passar pelas equipes de produção corporativas, que dominavam totalmente as estratégias comunicativas e definiam o que se podia consumir, logo, interferindo na própria produção do entretenimento, da arte crítica, dos escritos polêmicos e antissistêmicos.

As batalhas frontais entre os sistemas comunicativos proprietários e a comunicação individualizada de massa deram-se nas guerras do Golfo, do Afeganistão, na invasão do Iraque. Os blogs individuais questionavam as informações das grandes empresas de informação como a Reuters, CNN, entre outras.) e publicavam outra versão dos acontecimentos. Logo, as rádios digitais foram criadas por indivíduos e grupos, vídeos de informação e de debate dos acontecimentos começam a circular e pululam nas redes web. Televisões e rádios das corporações privadas e públicas (do Estado) perdem audiência diariamente, principalmente entre os jovens. As empresas de marketing corporativos passam a considerar as redes sociais e os meios digitais formas agressivas de opinião pública, com enorme influência principalmente na população entre 10 e 35 anos.

A rede web abre caminho para a presença individual nos meios comunicativos semi-massivos, provocando a repercussão política da presença do indivíduo socialmente desorganizado, que transforma a ação pessoal e social. Se já era confusa e de difícil verificação a diferença entre ação social e individual, com os novos meios de ação pessoal, social e política é quase impossível fazer, categoricamente, essa separação, senão como meio acadêmico de análise.

A grande manifestação em Seattle entre julho e agosto de 1998 é o primeiro grande acontecimento mundial a demonstrar a força dos novos meios comunicativos para a mobilização social. Os que tinham computador e o software IRC se comunicavam mundialmente a definir as manifestações que eram, tal como na Revolução Francesa relativamente ao conteúdo dos panfletos e escritos, repassados por via oral ou por via impressa e outros meios comunicativos a quem não tinha acesso à web.

Em razão das liberdades na rede mundial de comunicação existe uma tendência nos novos movimentos sociais em não possuir centros formais decisórios, de rejeição da hierarquização produzida pela direção de partidos, sindicatos e outras organizações formais. Essas características atraíram a atenção dos zapatistas mexicanos que se integraram às redes virtuais de organização dos atos antiglobalização. Fundou-se a Ação Global dos Povos que não tinha hierarquia, representação ou direção e reunia todos que aderissem aos seus termos ou às convocações de manifestações antiglobalização. Outros resultados dessa mobilização e agrupamento são as criações do Centro de Mídia Independente, Indymedia, e o site e movimento ¡Ya Basta! pelos zapatistas nos idos de 1999, tendo como consequência o deslocamento e troca contínua entre o local e o global.

As formas de associação e filiação passam a conviver com as formas de adesão; as hierarquias e comandos, as organizações com formas representativas são questionadas. A web traz consigo a liberdade individual, a organização por aderência a conteúdos, modificáveis por quem adere, a não centralização, a desorganização estrutural e ainda que haja grupos organizados participantes dentro das redes, não conseguem romper com o modo não hierárquico de organização e de liberdade de opinião reflexiva.

As relações sociais se formam por redes de relações. As redes sociais e as mídias sociais na Internet respondem a essa necessidade de expressão e autonomia retiradas da pessoa realmente existente no processo de construção do poder capitalista, fundado na desigualdade; nas hierarquias e filtros sociais reafirmados pelo poder político do Estado, na representação, na cidadania e pela sociedade, enquanto relações de poder social e moral que se fundam na meritocracia e na tradição, nos fundamentos dos poderes técnicos, na propriedade e na mobilidade social (desigualdades estatutárias). É nesse sentido geral e não na racionalidade específica do uso que cada um faz das redes, que se pode afirmar que se trata de redes “sociais”, ou de sociabilidades em rede de computadores.

A síntese de todo esse processo é que a pessoa singular ao recuperar sua capacidade de intervenção nos acontecimentos próximos e distantes, isto é, o poder de compartilhar pensamentos, dizeres, posições, independente do lugar (território) onde esteja, readquire a capacidade pessoal de intervir nos acontecimentos e o faz, como na vida, questionando os modos como vive e se organiza, à esquerda ou à direita.

A ação pessoal muda, se expande. A reflexão sobre si e seu papel no universo interpessoal ganha em perspectiva. As noções de propriedade de si e das coisas são questionadas pelos

processos de compartilhamento de coisas, sua capacidade produtiva pode ser elevada aderindo a projetos coletivos de produção e distribuição de coisas úteis a todos.

Os estatutos de desigualdades raciais e das mulheres podem tornar-se lutas por superação dos comportamentos patriarcais, acionados pelo questionamento diário e pela divulgação nas redes sociais, que se materializam na mobilização da vida social. A tendência demonstrada nos estudos de Castells (2015) e outros sobre as redes de esperança podem, efetivamente, se tornar realidade, pela difusão dos questionamentos à sociedade, ao Estado e ao capital.

As redes virtuais se colaboram para uma nova paisagem, onde as pessoas podem existir com menos constrangimentos, e as relações sociais podem ser questionadas, na outra mão, estão em uma espécie de novo estado de natureza, com restritos mecanismos de controle de conduta e filtros sociais. Entretanto, não podem ser vistas fora do processo de luta e de utopia que indispôs parte dos humanos contra todos os sistemas de exploração. As próprias redes sociais também repõem os sistemas de exploração, de desigualdades e de poderes ao produzir outros tipos de hierarquias, as hierarquias de escalas.

As tecnologias podem servir às mudanças sociais contra todas as desigualdades, mas servem também para mantê-las, expandi-las e jogar milhões de pessoas no desemprego, ao ser aplicada ao processo de trabalho, ao tornar cada domicílio do trabalhador uma unidade fabril, produzindo uma falsa contrapartida, a de que o trabalhador controlaria seu tempo de trabalho, quando na verdade, o tempo de trabalho controlado pelo patrão é que passa a controlar o tempo ocioso e o espaço da intimidade.

A contrapartida e a mobilidade social são fundamentais para o exercício dos filtros sociais e das interdições. As relações de poder que mantém as desigualdades não podem se sustentar sem que definam social, moral e hierarquicamente o espaço de ação da pessoa e para defini-lo com controle, deve demonstrar a existência real da esperança de que a condição desigual seja compensada pelo esforço pessoal, pela cidadania formal, pela escalada meritória na escada íngreme da sociedade hierárquica. A mobilidade social é a afirmação da desigualdade e sua convalidação. É o principal mecanismo social de sustentação do sistema exploratório e desigual, embora tenha sido vista apenas como fundamental diferenciação entre o regime feudal e o capitalista.

Este estudo centrou-se nesses dispositivos e mecanismos capazes de interferir e transformar o Eu e suas ações. Historicamente pode-se associar o funcionamento desses mecanismos às dependências entre os humanos. As dependências e os filtros sociais são inversamente proporcionais às autonomias. Quanto menos autonomia mais funcionam as relações de poder.

Toda ação humana, principalmente depois de o indivíduo se relacionar com grupos organizados, produziu alguma restrição de comportamento. Mas as interdições são basicamente mecanismos disciplinares elaborados a partir de interesses concretos, porém, eles necessitam para que sejam aceites virem acoplados a um conjunto de regras que os tornam necessários e, ao mesmo tempo, atuem de forma positiva ao produzir as verdades que fundamentam e depois produzem a ação esperada e validada. Os filtros sociais e as interdições agem a partir dessas intervenções nas condutas, nos estabelecimentos de regras e nos limites para a ação legitimada. A base da aceitação dessas regras que manipulam a vontade e as definem têm por objetivo produzir a arena e os limites das lutas contra as desigualdades por dentro dos sistemas de poder e, com isso, produzem a adequação do comportamento para evitar e impedir as rupturas com o sistema geral econômico e de poder.

Os filtros sociais necessitam, eles próprios, de contrapartidas. Para impedir uma rebeldia é preciso colocar as reivindicações rebeldes dentro de uma forma que não desestabilize o sistema geral de contenções, como dispositivos de segurança. Os aspectos fundamentais desses construtos dominantes e suas relações com os estatutos de desigualdades vinculados aos interesses materiais colocados em disputa na luta de classes e na luta individual pela recuperação das liberdades naturais foram objetos desta análise.

As desigualdades são produtos também e, principalmente, das relações proprietárias, que se estendem para a natureza das pessoas, definindo-as estatutariamente como mais e menos capazes de serem iguais. Essas relações se intensificam nas relações raciais, nas noções de civilidade e barbarismo, que justificam a escravidão e o estatuto inferior do escravo e do trabalhador frente ao seu senhor e ao patrão, afirmando as relações de micropoderes entre, por exemplo, o soldado e o comandante, o aluno e o professor, o paciente e o profissional de saúde.

Com o Estado moderno, com as relações fabris e a hierarquia vem a divisão específica de trabalho com divisão de poder como hierarquia piramidal nas relações de produção e também as estruturas representativas, reguladoras e normalizadoras das desigualdades reais pela igualdade formal, a cidadania.

Os avanços dos processos comunicativos contribuíram e ajudaram a construir, junto com a ciência e o ensino, mecanismos de desigualdades e filtros sociais que os mantêm. Porém, as TIC puderam, dentro do processo de contradições de suas invenções e desenvolvimentos, surgir como possibilidades de fuga das condicionalidades impostas às pessoas e aos grupos sociais relativamente aos filtros sociais que cobrem e filtram as vozes pessoais em uma única

voz coletiva, necessitando elaborar outra forma de hierarquia, que nomeio de hierarquia de escala, pela impossibilidade de manutenção da hierarquia piramidal na rede mundial de computadores.

Aprofundar-se na compreensão dos mecanismos gerais que tornam possíveis as relações de poder modificadoras das pessoas, dos grupos sociais e suas ações foi nosso objetivo aqui. Tais mecanismos, as interdições, morais e legais e os filtros sociais atuam tanto de forma geral quanto de forma específica e abrem um outro campo de estudos sobre o como as relações de poder podem se estabelecer, isto é, os mecanismos que impelem as pessoas a obedecer.

