

MARCUS ROSA SOARES

MAL-ESTAR NA CIDADE

Ordem e contra-ordem sócio-espacial na cultura do amedrontamento

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense como parte dos requisitos para obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: Ordenamento Territorial e Ambiental.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ester Limonad.

NITERÓI

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

FICHA CATALOGRÁFICA

SOARES, Marcus Rosa.

Mal-Estar na Cidade: ordem e contra-ordem sócio-espacial na cultura do amedrontamento/Marcus Rosa Soares – Niterói: 2010.

Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, 2010.

1. Geografia Política. 2. Geografia Urbana. 3. Ordenamento Territorial. I. Título. Curso.

CDD 20°

MARCUS ROSA SOARES

MAL-ESTAR NA CIDADE

Ordem e contra-ordem sócio-espacial na cultura do amedrontamento

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense como parte dos requisitos para obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: Ordenamento Territorial e Ambiental.

Aprovada em abril de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Ester Limonad
(Universidade Federal Fluminense)

Prof. Dr. Jorge Luiz Barbosa
(Universidade Federal Fluminense)

Prof. Dr. Marcelo Lopes de Souza
(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Prof. Dr. Roberto Luís de Melo Monte-Mór
(Universidade Federal de Minas Gerais)

Prof. Dr.^a Amélia Luisa Damiani
(Universidade de São Paulo)

NITERÓI

2010

Dedicatória

Este trabalho é especialmente dedicado a meus filhos João Pedro e Marina e a Lucia, companheira fiel e compreensiva da importância da produção deste trabalho. Aos meus pais, Aurílio e Sonia. A minha sogra, Annita, que com o seu acolhimento tem também grande importância nesta produção. E a todos os amigos e amigas, companheiros e companheiras que acreditam e lutam na crença de que um outro e melhor mundo é possível.

AGRADECIMENTOS

Esta tese de doutoramento reforça a importância e a necessidade da solidão como um momento importante da reflexão (e da inflexão) intelectual. Somos seres sociais por natureza, culturalmente influenciados pelo nosso espaço e pelo nosso tempo. Nem mesmo a nossa personalidade é capaz de impedir que nos modelemos pela cultura a qual estamos imersos. Somos, portanto, criaturas onde a cultura nos modela por meio de jeitos de falar, de maneiras de se vestir, de modos de se alimentar, de se expressar artisticamente etc. Mas o fato de termos incrustado no nosso DNA essa marca da sociedade e, de vivermos, deste modo, sob a influência da sociedade a qual viemos ao mundo, a solidão exige de nós o seu acolhimento e companhia. É o retorno das companhias (do contato com as outras pessoas) para a solidão que podemos dialogar conosco. Estabelecer um solilóquio sobre os nossos desejos, a nossas angústias, as nossas frustrações etc. É um momento nosso que a influência do mundo não pode penetrar nessa outra característica da natureza humana. Não somos apenas a cultura – o nós. Cada um é um eu: particular e singular na sua intimidade mais profunda e enigmática para os outros, impotentes em penetrar nesse território que só pertence ao eu. É nessa dimensão da vida que a reflexão verdadeira pode florescer de forma retumbante por meio de sujeitos que embora influenciados e modelados pela cultura sejam capazes de reinterpretar o dado e projetar novas possibilidades de mundo. A reflexão ao trazer releituras e possibilidades outras volta para o social, sendo colocada, por esse sujeito reflexivo e momentaneamente solitário, na arena dos debates em espaços restritos ou mais amplos. O confronto entre sujeitos reflexivos por meio de debates é o elemento decisivo que conforma a cultura, isto é, as sociedades; pelo menos as que se fundam na matriz ocidental. Não é a cultura que forma o indivíduo e nem o indivíduo que forma a cultura: o processo é dialético. Entretanto, não é todo o indivíduo que participa desse

processo. Os que desse processo participam são aqueles que não apenas vivem na multidão, que vivem o espaço e o tempo socialmente dados, mas os que observam, que avaliam, que analisam e que interpretam o mundo. É esse movimento que lhes permitem que busquem a solidão e depois retornem para os espaços de debate munidos de impressões e avaliações próprias.

Reconhecida a importância da solidão reconhece-se também que ela é incapaz de resolver determinadas questões pessoais e acadêmicas. O diálogo é necessário. Ele é esse movimento de volta. São os retornos reflexivos da solidão onde as nossas impressões e avaliações são postas à prova no debate. E é nessa direção que encaminho os meus agradecimentos.