Assim, ainda que com os limites históricos impostos por um estudo, as considerações sobre como os mecanismos e dispositivos atuam ao modularam a ação e a transformação das pessoas e seus movimentos podem servir para a compreensão dos vastos campos de atuação desses instrumentos das relações de poder. Sem a pretensão de ser conclusivo ou definitivo, senão a de contribuir, a partir da intersecção entre a sociologia e a filosofia, para a compreensão das dependências que nos transformaram, como e quando possivelmente tenham surgidos e, ao elencar alguns de seus possíveis efeitos nas transformações que todos sofreremos, instrumentalizar tanto outras análises como as lutas sociais.

A história dos humanos é uma história de lutas e mais propriamente, como diriam Marx e Bakunin, de luta de classes, de lutas contra as desigualdades. A esperança é que este estudo sirva aos lutadores sociais, aos acadêmicos e cientistas e aos anarquistas como mais uma ferramenta rumo a uma nova forma de sociabilidade que prescindia dos poderes, das hierarquias, das desigualdades e da exploração.

BIBLIOGRAFIA

- ABBATE, Janet Ellen (1994). From ARPANET to internet: A history of ARPA-sponsored computer networks, 1966-1988. Dissertation presented to the Faculties of the University of Pennsylvania in Partial fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Philosophy.
- ACOSTA, José de (1987). *De Procuranda Indorum Salute*, tradução de Luciano Pereña et al., Madrid, CSIC, vol. XXIII.
- ACOSTA, José de (1987b). *De Procuranda Indorum Salute*, tradução de Luciano Pereña et al., Madrid, CSIC, vol. XXIV.
- ADORNO, Theodor W, 1903-1969. (2002). Indústria cultural e sociedade: seleção de textos in Jorge Mattos Brito de Almeida, traduzido por Juba Elisabeth Levy [et al.]. — São Paulo: Paz e Terra.
- AGAMBEN, Giorgio (2002). Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo.
- AGAMBEN, Giorgio (2009). O que é contemporâneo e outros ensaios. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó/ SC: Argos.
- AGAMBEN, Giorgio. (2002). Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- AGAMBEN, Giorgio. (2015). ¿Qué es un dispositivo? Barcelona: Anagrama.
- AGUILÓ, Francisco Bonnin (1999). Roger Bacon y la ciencia experimental, pp. 27-42. Espanha: *Biblioteca digital de la Universidad de Alcalá*: https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/9414/roger_bonnin_IND_1999.pdf?sequence=3&isAllowed=y.
- AMORIM, Henrique (2014). As teorias do trabalho imaterial: uma reflexão crítica a partir de Marx. *Caderno CRH*, 27(70), 31-45. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792014000100003>.
- ANDERSON, Benedict (1993). Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, trad. de Eduardo L. Suárez, México: FCE.
- ANDERSON, Perry (2004). Linhagens do Estado absolutista. Tradução João Roberto Martins Filho, São Paulo: Brasiliense.
- ANDRADE, Oswald (1928). Manifesto Antropofágico. Oswald de Andrade Em Piratininga. *Revista de Antropofagia*, Ano I, No. I, maio de 1928. <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>.
- ARISTOTELES (1984). Ética à Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os pensadores, São Paulo: Ed. Victor Civita.
- ARISTÓTELES (1984). Metafísica. Trad. Vincenzo Coceo. Coleção Os pensadores, São Paulo: Ed. Victor Civita.
- ARISTÓTELES (1985). Política. Trad. De Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- ARISTÓTELES (2004). Os Econômicos. Lisboa: Universidade de Lisboa-Casa da Moeda.
- ARISTÓTELES (S/D). Moral, la gran moral a Eudemo. Editado por elaleph.com. <http://www.elaleph.com>.
- AVELAR, Lúcia (1992). As eleições na era da televisão in, *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, 32(4): 42-57 Set. Out.
- AVELINO, Givanildo Oliveira (2008). Anarquismos e governamentalidade. Tese apresentada para obtenção do título de doutor nas Ciências Sociais da PUC-SP. São Paulo.
- AZEVEDO, J. Lúcio de (1930). "Os jesuítas no Grao-Para". Instruções Régias Públicas e secretas para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, Capitão-General do Estado do Pará e Maranhão, p. 7 - Acervo ISA). <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/instrucoes-regias-publicas-e-secretas-para-francisco-xavier-de-mendonca-furtado>.

- BABBAGE, Charles (1835). *Economía De Las Máquinas Y Las Manufacturas o Tratado de Mecánica Práctica y Economía Política* (título modificado pelo tradutor espanhol). Trad. José Díez Imbrechts. Madrid: litografía de Martínez y compañía.
- BABHA, Homi. (1998). *Locais da Cultura*. Belo Horizonte. UFMG.
- BACHOFEN (1987). *El matriarcado: Uma investigación sobre la ginecocracia em el mundo antiguo según sua Naturaleza religiosa y jurídica*. Edición de Maria del Mar Llinares García. Madrid: Akal Univeristaria.
- BADIOU, Alain (1996). *O Ser e o Evento*. Trad. Maria Luíza X de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar.
- BAIGENT, Michel; LEIGH, Richard (2001). *A Inquisição*. São Paulo: Imago.
- BAKHTIN, Mikhail (1987). *A cultura popular na Idade Média e no renascimento: o contexto de Francois Rabelais*. Trad. de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec / UnB.
- BAKUNIN, Mikhail ([1871] 2006). *A comuna de Paris e a noção de estado*. (Locarno, de 5 a 23 de junho de 1871), *Verve*, 10: 75-100.
- BARBIER, Frédéric (2018). *A Europa de Gutenberg: o livro e a invenção da modernidade (Séc. XIII-XIV)*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza - São Paulo: Editora da USP.
- BARROS, Cândida (2004). *A política de standardização da língua geral na Amazônia no período colonial (séculos XVII-XVIII)* in, *Revista Internacional de Linguística Iberoamericana*, Bremen, v. 3, n.1, p. 23-54.
- BARTHÉLEMY, Dominique (2009). *Problemas: Sec. XI-XIII*. In *História da vida privada, 2: da Europa feudal à Renascença / organização Georges Duby; tradução Maria Lúcia Machado* — São Paulo: Companhia das Letras.
- BASCHET, J. (2018). *Rebeldia e resistencia y autonomia: la experiencia zapatista*. Chiapas: Ediciones Eón.
- BASTOS, Roberto Kennedy de Lemos (2017). *Marx e o Clinâmen: Gênese do materialismo? Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre*. Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura, Salvador, UFBA. (https://ppgf.ufba.br/sites/ppgf.ufba.br/files/marx_e_o_clinamen_robertokennedy.pdf).
- BAUMAN, Z. (2014). *Vigilância Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BECKER, Howard S. (1999). *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. Tradução Marco Estevão Renato Aguiar, 4ª ed. São Paulo. Editora Hucytec.
- BEER, Max (1968). *História do socialismo e das lutas sociais*. Rio de Janeiro: Ed. Lammert. Online: <https://marxists.architexturez.net/portugues/beer/ano/historia/p2cap04.htm>.
- BENEDICT, Ruth (1971). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: centro editor de américa latina.
- BENEDICT, Ruth (2000). *Padrões de cultura*. Lisboa: Edição livros do Brasil.
- BERNAL, Ignacio (2017). *Formación y desarrollo de Mesoamérica* In *Historia general de México*. Pp 129-149. Ciudad de México: El Colegio de México.
- BERROCAL, María Cruz (2009). *Feminismo, teoría y práctica de una arqueología científica*. *Trabajos de Prehistoria*, 66, n. 2, p. 25-43.
- BLOCH, Marc. (1987). *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70.
- BODIN, Jean (1997). *Los seis libros de la Republica*. Traducción, presentación y notas, Pedro Bravo Gala, en 1985, Madrid: Editorial Tecnos
- BOTELL, Miguel Lugones, BERMÚDEZ, Marieta Ramírez (2015). *Curioso origen y significado de la palabra embarazada*. In, *Revista Cubana de Obstetricia y Ginecología*, 41(1) 90-98 <http://scielo.sld.cu> 90.
- BOURDIEU, Pierre (1989). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *Campo do poder, campo intelectual e habitus de classe*. In, *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

- BOURDIEU, Pierre (2004). *Coisas ditas*; tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim; São Paulo: Brasiliense.
- BOURDIEU, Pierre (2007). *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- BRANDENBURG, K. and SEITZER, D. (1988). OCF: Coding High Quality Audio with Data Rates of 64 kbit/sec. In, *Journal of The Audio Engineering Society*.
- BRAUDEL, Fernand (1990). *História e Ciências Sociais: por uma economia histórica*. Lisboa: Editora Presença.
- BRIGGS, Asa e BURKE, Peter (2006). *Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet* 2.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BUENO, André (2016). *Textos de história da China Antiga*. Rio de Janeiro: Ebook.
- BYRON, Lord George Gordon (1812). *Discurso na House of Lords*. Londres. <http://www.lud-dites200.org.uk/LordByronspeech.html>.
- CAILLET, Jean-Pierre (2017). Imagery in the Christian cult buildings in the IVth century: legitimacy and functions. In, *Arqueologia da transição: Entre o mundo romano e a Idade Média*, organização de Cláudia Teixeira e André Carneiro. pp. 233-254. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- CAMERON, Averil (2015). Christian conversion in late antiquity: some issues. In, *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond: Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009-2010* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315574202>.
- CAMPOS, Pedro Moacyr (1951). O Movimento Urbano na Idade Média: uma visão geral dos seus principais aspectos. In, *Revista de História* V.2 N.6 : <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v2i6p267-273>.
- CARDEN, N. M., MIOTTI, L. L., & BLANCO, R. V. (2018). Nuevos datos sobre las pinturas rupestres de Los Toldos (Santa Cruz, Argentina): Bases para un enfoque comparativo en Patagonia Meridional. Web: https://www.academia.edu/38599697/NUEVOS_DATOS_SOBRE_LAS_PINTURAS_RUPESTRES_DE_LOS_TOLDOS_SANTA_CRUZ_ARGENTINA_BASES_PARA_UN_ENFOQUE_COMPARATIVO_EN_PATAGONIA_MERIDIONAL
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. (1987). *Escravo ou camponês? O protocampesinado negro nas Américas*. São Paulo. Editora Brasiliense.
- CARLAN, C. (2013). Roma: religião e poder. Os séculos IV e V. In, *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, 26(1), 67-85. doi:https://doi.org/10.14195/2176-6436_26-1_3.
- CARLOS, Giovana Santana; GELAIN, Gabriela Cleveston (2018). Fanzine e subcultura punk: produção, consumo e identidade na cena brasileira. *Vozes & Diálogos*. Itajaí, v. 17, n. 01, jan./jun. p. 74-87.
- CARR, Edward Hallett (1982). *Que é história? Conferências George Macaulay Trevelyan proferidas por E. H. Carr na Universidade de Cambridge, janeiro-março de 1961*; tradução de Lúcia Maurício de Alverga, revisão técnica de Maria Yedda Linhares, 3 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CARRASCO, Pedro (2000). Cultura y sociedad en el Mexico Antiguo. In, *Historia general de México*. pp 153-201. Ciudad de México: El Colegio de México.
- CARVALHO, Alexandre Filordi e GALLO (2020). Foucault e a governamentalidade democrática: a questão da precarização da educação inclusiva. *Mnemosine* Vol.16, no1, p. 146-160(2020) Departamento de Psicologia Social e Institucional, UERJ.
- CASILLAS, Juan Miguel; BORRALLO, Juan Miguel Casillas (1997). *La antigua Esparta*. Madrid: Arco Libros.
- CASSIRER, Ernst (1968). *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. Cidade de Mexico: Fundo de cultura econômica.

- CASTELLS, Manuel (2001b). La Galaxia Internet. Espanha, Arete.
- CASTELLS, Manuel (2005). A Sociedade em Rede: do Conhecimento à Política. pp. 17-30. In A Sociedade em Rede do Conhecimento à Ação Política. Org. Manuel Castells e Gustavo Cardoso. Conferência promovida pelo Presidente da República 4 e 5 de março de 2005. Centro Cultural de Belém. Lisboa: Imprensa nacional.
- CASTELLS, Manuel (2015). Redes de indignacion y esperanza. Madri: Alianza.
- CASTELLS, Manuel (2019). O poder da Comunicação. Tradução de Vera Lúcia Mello Jocelyne. São Paulo: Paz e Terra.
- CASTELLS, Manuel [1997] (2001). La era de la información. Económica, sociedad y cultura. V. II, El poder de la Identidad. Traducción Carmen Martínez Gimeno. Coyoacán, México: Sec. XXI editores.
- CETIC/BR (2020). TIC domicílios 2019. Principais resultados. Pesquisa TIC Domicílios 2019 (cetic.br)
- CHAMBERLAIN, Joseph (1897). Delivered before the Royal Colonial Institute at its annual dinner. In, The World's Famous Orations. Great Britain: III. London, March 31. <https://www.bartleby.com/268/5/14.html#note268.29>.
- CHAZINE, Jean-Michel e A. Noury (2005). Determinação sexual de estênceis manuais no painel principal da caverna Gua Masri II . East-Kalimantan, Bornéu: Indonésia.
- CHAZINE, Jean-Michel; FERRIE, Jean-Georges (2008). Recent archaeological discoveries in East Kalimantan, Indonesia. In, BIPPA – Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association, The Indo-Pacific Prehistory Association, 28, pp.16-22. Hal-00342551.
- CHESLAK, Colleen (2018). Hedy Lamar. In, National Woman's History Museum, EUA. (<https://www.womenshistory.org/education-resources/biographies/hedy-lamarr>). Acessado em 11/05/2021.
- CHOMSKY, Noan (2005). Fabricando consenso - el control de los medios. Editado en Elche.
- CÍCERO, Caio Túlio (s/d). Diálogo sobre a Amizade. Fonte: https://sumateologica.files.wordpress.com/2009/09/cicero_dialogo_sobre_amizade.pdf.
- CÍCERO, Caio Túlio (s/db). Da República. Coleção Ridendo Castigat Mores. Fonte: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/darepublica.pdf>.
- CIOLEK-TORRELLO, Richard (2016). Hohokam Household organization, sedentism, and irrigation in the sonoran desert, Arizona, in Ancient households of the Americas: conceptualizing what households do / edited by John G. Douglass and Nancy Gonlin. p.221-268. University Press of Colorado. <https://openresearchlibrary.org/viewer/2a1ba9a5-90f7-4c3c-aa29-439cc86f0a04/5>.
- COELHO, Maria Thereza Ávila Dantas (2011). O parricídio na obra de freud. Cógito, 12, 69-73. Recuperado em 26 de dezembro de 2020, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792011000100014&lng=pt&tlng=pt.
- COHEN, Daniel I.; ROSENZWEIG, Roy (2005). Digital history: a guide to gathering, preserving, and presenting the past on the web. Washington D.C.: Center for History and New Media, George Mason University. Disponível: <<http://chnm.gmu.edu/digitalhistory/>>.
- CONTAMINE, Philippe (2009). Problemas: Sec. XIV-XV. In, História da vida privada, 2: da Europa feudal à Renascença / organização Georges Duby; tradução Maria Lúcia Machado — São Paulo: Companhia das Letras.
- COPPENS, Y (2010). A hominização: problemas gerais, parte I. In, História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África (pp 447-471). 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO.
- COSTA, Eli Banks Liberato da (2012). Charles Babbage (1791-1871) e a mecanização do cálculo: das engrenagens à "máquina de pensar". Tese de doutorado em História da Ciência, sob orientação da Dr^a. Maria Helena Roxo Beltran na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC. São Paulo.

COSTA, Marcos Roberto Nunes; COSTA, Rafael Ferreira (2019). Mulheres intelectuais na idade média: entre a medicina, a história, a poesia, a dramaturgia, a filosofia, a teologia e a mística. Porto Alegre, RS: Editora Fi.

COULANGES, Numa-Denys Fustel [1961] (2006). A Cidade Antiga. Editora das Américas S.A. - EDAMERIS, São Paulo.

CRAVEIRO, Pedro (2018). Vivendo de hora em hora: sobre a geração mimeógrafo brasileira & a Nuvem Cigana. In, Revista da Rede Internacional LiraCompoetic, n.11-06/129-144.

DANTAS, Camila Guimarães (2008). O passado em bits – memórias e histórias na internet. Dissertação de mestrado submetida ao PPGMS como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Memória Social. Universidade Federal Do Estado Do Rio De Janeiro Unirio Programa De Pós-Graduação Em Memória Social.

DataReportal (2021). Digital 2021: Global overview report: <https://datareportal.com/reports/digital-2021-global-overview-report>

DARWIN, Charles (2003). A origem das espécies. Porto: Lello & Irmão Editores.

DECCA, Edgar Salvatori de (2004). O nascimento das fábricas. 10ª ed. São Paulo. Brasiliense.

DELEUZE, Gilles (2006). Diferença e repetição. Tradução de Luiz Orlandi, Roberto Machado. 2ª ed, Rio de Janeiro: Graal.

DELOITTE (2018). The future of the TV and video landscape by 2030. 8/2018.https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/br/Documents/technology-media-telecommunications/201809%20Future%20of%20Video_DIGITAL.pdf.

DELOITTE. (2019). Technology, Media, and Telecommunications Predictions 2019. <https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/pe/Documents/technology-media-telecommunications/Radio.pdf>.

DIAS, Paulo Barata (2010). In, Plutarco. Obras Morais. Como distinguir um adúltero de um amigo, como retirar benefícios dos inimigos, acerca do número excessivo de amigos. Trad. Paula Barata Dias. Coimbra. CECH-Universidade de Coimbra.

DIAS, Maurício (s/d). A História do Armazenamento: Evolução Histórica da Computação – SSC 0104 - São Paulo - Universidade de São Paulo – USP. https://edisciplinas.usp.br/plugin-file.php/3169898/mod_resource/content/0/Aula%204.pdf.

DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul (1995). Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução Vera Porta Carrera - Rio de Janeiro: Forense Universitária.

DUBY, Georges (1994). As três ordens ou O imaginário do Feudalismo. 2ª edição. Portugal: Editora Estampa.

DURKHEIM, Èmile (2000). Èmile Durkheim: Sociologia. Organizador: José Albertino Rodrigues. São Paulo: Editora Ática.

DURKHEIM, Emile (2004). As regras do método sociológico. Trad. Eduardo. Barbacena-MG: Editora Presença.

DURKHEIM, Emile (2007). Fato social e divisão do trabalho. Trad. Cilaine Alves Cunha e Laura Natal Rodrigues. São Paulo: Ática.

DURKHEIM, Èmile (2008). Montesquieu e Rousseau: Pioneiros da Sociologia. Trad. Julia Vidali. São Paulo: Madras.

ECKERT Jr. et al (1951) The UNIVAC system. Site GordonBell: http://gordonbell.azurewebsites.net/tcmwebpage/computertimeline/chap8_univac_cs1.pdf

ECKERT Jr. (2006). Uma entrevista perdida com J. Presper Eckert, co-inventor do Eniac. <https://computerworld.com.br/negocios/idgnoticia-2006-04-05-2043967586/>.

ELIAS, Norbert (1994). O processo civilizador I. Tradução de Ruy Jungman; revisão e apresentação de Renato Janine Ribeiro. 2.ed. -Rio de Janeiro: Jorge ZaharEd., 2v.