O agradecimento muito especial a minha orientadora, a Prof.^a Dr.^a Ester Limonad. As suas valiosas sugestões e críticas que desde o início do curso ao período da qualificação me apontaram caminhos instigantes, desafiadores e necessários. A confiança em mim depositada, dando-me certa liberdade para a execução desta pesquisa bem como para o cumprimento dos prazos estabelecidos. As pressões que geralmente são objeto de tensões entre orientadores e orientados no meu caso foi uma relação muitíssimo profícua, respeitosa e amistosa.

Agradeço também de forma especial aos professores Carlos Walter Porto-Gonçalves e Jorge Luiz Barbosa que acompanharam a evolução desta tese desde o seu início, pois ambos participaram desta trajetória como integrantes da banca ainda nos primeiros seminários de pesquisa. Este produto tem certamente a influência deles que com os apontamentos inferidos sempre me auxiliaram a rever posicionamentos e a agregar novos numa convergência necessária para a melhor compreensão do objeto desta pesquisa.

Agradeço ainda aos professores do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, especialmente aos professores Ruy Moreira, Rogério Haesbaert, Carlos Alberto Franco da Silva, Ivaldo Lima e Satie Mizubuti. O agradecimento a eles não se limita ao produto final, isto é, a esta tese de doutorado, mas a todo o legado que deles obtive na minha trajetória acadêmica desde quando ingressei na graduação em geografia nesta universidade em 1994. O compromisso, a responsabilidade, a dedicação nas aulas e nas pesquisas que tive a oportunidade de participar com alguns de vocês não poderia deixar de registrar. São exemplos valiosos aos quais procuro sempre perseguir e por em prática na minha profissão como professor-pesquisador e na minha vida.

Não poderia ainda deixar de agradecer aos amigos que sempre me incentivaram nessa caminhada. Desde o apoio solidário e as manifestações de carinho, aos materiais fornecidos e as indicações de leituras.

Enfim, agradeço a todos que direta ou indiretamente contribuíram com a realização desta investida por mim concluída graças ao apoio de todos vocês. Muito obrigado.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	11
ABSTRACT	12
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – MEDO E MAL-ESTAR	26
1.1. O Medo Primordial	27
A universalidade do medo	29
O medo e a preservação da espécie	30
A <i>substancialização</i> do medo	32
1.2. O Medo Sócio-Cultural na Tradição Ocidental	35
A exterioridade do medo na Grécia antiga	35
A interiorização do medo no medievo europeu	37
1.3. O Medo na Modernidade Capitalista	41
O ato de punir na transição ao iluminismo	42
A relação mercado de mão de obra e técnicas punitivas	47
CAPÍTULO II – O MAL-ESTAR E A CULTURA DO AMEDRONTAMENTO ..	56
2.1. Diversidade, Desigualdade e Incerteza	58
O medo na sociedade de risco	60
2.2. Rigidez e Mal-Estar	62
2.3. Flexibilização e Mal-Estar	70
O absoluto em Hegel na relação desejo-alteridade	72
A <i>mercantilização</i> do desejo	78
O narcisismo alegórico	85
2.4. A Economia Política do Medo: A Construção da Cultura do Amedrontamento	87

2.5. A Cultura do Amedrontamento Como Prática Sócio-Espacial -----	97
A trilogia espacial -----	98
Os espaços do medo, do controle e do poder -----	99

CAPÍTULO III – AS AÇÕES DOMINANTES DE COMBATE AO MEDO ----- 104

3.1. Os Discursos da Violência Como Suporte à Cultura do Amedrontamento --- -----	105
O estado de direito burguês: relativizando o monopólio da violência legítima --	108
3.2. As Ações Repressivas, Penais e Letais -----	114
A institucionalização da repressão: a força policial -----	115
A readaptação das políticas punitivas -----	122
3.3. A Privatização do Espaço Público -----	126
O espaço público renegado e o medo industrializado -----	126
O aprofundamento das cisões -----	131
3.4. O Reforço da Condição de Subalternidade -----	136
A versão brasileira do “capitalismo de caridade”: a subalternidade reforçada e reinventada -----	140