ELIAS, Norbert (1994b). *A Sociedade dos Indivíduos*. Organizado por Michael Schröter, tradução de Vera Ribeiro. Revisão técnica e notas: Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editor.

ENAP - ESCOLA NACIONAL DA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA (s/d). Notícias: servidores com filhos pequenos são os que sentem maior queda de produtividade no teletrabalho. Servidores com filhos pequenos são os que sentem maior queda de produtividade no teletrabalho - Enap - Escola Nacional de Administração Pública.

ENGELS, Friedrich (1873). *Sobre a Autoridade*. Online. 1873: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1873/03/autoridade-pt.htm>.

ENGELS, Friedrich (1984). *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 9ª ed Rio de Janeiro: civilização Brasileira.

ENGELS, Friedrich (2000). *Dialética da natureza*. 6ª ed, Rio de Janeiro: Paz e terra.

ENGELS, Friedrich (2010 [1845]). *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. B. A. Schumann; supervisão, apresentação e notas José Paulo Neto. - [Edição revista]. - São Paulo: Boitempo, 388p. (Mundo do trabalho; Coleção Marx-Engels).

ENGELS, Friedrich [1877]. *Anti-Dühring*. *A revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. <https://pcb.org.br/portal/docs/anti-fuhring.pdf>.

ENGELS, Friedrich e Marx, Karl (1976). *Contribuição ao problema da habitação*. pp. 36 a 116, in, *Textos v. II*. São Paulo: Alfa Ômega / Edições Sociais.

EPICURO (2002). *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. São Paulo: UNESP.

EPICURO (2012). *Obras Completas*. Trad. José Vara. Madrid: Novena Ediciones.

FACIO, Alda; FRIES, Lorena (2005). *Feminismo, género y patriarcado*. In, *Revista sobre enseñanza del derecho de Bueno Aires*, ano 3, n 6, p-259-294.

FALBEL, Nachman (1976). *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva.

FERNANDES, Florestan (1965). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Editora Nacional, 2 vols.

FERNANDES, Florestan (1989). *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez.

FERNANDES, Florestan (2006). *A Revolução burguesa no Brasil, ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Globo.

FERREIRA, Virginia (2007). *Quando as mulheres eram computadoradoras*. In, *O longo caminho das mulheres*. Lisboa: Dom Quixote.

FERRER, Christian (2006). *Os destruidores de máquinas*. São Paulo: Imprensa Marginal.

FEUERBACH, Ludwig (2008). *Princípios da Filosofia do Futuro*. Universidade Beira do Interior: Covilhã.

FEYERABEND, Paul (1977). *Contra o método*. Trad. Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro, F. Alves, 488 p.

FIALHO, Maria do Céu (2010). *Rituais de cidadania na Grécia antiga*. In, *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

FINLEY, Moses I. (1982). *Esclavitud antigua y ideología moderna*. Barcelona: Ed. Crítica.

FINLEY, Moses I. (1984). *La Grecia antigua, economía y sociedad*. Barcelona: Ed. Crítica.

FINLEY, Moses I. (1986). *El nacimiento de la política*. Trad. Teresa Sempere. Barcelona: Editorial Crítica.

FINLEY, Moses I. (1987). *Grécia primitiva: La edad de bronce y la era arcaica*; Trad. Delia Maunás. 3 ed. Buenos Aires: EUDEBA.

FIUZA, Bruno e BUSTAMANTE, Márcio (2018). *Uma história oral da Ação Global dos Povos: pesquisa ativista a serviço das lutas sociais*. Encontro de História oral. Anais, https://www.encontro2018.historiaoral.org.br/resources/anais/8/1524681803_ARQUIVO_FIUZA,B.&BUSTAMANTE,M.UmahistoriaoraldaAcaoGlobaldosPovos-pesquisaativistaaservicodaslutassoci-ais.pdf.

FLORA, Kátia (2018). Como o AI5 afetou a periferia de São Paulo. <https://www.agenciamura.org.br/como-o-ai5-afetou-periferias-de-sao-paulo/>

FOLHAONLINE (2003) <https://www1.folha.uol.com.br/folha/reuters/ult112u30079.shtml>.

FOUCAULT, Michel (1995). O Sujeito e o poder. In, Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Tradução Vera Porta Carrera - Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel (1979). Microfísica do poder. Trad. Roberto da Matta. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel (1987). Vigiar e punir: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhe. Petrópolis, Vozes.

FOUCAULT, Michel (1999). As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas Trad. Salma Tannus Muchail. 8a ed. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel (1999). Em defesa da sociedade, Curso do Collège de France (1975-1976) / Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1999.

FOUCAULT, Michel (2006). Estratégia, poder-saber IV Michel Foucault: organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta: tradução, Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel (2008). A arqueologia do saber. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel (2008). Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978); edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de Francois Ewald e Alessandro Fontana; trad. Eduardo Brandao; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel (2008b). O nascimento da biopolítica: curso dado no College France (1978-1979) / edição estabelecida por Michel Senellart; tradução de Eduardo Brandao; São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel (2009). Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980. Trad. transcrição e notas Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social.

FOUCAULT, Michel (2010). O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel (2011). A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II, Curso no Collège de France (1983-1984). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel [1970] (1996). A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola.

FOURQUIN, Guy (1973). Los levantamientos populares em la Idad Media. Madri: Castellote Editor.

FRANCO JR. Hilário (1983). O feudalismo. São Paulo. Brasiliense.

FRANCO JR., Hilário (2018). Catarismo, uma manifestação utópica medieval. In, Topoi, v. 19, n. 38, p. 6-34, mai./ago. Rio de Janeiro. www.revistatopoi.org.

Freud, S. (1996 [1923]). A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In, J. Strachey (Ed. e Trad.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. 19, pp. 325-342. Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund (1930). O mal estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos. Obras Completas, v. 18 (1930-1936), São Paulo: Cia das letras.

FREUD, Sigmund (1980). Totem e Tabu e outros escritos, v. XIII. Obras completas de Freud, Ed. Imago, Rio de Janeiro.

FURTADO, Celso (2005). Formação econômica do Brasil. São Paulo: Cia editora Nacional.

GALLO, Sílvio (2003). Ética e cidadania: caminhos da filosofia: elementos para o ensino defilosofia. 11a ed. Campinas: Papirus.

- GALLO, Sílvio (2012). Governamentalidade democrática e ensino de filosofia no Brasil contemporâneo. *Caderno de Pesquisa* 42 (145). Abr. 2012. <https://www.scielo.br/j/cp/a/FY-VwfRDc45K4z54Pjy38TGK/?lang=pt>.
- GARNSEY, P., & WHITTAKER, C. (2008[1997]). Trade, industry and the urban economy. In, A. Cameron & P. Garnsey (Eds.), *The Cambridge Ancient History* (pp. 312-337). Cambridge: Cambridge University Press.
- GIDDENS, Antony (2007). *Mundo em Descontrole*. Trad. Maria Luzia X. de A. Borges. 6º edi. Rio de Janeiro: Record.
- GIMBUTAS, Marija (1991). *Diosas y dioses de la vieja Europa (7000-3500 a.C)*. Mitos, leyendas e imaginaria. Madrid: Istmo.
- GNIPPER, Patricia (2016). Mulheres Históricas: Hedy Lamarr, a atriz que inventou a base para o Wi-Fi. In CanalTech 18/08/2016. <https://canaltech.com.br/internet/mulheres-historicas-hedy-lamarr-a-atriz-que-inventou-a-base-para-o-wi-fi-77347/> Acessado em 11/05/2021.
- GODELIER, Maurice (1974). *Economia, fetichismo y religion em las sociedades primitivas*. Siglo XXI, Madri.
- GODELIER, Maurice (1976). *Antropologia y economia*. Barcelona: Anagrama.
- GODWIN, Willian (1798). *An enquiry concerning political justice and its influence on general virtue and happiness*. <http://knarf.english.upenn.edu/Godwin/pjtp.html>.
- GOETTNER-ABENDROTH, Heide (2010). El camino hacia una sociedad igualitaria, Principios y práctica de la política matriarcal. Trad. Susanne Schmidt. *La Política Matriarcal (2º Congreso Internacional de Estudios Matriarcales)*, 20/ 04/2010 San Marcos, Texas, <http://revolucionmatriarcal.blogspot.com/2010/04/la-politica-matriarcal-y-los-estudios.html>.
- GOFFMAN, Erving (2012). *A representação do Eu na vida cotidiana*. Vozes. Petrópolis.
- GOLDSWORTHY, Adrian (2009). *La caída del Imperio Romano, el ocaso de occidente*. Trad. Teresa Martin Lorenzo. Madri: La esfera de los Libras.
- GÓMEZ SALCEDO y SÁINZ, José María (2010). El Estado Romano. Sistema político y jurídico. In, *Revista Ciencias Jurídicas*, núm. 6, pp. 72-86.
- GORZ, André (1982). *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro, Forense.
- GREGÓRIO MAGNO (2010). *Regras Pastorais*. São Paulo: Editora: Paulus
- GRILLO, José Geraldo Costa; FUNARI, Pedro Paulo A. (2013). Poder e religião na Ásia menor: o culto imemorial. In, *Saberes e poderes no Mundo Antigo. Estudos ibero-latino-americanos*. Volume II - Dos poderes. Org. • Fábio Vergar a Cerqueira, Ana Teresa Marques Gonçalves, Edalaur a Berny Medeiros & Delfim F. Leão, *Série Hvmantitas Sypplementvm*. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc.
- HANSEN, João Adolfo (2010). *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.
- HANSEN, Mogens Herman (1989). *Was Athens a Democracy?* Copenhagen: The Royal Academy of Sciences and Letters.
- HANSEN, Mogens Herman (1992). The Tradition of the Athenian Democracy A. D. 1750-1990. In, *Greece & Rome*, Vol. 39, No. 1 (Apr.), pp. 14-30. <https://www.jstor.org/stable/643118>.
- HANSEN, Mogens Herman (2006). *Polis: an introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press.
- HANSEN, Mogens Herman (2016). El juicio de Sócrates desde el punto de vista ateniense. In, *Universitas Philosophica*, 33 (67), pp. 17-52.
- HARRIS, Marvin (1995). *Nuestra Especie*. Trad. Gonzalo Gil, Joaquin Calvo, Isabel Heimann. Editor original: Hermes 10 (v1.0). ePub base v2.0. Madri.
- HEGEL (1992). *Femenologia do Espírito I*. São Paulo:Vozes.

HEGEL (2015). Cursos de Estética I-V. Tradução de Marco Aurélio Werle; revisão técnica de Márcio Seligman-Silva. 2. Ed. São Paulo: EDUSP.

HELD, David (1999). Cidadania e autonomia. In, Revista Perspectivas: 22: 221-231p. São Paulo.

HESPANHA, António M. (2005). Cultura jurídica europeia. Florianópolis: Boiteux.

HILSENBECK FILHO, Alexander Maximilian (2007). Abaixo e à Esquerda: Uma Análise Histórico-social Da Práxis Do Exército Zapatista De Libertação Nacional. Dissertação (Mestrado) Texto para defesa e obtenção do título de mestre em Ciências Sociais, apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília.

HILTON, Rodney (1977). Introdução. In, A Transição do feudalismo para o Capitalismo. Paul Sweezy e outros, pp. 9-29. Trad. Isabel Didonnet. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOBBS, Thomas (1983). Leviatã. Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural.

HOBBSAWM, Eric J. (1977). A Era das Revoluções 1789 — 1848. São Paulo. Paz e Terra.

HOBBSAWN. Eric J. (2000). Mundos do Trabalho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

HOLANDA, Sérgio B. (2003). Época Colonial: administração, economia e sociedade, v2. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.

HOLANDA. Sérgio B. (1978). Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

HOLLOWAY, John (2002). Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy. 2º edición. Buenos Aires, Herramienta/Universidad Autónoma de Puebla.
<http://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/979/919>.

HUME, David (2004). Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral. Trad. José de Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp.

IAS – Institute for advanced study (s/d). Electronic computer Project. Electronic Computer Project | Institute for Advanced Study (ias.edu).

IBGE (2019). Uso de Internet, televisão e celular no Brasil. <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/20787-uso-de-internet-televisao-e-celular-no-brasil.html>.

IHERING, Rudolf Von (2004). Teoria simplificada da posse. Trad. Fernando Bragança. Belo Horizonte: Ed. Líder.

IT SECURITY Briefing (2020) These are they data privacy issues in 2020. These are the key data privacy issues in 2020 - Security IT Summit | Forum Events Ltd.

JAMESON, Fredric (2012). El postmodernismo revisado. Edición de David Sánchez Usanos . Madri: Abada Editores.

JENKINS, Keith (2007). A história Repensada. Tradução de Mário Vilella. 3. ed. São Paulo: Conexão.

JORDAN, Alexis (2009). I Am No Man: A Study of Warrior Women in the Archaeological Record. In A Journal of Collegiate Anthropology 1(1) pp. 94-111. University of Wisconsin-Milwaukee.

JOYCE, Rosemary (2000). Gender and power in prehispanic mesoamérica. Austin: University of Texas Press.

JULIANO (1982). Contra los galileos; Cartas e Fragmentos, Testimonios, Leyes. Madri: Editorial Gredos.

KAFKA, Franz (1965). A colônia Penal, p. 71 – 72. Editora Livraria Exposição do livro. São Paulo: 1965.

Kalendas, Pridie (2021). A incrível história da máquina de escrever: <http://www.calendario.cnt.br/MAQUINAESCREVER.htm>

KANT, Immanuel (2006). Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos. São Paulo: Martin Claret.

- KANT, Immanuel (2008). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- KELLY, Piers; MACCONVELL, Patrick (2018). “Envolving perspectives on Aboriginal social organization, from mutual misrecognition to the kinship renaissance. In, *Skin, kin and clan: the dynamics of social categories in indigenous Australia*, edited by Patrik MacConvell, Piers Kelly and Sebastian Lorange, 21-39. Canberra: Australian National University Press.
- KERSSENS, Niels (2016). *Cultures of Use 1970s/1980s: An archaeology of computing's integration with every life*. PhD Tesis defended in the Faculty of Humanities (FGw), Amsterdam School for Cultural Analysis (ASCA), Supervisor J.F.T.M. van Dijck and Co-supervisors B. Rieder, Award date 25 May.
- KRADER, Lawrence (1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Barcelona: Ed. Pablo Iglesias.
- KRAMER, Samuel Noah (1969). *Mesopotâmia, o berço da civilização*. Rio de Janeiro: José Olimpo.
- KROPOTKIN, Piotr (2009 [1902]). *Ajuda mútua: um fator de evolução*. Trad. Waldyr Azevedo Jr. São Sebastião: A Senhora Editora.
- KROPOTKIN, Piotr (2015 [1909]). *La gran revolución francesa: 1789-1793*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- KUHN, Thomas S. (2006). *A estrutura das revoluções científicas*; Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 9. ed. São Paulo: Perspectiva.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy (1984 [1978]). *Montaillou, Cathars and Catholics in French Village 1294-1324*. Middlesex, England: Penguin Books.
- LAERCIO, Diogenes (2008). *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB.
- LAKATOS, Imre (1978). *La metodología de los programas de investigación científica*. Editado por John Worall y Gregory Currie. Versión española de Juan Carlos Zapatero. Madrid: Alianza Editorial.
- LARA, Sílvia Hunold (1988). *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LARA, Silvia Hunold (2000). *Legislação sobre Escravos Africanos na América Portuguesa in, Andrés-Gallego, José, coord, Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica*. Madrid: Fundación Histórica Tavera/Digibis/Fundación Hernando de Larramendi, (CD-Rom)
- LATOUR, Bruno (2012). *Reagregando o social*. Salvador: Ed. UFBA, 2012.
- LASSALLE, Ferdinand (2001 [1863]). *A essência da constituição*. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- LE GOFF, Jacques (1990[1924]). *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.
- LE GOFF, Jacques (1996). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa.
- LE GOFF, Jacques (2005). *Em busca da idade média*. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEÃO, Delfim F. (2005). *Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária*. In, *Gênese e consolidação da ideia de Europa: de Homero ao fim da época clássica*, v.1, pp. 43-75. Coord. Maria do Céu Fialho; Maria de Fátima Souza e Silva e Maria Helena da Rocha Ferreira. Vários autores. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- LEÃO, Delfim F. (2010). *Cidadania, autoctonia e posse de terra na Atenas democrática*. *CADMA, Revista de história antiga/ 20*, pp. 445-464.
- LEÃO, Delfim F.; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO Maria do Céu (2010). *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- LEFEBVRE, Henry (1978). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Ediciones Península.

LEINER, Barry M.; CERF, Vinton G.; CLARK, David D.; KAHN, Robert E.; KLEINROCK, Leonard; LINCH, Daniel C.; POSTEL, Jon; ROBERTS, Larry G. and WOLFF, Stephen (1997). Brief History of the Internet. Online: <https://www.internetsociety.org/internet/history-internet/brief-history-internet/#LK61>.

LEMOS, Márcia Santos (2012). Os embates entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV: discurso e recepção. *Dimensões*, vol. 28.

LENIN, Vladimir I. (1977 [1902]). *O que fazer?* Lisboa: Editora Avante.

LENIN, Vladimir I. (2011). *Imperialismo, etapa superior do capitalismo*. Tradução de Plínio de Arruda Sampaio. São Paulo: UNICAMP.

LENIN, Vladimir I. (1917). *O Estado e a Revolução. A Doutrina do Marxismo sobre o Estado e as Tarefas do Proletariado na Revolução*. Lisboa: Avante.

LÉNINE, Vladimir I. (1977). *A Revolução Proletária e o Renegado Kautsky*. In, *Obras Escolhidas de V.I. Lénine Edição em português da Editorial Avante, 1977*, t3, pp 1-75.

LERNER, Gerda (2019). *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Cultrix.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1989). *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus.

LEVY, Pierre (1999). *Cibercultura*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34.

LINERA, Álvaro García (1998). *Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política*. In, *Memoria de la XI Reunión Anual de Etnología, La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore (musef)*. p. 252-253.

LIRA, Andrés e MURO, Luis (2000). *El siglo de la integración*. In *Historia general de México*. Ciudad de México: El Colegio de México.

LOCKE, John (1994). *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes.

LOCKE, John (1998). *Dois Tratados Sobre o Governo*. Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes.

LOCKE, John, (1959 [1689]). *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

LOPES, Fátima Martins (2009). *Capitães mores das ordenanças de índios: novos interlocutores nas vilas de índios da Capitania do Rio Grande*. In, *Ensaio sobre a América portuguesa*. João Pessoa: Editora Universitária/ UFPB.

LUHMANN, Niklas (2016). *Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral*. Petrópolis: Vozes.

LUKACS, G. (1986 [1971]). *Ontologia do ser social*. Trad. Ivo Tonet. São Paulo: UNICAMP.

LUXEMBURGO, Rosa (1970). *A acumulação do capital*. Rio de Janeiro: Zahar.

MALATESTA, Enrico (1900). *A comuna de Paris*. ITHA- Instituto de teoria e história anarquista.* <https://ithanarquista.wordpress.com/2021/03/22/a-comuna-de-paris-errico-malatesta/>.

MALINOWSKI, Bronislaw (1973). *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis, Vozes.

MALINOWSKI, Bronislaw (1983[1929]). *A vida sexual dos selvagens*. Editora Francisco Alves, Rio de Janeiro.

MANNING, J. T., SCUTT, D., WILSON, J., & LEWIS-JONES, D. I. (1998). *The ratio of 2nd to 4th digit length: a predictor of sperm numbers and concentrations of testosterone, luteinizing hormone and oestrogen*. In, *Human reproduction* 13(11), 3000–3004. England: Oxford.