CAPÍTULO IV – A CULTURA DO AMEDRONTAMENTO NO BRASIL: A CONSTRUÇÃO DO “MEDO NEGRO” ----- 148

4.1 A <i>Reatualização</i> dos Mecanismos de Controle Pelo Medo: Reprimir, Prender e Matar -----	159
4.2. O “Medo Negro” e as Ações Repressivas, Penais e Letais no Brasil Atual -- -----	164
Polícia e violência no Brasil ou a questão sócio-racial como questão policial? -	168
4.3. O Conflito Racismo-Desejo -----	188
4.4. A Consciência de Raça e de Classe: Caminhando Para Além do “Medo Negro” -----	192

CAPÍTULO V – POR UMA CONTRA-ORDEM SÓCIO-ESPACIAL CONCRETA: PARA ALÉM DA CULTURA DO AMEDRONTAMENTO ----- 206

5.1. Radicalizando a Democracia: O Espaço Público Como Fundamento da Política -----	211
5.2. Refundar a Política Pela Reconquista do Espaço Público -----	215
A <i>ágora</i> revisitada: espaço público e conhecimento -----	219

5.3. O Conhecimento Crítico Como Fundamento da Política: Repensando a Educação Para a Liberdade	221
Do ensino à educação para a liberdade autônoma	225
Conhecimento e espaço público	233
5.3. Por Uma Contra-Ordem Sócio-Espacial Concreta	238
A contra-ordem sócio-espacial abstrata e o seu princípio reivindicativo	239
A contra-ordem sócio-espacial concreta e o princípio <i>trilógico</i> dos movimentos sócio-espaciais	242
O movimento sócio-espacial como movimento democrático e autônomo	246
CONCLUSÃO	252
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	257

RESUMO

O objetivo central deste trabalho consiste em analisar de que modo o medo se constituiu num dos mais eficazes instrumentos de ordenamento sócio-espacial da atualidade. Não o medo inato, mas o medo difuso, a modalidade de medo que conforma a cultura do amedrontamento.

A conformação da cultura do amedrontamento, o medo descolado das causas estruturais que o gera, respalda as chamadas ações dominantes em curso que, pelo discurso hegemônico, fundamenta todo o aparato que legitima as estratégias de combate ao medo e ao mal-estar. Essas ações dominantes correspondem às medidas repressivas, penais e letais; a privatização do espaço público e; o reforço da subalternidade. As ações dominantes vem se constituindo no arcabouço jurídico, político, econômico, cultural e espacial do trato de uma mão de obra estruturalmente descartada pelo modo de produção capitalista em sua atual fase globalizada.

Não obstante, ao analisarmos as especificidades da sociedade brasileira o que se constata é que a cultura do amedrontamento está casada ao “medo negro”, isto é, ao medo estigmatizado, associado à discriminação e ao preconceito ao qual o segmento negro está historicamente submetido. As políticas dominantes em curso no país denotam um sentido claramente definido do ponto de vista étnico-racial, etário e geográfico: negros, jovens e moradores de favelas, de bairros populares de periferia ou de conjuntos habitacionais como vítimas principais da repressão do Estado e da violência que mata. O imaginário do medo na sociedade brasileira é produzido e dirigido a esse segmento da população e a esses espaços, associando-os aos riscos e perigos que produzem medo e mal-estar à sociedade. Assim justificam-se: o aumento da repressão policial, a escalada da população carcerária e a letalidade policial; a perda de prestígio do espaço público e a sua célere privatização e; o avanço das políticas que balizam o chamado “capitalismo de caridade” que contribuem para a manutenção da ordem sócio-espacial hegemônica bem como fragilizam, junto com a cultura do amedrontamento, o surgimento de estratégias e ações alternativas de contra-ordem sócio-espacial.

Por fim, esboçam-se as possibilidades de constituição de alternativas às ações dominantes de combate ao medo. Para que tais ocorram consideram-se necessárias transformações estruturais, radicais e profundas, uma verdadeira revolução da política e da democracia que passam pela autonomia do indivíduo. Doravante, diante do vício que corrompe as formas tradicionais do fazer político e democrático, acreditam-se ser os movimentos sociais legítimos os entes que, de antemão, podem atuar como protagonista(s) desse(s) projeto(s) revolucionário(s) e onde uma contra-ordem sócio-espacial concreta possa efetivamente acontecer.

ABSTRACT

The objective of this thesis consists in analyze the method that fear made its way in the most efficient instrument of social organization in nowadays. It's not the absolute fear, but the spreaded one, the kind of fear that builds the culture of frightening.