MAQUIAVEL, Nicolau (1994). *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Editora da UnB.

MAQUIAVEL, Nicolau (2010). *O príncipe / Nicolau Maquiavel*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras.

- MARCOCCI, Giuseppe (2011). Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). In, *Tempo*, 16(30), 41-70. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042011000100003>.
- MARCOLIN, Neldson (2008). O domínio da eletrônica. *Revista Pesquisa Fapesp*, Edição n.151 set.2008 online, <https://revistapesquisa.fapesp.br/o-dominio-da-eletronica/>.
- MARCUSE, HERBERT (1975). *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica de Freud*. Trad. Álvaro Cabral., 6º ed. Rio de Janeiro: Zahar ed.
- MARGLIN, Stephen A. (1978). Origem e funções do parcelamento de tarefas. In *Revista Administração de Empresas*, 18(4)7-23, out.dez. Rio de Janeiro.
- MARGLIN, Stephen A. (2000). *Perdiendo el Contacto. Hacia la Descolonización de la Economía*. 1a edición. Lima, Perú.
- MARIÁTEGUI, Javier (2007). *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Venezuela: Biblioteca Y
- MARKY, Thomas (1951). *Instituições de Direito Romano*. Rio de Janeiro: Revista Forense.
- MARQUES, Márcia Siqueira Costa (2012). *O blog como meio de comunicação: origem, apropriações e horizontes da blogosfera na sociedade contemporânea*. Tese para obtenção do título de doutor na pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.
- MARSHALL, T. H. (1968). *Cidadania e classe social*. In, *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MARTÍNEZ, Bernardo Garcia (2000). *La creación de Nueva España*. In, *Historia general de México*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- MARX, Karl & ENGELS, F. (1976b). *Textos Volume II*. São Paulo: Edições Sociais.
- MARX, Karl (1971). *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Madrid: Editorial Ayuso.
- MARX, Karl (1974). *Manuscritos econômicos filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Civita.
- MARX, Karl (1978). *O capital. Livro IV*. São Paulo: Livraria Editora Ciências humanas.
- MARX, Karl (1985). *Formações econômicas pré capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra.
- MARX, Karl (2008). *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2º ed. São Paulo: Editora Expressão Popular.
- MARX, Karl (2008). *Manuscritos econômicos filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl (2010). *Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843*. 2. Ed. Revista. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl (2011). *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução e notas Nélio Schneider; prólogo Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl (2017 [1894]). *O Capital - Crítica da Economia Política. Livro III*. Edição Friedrich Engels, tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1976). *Sobre el Sistema Colonial del Capitalismo*. Madrid: Akal.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1980). *A ideologia alemã*. Lisboa: Presença/Martins Fontes.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2001). *A ideologia alemã*. São Paulo. Martins Fontes.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2005[1848]). *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo.
- MATOS, A. S. M. (2012). Do radicalismo igualitário grego ao universalismo conservador romano: a construção da ideia de República no Estoicismo. In, *Archai* n. 9, jul-dez, pp. 45-60.
- MATOS, Maria Helena Ortolan (2012). *Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade*. In *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia"*. – Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ / FUNAI.

MATTOSO, Kátia de Queiróz (2003). *Ser escravo no Brasil*. Trad. James Amado. São Paulo: Brasiliense.

MAUSS, Marcel (1910). A expressão obrigatória dos sentimentos. In, *Journal de psychologie*, 18 [oeuvres, v. III, pp. 269-282.]. online: <https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/10/mauss-a-expressc3a3o-obrigatc3b3ria-dos-sentimentos.pdf>. Reeditado em *Ensaio de Sociologia*, 2010. São Paulo: Editora perspectiva.

MAUSS, Marcel (2003). “Ensaio sobre a Dádiva”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAUSS, Marcel (2010), *Ensaio de Sociologia*, São Paulo: Editora perspectiva.

MBEMBE, Achille (2011). *Necropolítica*. Espanha: Editorial Melusina.

McLUHAN, Marshall (1972). *A galáxia de Gutenberg. A formação do homem tipográfico*. São Paulo, Editora Nacional, Editora da USP.

MELO, Igor Alves (2018). Teoria dos afetos. Sobre a comiserção em Spinoza. In, *Análogos* n. 1. pp. 148-157.

MENDES, Norma Musco; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; DAVIDSON, Jorge (2005). A experiência imperialista romana: teorias e práticas. In, *Tempo*, 9(18), 17-41. <https://doi.org/10.1590/S1413-77042005000100002>.

Mendes, S. C. (2018). As mulheres anarquistas no Brasil (1900-1930): entre os esquecimentos e as resistências. *Revista Espaço Acadêmico*, 18(210), 63-75. <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/44548>.

MENDES, Samanta Colhado (2010). *As mulheres anarquistas na cidade de São Paulo: 1889-1930*. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de História, Direito e Serviço Social. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/93255>>.

MERRINGTON, John (1977). A cidade e o campo na transição para o capitalismo, pp. 215-247 In, *A Transição do feudalismo para o Capitalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MEYER, Christian (1990). *The Greek discovery of politics*. Massachusetts. Harvard University Press Cambridge, https://archive.org/stream/TheGreekDiscoveryOfPoliticscut/The-Greek-discovery-of-politics%28cut%29_djvu.txt.

MICHELS, Robert (1982). *Sociologia dos Partidos Políticos*. Tradução de Arthur Chaudon. Brasília: UnB.

MIGUEL, Luis Felipe (2014). Consenso e conflito na teoria democrática: para além do “agonismo” in, *Lua Nova*, São Paulo, 92:13-43.

MILLS, Charles Wright (1981). *As Elites do Poder*. Rio de Janeiro. Zahar.

MILLS, John Stuart (S/D). *La esclavitud femenina*, Online: <https://instituciones.sld.cu/genero/files/2012/07/Mill-John-Stuart-Esclavitud-femenina-La.pdf>.

MIT - Massachusetts Institute of Technology. Programa Lemelson-MIT (s/d). <https://lemelson.mit.edu/resources/j-presper-eckert-and-john-mauchly>.

MONTAGNER, Miguel Ângelo; MONTAGNER, Maria Inez (2011), A teoria geral dos campos de Pierre Bourdieu: uma leitura. In, *Revista Tempo: Atas de Saúde Coletiva*, v.5, n.2, p.255-273.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat (1996). *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes.

MORGAN, Lewis H. (1987 [1877]). *La sociedade primitiva*. Madrid: Ayuso.

MOSCA, Gaetano (1992). *La classe política*. México: Fondo de Cultura Económica.

MULGAN, Geoff (2005). Moldar de novo o Estado e a sua Relação com os Cidadãos: o potencial das tecnologias de comunicação e informação no curto, médio e longo prazo. In, *A sociedade em Rede. Do conhecimento à ação política*. pp.205-213. Lisboa: Imprensa Oficial.

NANDY, Ashis (1983). *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press.

NASCIMENTO, Alexandre Vinícius Gonçalves (2014). Em lugar de pena, taco de sinuca; de uísque, garrafa de cerveja: A contracultura na poesia marginal na ditadura civil-militar brasileira. In, Revista Trilhas da História, v.3, nº6 jan-jun. p.182-198.

NELSON, Cary; GROSSBERG, Larry (1998). Can the Subaltern Speak? In, Marxism and the interpretation of Culture. p.271-313. Chicago: University of Illinois Press, 1988.

NERYS, José Wilson Lima (S/D). Microprocessadores e microcontroladores. Conceitos Básicos e Princípios: Microprocessadores 8085 e 8086/8088 8085 e 8086/8088 e Microcontrolador 8051. Núcleo de Estudo e Pesquisa em Processamento de Energia e Qualidade. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

NEVES, José Fernando Pinheiro (2005). A individuação técnica na actualidade. Tese submetida à Universidade do Minho para a obtenção do grau de Doutor em Sociologia, sob a orientação do Prof. Doutor Moisés de Lemos Martins. Braga: Uminho.

NEVES, Juliano (2013). O Eterno Retorno Hoje. Cadernos Nietzsche, n.32 pp.283-293. <https://www.scielo.br/pdf/cniet/n32/n32a12.pdf>.

NEWMAN, Saul (2005). Spectres of Freedom in Stirner and Foucault: A Response to Caleb Smith's "Solitude and Freedom". University of Western Australia.

NIETZSCHE, Friedrich (s/d). El Estado griego. Online <https://drive.google.com/file/d/0B3ERDM2gEW8QSIIdOYnBXc1BZdUE/view>.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1998). Genealogia da Moral: uma polêmica. São Paulo: Cia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2003). Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida / Friedrich Nietzsche; tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2007). Fragmentos finais / Friedrich Nietzsche. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: UnB.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2008). A vontade de poder. Tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2008). ECCE HOMO. Como se chega a ser o que se é. Tradutor: Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (S/data). Crepúsculo dos Ídolos ou Como Se Filósofa Com o Martelo (1888). Lisboa: Edições 70.

NOFRE et al. (2014). When Technology Became Language The Origins of the Linguistic Conception of Computer Programming, 1950–1960. In, Technology and Culture, Volume 55, Number 1, January, pp. 40-75.

NOVAES, Fernando (1989). Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808). São Paulo: Hucitec.

OLIVERIA, Tiago Bernardon de (2009). Anarquismo, sindicatos e revolução no Brasil (1906-1936). Orientador: Marcelo Badaró Mattos. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História.

PALANTE, Georges (1901). Précis de sociologie. Wikisource. Paris, Alcan. https://fr.wikisource.org/w/index.php?title=Pr%C3%A9cis_de_sociologie&oldid=6904773.

PALANTE, Georges (1911). Individualism. Paris. Trad; Michel Abidor. L'Anarchie no. 323, June 15. <https://www.marxists.org/archive/palante/1911/individualism.htm>.

PALANTE, Georges (1909). La Sensibilité individualiste. Paris, Alcan, 1909; Trad; Michel Abidor marxists.org. <https://www.marxists.org/archive/palante/1909/individualism.htm>.

PARSONS, Talcott (1951). The Social System. Glencoe: Free Press.

PARSONS, Talcott (1969). Sociedades, perspectivas evolutivas e comparativas. São Paulo: Pioneira.

- PASSETTI, Edson (2003). *A ética dos amigos, invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário.
- PERNOUD, Régine (1997). *Luz sobre a idade média*. Portugal: Publicações Europa-América.
- PERRONE-MOÍSES Beatriz; SZTUTMAN, Renato (2010). Notícias de uma CERTA confederação tamoio. In, *Mana* 16(2): 401-433.
- PERROT, Michelle (1988). *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*, trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- PESSANHA, José Américo Mota (1986). In, *Vida e Obra: Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*, Antologia de textos 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural.
- PEW RESEARCH CENTER (2019). *Americans and privacy: concerned, confused and feeling lack of control over their personal information*. *Americans and Privacy: Concerned, Confused and Feeling Lack of Control Over Their Personal Information* | Pew Research Center.
- PIAGET, Jean (1999). *Seis estudos de psicologia*. Tradução: Maria Alice Magalhães D' Amorim e Paulo Sergio Lima Silva - 24º Ed. Rio de Janeiro: Forense.
- PIKETTY, Thomas (2014). *O capital no século XXI*. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. 1ª ed. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- PINHEIRO, Ana Elias (2009). In, *Xenofonte. Memoráveis*. Coimbra: CECH
- PINTO, Luciano R. (2010). *Poder e Escravidão. O caso do avaliador de Escravos no Município da Corte (Rio de Janeiro, 1808-1831)*. Rio de Janeiro: Paju Editora.
- PIRENNE, Henri (1964). *As cidades da Idade Média: ensaio de história econômica e social*. Tradução de Carlos Montenegro Miguel. Lisboa: Publicações Europa-América.
- PLATÃO (1983). *Sofista*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural.
- PLATÃO (1995). *Teeteto*. Trad. Adriana Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PLATÃO (1997). *A República*. São Paulo: Civitas.
- PLATÃO (2008). *O político*. Tradução do grego, introdução e notas de Carmen Isabel Leal Soares. Lisboa: Temas e Debates.
- PLATÃO (2011). *Timeu-Críticas*. Edição: 1a. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- PLATÃO (S/D). *As leis*. <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/as-leis-incluindo-epinomis.pdf>.
- PLATÃO (S/Db), *Apologia de Sócrates*. Trad. Maria Lacerda de Souza, https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/270801/mod_resource/content/1/platao%20apologia%20de%20socrates.pdf.
- PLUTARCO (2010). *Obras Morais. Como distinguir um adulator de um amigo, como retirar benefícios dos inimigos, acerca do número excessivo de amigos*. Trad. Paula Barata Dias. Coimbra. CECH-Universidade de Coimbra.
- PLUTARCO (s/d), *Vidas Paralelas I – VII*. Online <http://www.consciencia.org/temistocles-plutarco-vidas-paralelas>.
- POLANYI, Karl (2000). *A grande transformação: as origens de nossa época*. Trad. Fanny Wrabel. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus.
- POLANYI, Karl (2009). *El sustento del hombre*. Trad. Ester Gómez Parro. Madrid: EntreLineas.
- POPPER, Karl (2008). *A lógica da Pesquisa científica*. São Paulo: Edusp.
- PRADO, Ana Lia Amaral de Almeida (1999). In, *Xenofonte. Os Econômicos*. São Paulo: Martins fontes.
- PRADO JR. Caio (1965). *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

- PRADO JR., Caio (1961). *Formação econômica do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.
- PRATA, Nair (2008). Webradio: novos gêneros, novas formas de interação. In, *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Natal, RN – 2 a 6 de setembro*.
- PRESCOTT, Guillermo (1851). *Historia de la Conquista del Perú: con observaciones preliminares sobre la civilización de los Incas*. Madrid: Imprenta y Librería del Gaspar y Roig.
- PRIGOGINE, Ilya (1996). *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp.
- PRIGOGINE, Ilya (2002). *As leis do caos*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp.
- PROUDHON, Joseph (2003). *Sistemas das contradições econômicas ou filosofia da miséria*. Tradução de J.C. Morel. São Paulo: Editora Icone.
- PSEUDOXENOFONTE (2012). *A constituição dos atenienses*. Trad. Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- RAAFLAUB, Kurt A., OBER, Josiah & WALLACE, Robert W. (2007). *Origins of democracy in ancient Greece*. London: University of California Press and Berkeley.
- RECUERO, Raquel da Cunha (2004). Warblogs : os Blogs , a Guerra no Iraque e o Jornalismo Online. In, *Núcleo de Pesquisa de Tecnologias da Comunicação e da Informação do XXVI INTERCOM. Biblioteca Online de Ciências da Comunicação da Universidade de Beira do Interior – BOCCUBI*,
- REICH, William (1932). *Irrupção da moral sexual repressiva*. Rio de Janeiro: Martins fontes.
- RHODES, P. J. (2006). *A history of the classical Greek world: 478–323 B.C*. In, *Blackwell history of the ancient world*.
- RIBEIRO, Darcy (1995). *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.
- RIBEIRO, Fernando Bessa (2010). *Entre Martelos e Lâminas. Dinâmicas de Globais, Política de Produção e Fábricas de Caju em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento.
- RIBEIRO, Fernando Bessa (2017). *Uma Sociologia do Desenvolvimento*. Húmus: Famalicão.
- RIBEIRO, Renato Janine (2006). *Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero*. En publicacion: *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/03_ribeiro.pdf.
- RICH, Adrienne (1983). *Sobre mentiras, secretos y silêncios*. Barcelona: Icaria editorial.
- RODRIGUES, Clayton Emanuel (2014). *Nada Sobre Mim! A insubordinação da pessoa na democracia moderna*. Dissertação de mestrado em Sociologia na Universidade de Coimbra. <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/27610>.
- ROMANO, Ruggiero (1995). *Os mecanismos da conquista colonial: os conquistadores*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- ROMANO, Ruggiero e TENENTI, Alberto (1980). *Los fundamentos del mundo moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*. Espanha: Século XX Editores.
- ROQUE, Maria-Àngels (2017). *Las amazonas, la contribución de un mito griego al imaginario patriarcal*. In, *Quaderns de la Mediterrània* 24, p.187-193.
- ROSA, Hartmut (2017). *Modernidade dessincronizada: aceleração social, destemporalização e alienação: uma entrevista com Hartmut Rosa por TZIMINADIS*. João Lucas Faco. In, *Estudos Sociológicos de Araraquara* v.22 n.43 p.365-383 jul.-dez.
- ROSA, Pablo O. (2016). *Linchamentos e “Escrachos”*: Ponderações sobre certa tendência punitivista nos novíssimos movimentos sociais. In, *Perspectivas em Segurança Pública* v. 1.
- ROSTOVTZEFF, M. (1977). *História de Roma*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar.
- ROSTOVTZEFF, M. (1981 [1937]). *Historia Social y Económica del Imperio Romano*. Trad. López-Ballesteros. Tomo I, 4ª ed. Madrid: Espasa-Calpe.

- ROUSSEAU, Jean Jacques (1753). Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens, e se é autorizada pela lei natural. Domínio Público: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000053.pdf>.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1761). O Contrato Social. Tradução: Rolando Roque da Silva. Edição eletrônica: Ed. Ridendo Castigat Morres, B.D.L. online em pdf. <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/contratosocial.html>.
- SAFATLE, Vladimir (s/d). Curso Sobre Hegel: publicação online: em https://www.academia.edu/27415036/CURSO_SOBRE_HEGEL_WLADIMIR_SAFATLE.
- SAHLINS, Marshall (1981). Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SALMORAL, Manuel Lucena (1996). Los códigos negros de la América Española. UNESCO: Universidad Alcalá.
- SÁNCHEZ LIRANZO, Olga (2001). La arqueología de género en la prehistoria. Algunas cuestiones para reflexionar y debatir. In, Rampas, n.4, p.321-343.
- SANTOS, Boaventura de Souza (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Ediciones Trilce.
- SANTOS, Fabrício Lyrio (2014). A “Civilização dos índios” no século XVIII: da legislação pombalina ao “Plano” de Domingos Barreto. Rev. hist. n. 170, p. 233-260, jan.-jun.
- SANTOS, Luis Martín (1990). Teoría de las catástrofes. In, Política y Sociedad 5, pp- 107--117 108, Dpto. Sociología, Univ. Complutense.
- SANTOS, Maria Clara Dunck (2012). A Contracultura Do Segundo Pós-guerra: um estudo comparativo entre a poesia marginal de Jack Kerouac e Nicolas Behr. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Literatura da Universidade de Brasília. Brasília: UnB.
- SAVIGNY, Friedrich Karl Von (1845). Tratado de la posesion, segun los principios del derecho romano. Madri: Sociedade literaria.
- SCHIMITT, Carl (2008). O conceito de político/Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey.
- SCHWARTZ, Stuart B. (1988[1985]). Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835. São Paulo: Cia das Letras.
- SEEGER, Antony; MATTA, Roberto da; CASTRO, E. B. Viveiros de (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras in, Antropologia, nº 32.
- SHAW, T (2010). Pré-história da África Ocidental. In, Joseph Ki –Zerbo, História geral da África I, pp.685-714 2.ed. Brasília: UNESCO.
- SCHAPIRO, A. (1925). As trez internacionais sindicais. Lisboa: A batalha.
- SILVA, Kalina Vanderlei (2020). Guerra Indígena como Guerra Colonial na América Portuguesa do sec. XVI: Táticas e Estratégias Tupi na Conquista da Paraíba e do Rio Grande do Norte. In, Nuevo Mundo Mundos Nuevos. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.81332>.
- SILVA, Manuel Carlos (1998). Resistir e adaptar-se. Constrangimentos e estratégias camponesas no noroeste de Portugal. Porto:Afrontamento.
- SILVA, Manuel Carlos (2005). Desigualdades e exclusões sociais: olhares sociológicos cruzados. In, Revista de Sociologia Configurações v.1. nº.1. 2005: pp. 7-14. Braga: Universidade do Minho.
- Silva, Rafael (2010). Apreensão de domínios instiga criação de novo sistema de DNS. <https://imasters.com.br/noticia/apreensao-de-dominios-instiga-criacao-de-novo-sistema-de-dns>
- SIMMEL, Georg (2006). Questões Fundamentais da Sociologia. Tradução Pedro Caldas. Rio de Janeiro. Zahar.
- SIMMEL, Georg, (2011). Ensaio sobre a história. Rio de Janeiro, Contraponto.
- SIMONDON, Gilbert (2003). A gênese do indivíduo. In, Cadernos de Subjetividade. Trad. Ivana Medeiros. p. 97-117. São Paulo: Hucitec.

SMITH, Adam (1996). *A Riqueza das Nações*. Investigação sobre sua natureza e suas causas, v. I. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural.

SMITH, Adam (1996b). *A Riqueza das Nações*. Investigação Sobre sua Natureza e suas Causas, v. II. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural.

SNOW, Dean R. (2006). Sexual dimorphism in Upper Palaeolithic hand stencils. In, *Antiquity*, vol. 80, pp. 390-404.

SNOW, Dean R; GAHEGAN, Mark; GILES, C. Lee; HIRTH, Kenneth G.; MILNER, George R.; MITRA, Prasenjit; Wang, James Z. (2006). Cybertools and archaeology. In, *Science*, vol. 311, pp. 958-959.

SOBRINHO, Arlindo Raposo de Mello et al (2012). Impactos do home office na vida da mulher: Cenário de múltiplas funções. UFPE. <http://www.ufrpe.br/br/content/impactos-do-home-office-na-vida-da-mulher-cen%C3%A1rio-de-m%C3%BAltiplas-fun%C3%A7%C3%B5es>.

SPINOSA, Baruch de (2012). *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

STALLMAN, Richard (S/D). O projeto GNU. O sistema operacional GNU. Free Software Foundation. <https://www.gnu.org/gnu/thegnuproject.html>.

STALLMAN, Richard (S/Db). Linux e o sistema GNU. O sistema operacional GNU. Free Software Foundation. <https://www.gnu.org/gnu/linux-and-gnu.en.html#mission-statement>.

STALLMAN, Richard (S/Dc). Porque o software não deve ter donos. O sistema operacional GNU. Free Software Foundation. <https://www.gnu.org/philosophy/why-free.html>.

STANFORD (2000) *Encyclopedia of Philosophy: The modern History of Computer*. <https://plato.stanford.edu/entries/computing-history/#MUC>.

STANFORD (2010). George Boole in *Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/boole/>.

STENGERS, Isabelle (2002). *A invenção da ciência*. Trad. Max Altman. São Paulo: Ed. 34.

STIRNER, Max (2009). *O único e sua propriedade*. Trad. João Barreto. São Paulo: Martins Fontes.

STRUVE, V.V. (1986). *Historia de la antigua Grecia (I)*. Trad. M. Caplan y Equipo Editorial. Madrid: Sarpe.

STRUVE, V.V. (1986b), *Historia de la antigua Grecia (II)*. Trad. M. Caplan y Equipo Editorial. Madrid: Sarpe.

SWEEZY et al (1977). *A Transição do feudalismo para o Capitalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

TALLENTYRE, S.G. (2018). *The Project Gutenberg EBook of The Friends of Voltaire*. <http://www.gutenberg.org/files/56618/56618-h/56618-h.htm>.

TASINAFFO, Paulo Marcelo (2008). Um breve histórico do desenvolvimento da lógica matemática e o surgimento da teoria da computação. In, *Anais do 14º Encontro de Iniciação Científica e Pós-Graduação do ITA – XIV ENCITA / 2008 Instituto Tecnológico de Aeronáutica, São José dos Campos, SP, Brasil, outubro, 20 a 23, 2008*. <http://www.bibl.ita.br/xivencita/COMP07.pdf>.

THOMPSON, Edward P. (1987). *A formação da classe operária, v.III*. Trad. Denise Bottman. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TONIOLO, Ênio José (S/D). O progresso técnico na Idade Média. INPE. online: http://www.das.inpe.br/~alex/Ensino/cursos/historia_da_ciencia/artigos/tecnica_na_idade_media_42.pdf.

TÖNNIES, Ferdinand (1947). *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losada

TONNIES, Ferdinand (1973). *Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais*, pp. 96-116, In, *Comunidade e Sociedade: Leituras sobre problemas conceituais, vários autores, metodológicos e de aplicação*. São Paulo – USP.

- TOOLE, Betty Alexandra (1992). *Ada, the Enchantress of Numbers: A Selection from the Letters of Lord Byron's Daughter and her description of the First Compute*. England: Strawberry Press.
- TROUCHE, Lygia Maria Gonçalves (S/D). *Marquês De Pombal e A Implantação Da Língua Portuguesa No Brasil Reflexões Sobre A Proposta Do diretório de 1757*. Online: http://www.filologia.org.br/anais/anais%20iv/civ12_9.htm.
- TUCÍDIDES (c.460 -c.400a.C) (2001). *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Editora da UnB.
- TYLOR, Edward B. (1976). *Cultura primitiva I, Los Orígenes de la cultura*. 2 volúmenes. Ed. Ayuso. Madrid.
- VALDEBENITO, Carolina (2007). *Definiendo homo sapiens-sapiens: aproximac, ión antropológica*. In, *Acta bioeth.* v. 13, n. 1, p. 71-78, jun. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2007000100008&lng=es&nrm=iso.
- VATTEL, Emer de (2004[1889]). *O direito das gentes*. Brasília: Funag/UnB
- VAZ, Antenor (2011). *Isolados no Brasil. Política de Estado: da tutela para a política de direitos – uma questão resolvida?* In, *Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas & Instituto de Promoción Estudios Sociales & Instituto de Promoção Estudos Sociais - Brasília: UnB*.
- VED, Nikita (s/d). *Ada Lovelace: The Enchantress of numbers*. In, *Oxford Scibar*: <http://oxfordscibar.com/science-news/ada-lovelace-the-enchantress-of-numbers/>.
- VEYNE, Paul (1984). *Como se escribe la historia: Foucault revoluciona la historia*. Madri: Alianza Editorial.
- VEYNE, Paul (2009). *O império Romano*. In, *História da vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil*, p. 11-212. São Paulo: Companhia das Letras.
- VEYNE, Paul (2011). *Quando Nosso Mundo Se Tornou Cristão*. Tradução de Marcos de Castro. 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- VIRILIO, Paul (1996). *Velocidade e política*. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Estação Liberdade.
- WACQUANT, Loïc (2001). *As prisões da miséria*. São Paulo: Zahar.
- WANG, James Z.; GE, Weina; SNOW, Dean R.; MITRA, Prasenjit and GILES, C. Lee (2006). *Determining the sexual identities of prehistoric cave artists using digitized handprints: a machine learning approach*. ACM DL Digital library. <http://infolab.stanford.edu/~wangz/project/imsearch/hand/ACMMM2010/wang.pdf>
- WEBER, Max ([1973] 2001) *Metodologia das Ciências Sociais – Parte 2*. São Paulo: Cortez.
- WEBER, Max (1973). *Metodologia das ciências sociais, v.II*. Trad. Augustin Wernet. São Paulo: Cortez.
- WEBER, Max (1982 [1946]). *Ensaio de Sociologia*, pp. 154-186. São Paulo: LTC Editora.
- WEBER, Max (1994). *História agrária romana*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- WEBER, Max (1999). *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, v.2*, Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4º ed. Brasília: Universidade de Brasília.
- WEBER, Max (2009). *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, v.1*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4º ed. Brasília: Universidade de Brasília.
- WEBER, Max (2010). *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Beira do Interior.
- WHITE, Hayden (2003). *El texto histórico como artefacto literário*. Barcelona: Paidós.
- WHITTAKER, C.; GARNSEY, P. ([1997] 2008). *Rural life in the later Roman empire*. In, A. Cameron & P. Garnsey (Eds.), *In The Cambridge Ancient History*, pp. 277-311. Cambridge: Cambridge University Press.

WITT, Stephen Richard (2015). Como a música ficou grátis o fim de uma indústria, a virada do século e o paciente zero da pirataria. Trad. Andrea Gottlieb de Castro Neves. Edição digital. https://www.intrinseca.com.br/upload/livros/1%C2%BACAP_Como%20a%20m%C3%BA-sica%20ficou%20gr%C3%A1tis_ISSUU.pdf.

WORLD SOCIAL REPORT (2020). Inequality In A Rapidly Changing World. Department Of Economic And Social Affairs. ST/ESA/372 United Nations publication. <https://www.un.org/development/desa/dspd/wp-content/uploads/sites/22/2020/02/World-Social-Report2020-FullReport.pdf>.

WWW-WORLD WIDE WEB FOUNDATION (s/d). Tim Berners-Lee History of Web. <https://webfoundation.org/about/vision/history-of-the-web/>.

XENOFONTE (1999). Os Econômicos. São Paulo: Martins fontes.

XENOFONTE (2009). Memoráveis. Trad. e introdução Ana Elias Pinheiro. Coimbra: CECH.

XENOFONTE (2010). Banquete. Apologia de Sócrates. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: CECH.

ŽIŽEK, Slavoj (2004). Repetir Lenin: Trese tentativas sobre Lenin. Madrid: Akal.

ŽIŽEK, Slavoj (S/D). Entendendo a ideologia do Ódio. <https://www.youtube.com/watch?v=IUF3z7Df5X0>.