The conformation of the culture of frightening, the fear not attached at the structural causes that creates it, claims dominant attention at course that, by the hegemonic speech, it's necessary all gear that make real the strategies that fights the fear and uneasiness. These actions are the repressive measures, penal and lethal; the privatization of the public space and, the assurance of the subordination. The dominant actions are building in the juridical, politic, cultural and spacial a craftsmanship discarded by the capitalist way of production in its current globalized phase.

In spite of, as we analyze the specificities of the Brazilian society what is verified is that the culture of the frightening is married to the "black fear", that is, to the stigmatized fear, associate to the discrimination and the prejudice to which the black community is historically submitted. The dominant politics in course in the country denote a clearly defined sense of the ethnic-racial, age and geographical point of view: blacks, young and residents of slums, of popular neighborhoods or from suburbs or of habitational groups are the main victims of the repression of the State and of the violence that kills. The imaginary of the fear in the brazilian society is produced and driven at that share of the population and at those spaces, associating them to the risks and dangers that produce fear and uneasiness to the society. This way its justify the rise of police repression, the escalade of the prison population and the policeman lethality; the loss of prestige of the public space and its swift privatization and; the progress of the politics that make common the "charity capitalism" that contribute to the maintenance hegemonic social spacial order as well as weaken, together with the culture of the frightening, the appearance of strategies and alternative actions against social spacial order.

At the end, the possibilities of creation of alternatives to fight the dominant actions of fear. So that they happen are necessary structural, radicals and deep transformations, a true revolution of the politics and democracy that go by through the individual autonomy. From now on, before the addiction that corrupts the traditional forms of doing politics and democracy, are known to be the legitimate social movements, that at first sight, they can act as protagonist of these revolutionary projects and where a real social spacial order can effectively happens.

INTRODUÇÃO

A realidade contemporânea coloca-nos diante de desafios imensos para a compreensão da complexidade do mundo. Muitos dos referenciais até então disponíveis que permitiam ler e interpretar o mundo, bem como apresentar através deles perspectivas de avanço, não tem se mostrado mais suficientes nessa empreitada. A segurança dos conceitos que detínhamos – monopólio do saber racional científico – e com os quais “entendíamos” a dinâmica do funcionamento do mundo social já não apresentam a segurança epistemológica de outrora. As ferramentas disponíveis com quais se buscou entender essa dinâmica e as suas contradições não foram suprimidas por completo, mas, certamente, já não detém a autoridade de outrora. O complexo imprime desafios não só em razão da incapacidade dos referenciais dados de sozinhos permitirem a leitura e a interpretação adequada desse mundo social dinâmico e mutável. Mas quando se constata que a partir dos seus instrumentais as possibilidades de mudanças e transformações efetivas e coletivamente legitimadas da ordem sócio-espacial hegemônica pelos caminhos até então apresentados serem ainda menor.

Considerando que a ordem sócio-espacial a qual estamos submetidos é uma ordem que tem como seu fundamento uma contradição inerente que produz desigualdades profundas faz-se necessário buscar os meios que a expliquem de forma adequada e, sendo possível, apresentar apontamentos que possam suscitar novos debates que contribuam para a modificação da ordem hegemônica.

Pierre Bourdieu observara que vivemos uma crise de idéias que se associa à falência na crença de algumas instituições. E, nesse processo Bourdieu disse que os intelectuais de esquerda perderam suas ilusões relativas à revolução. Isto, segundo ele, porque hoje é mais difícil lutar contra o poder porque ele se exerce de forma muito mais sutil. Em grande parte, esse movimento está no reconhecimento da existência de

muitos intelectuais que eram falsamente engajados. Portanto, uma das grandes dificuldades encontradas pelo pensamento crítico reside nesse confronto entre os intelectuais engajados e os 'intelectuais' por ele definidos como 'midiáticos', que prejudicam ou ocultam o trabalho dos verdadeiros pensadores.

Eles tornam mais difíceis o pensamento e a ação pública de quem tem realmente algo interessante a dizer. Eu caracterizo a obra desses autores como fast thinking. Seus livros são exemplos de um pensamento superficial, descartável e cheio de jargões incompreensíveis. Nesse sentido, talvez a pior crise seja a da impossibilidade crescente de estabelecer um canal de comunicação eficiente com o grande público, de forma a transmitir os resultados das pesquisas sociais serias¹.

Bourdieu leva, assim, a refletir sobre a razão de ser do intelectual e ao mesmo tempo instiga e desafia. Esse trabalho é o produto de uma pesquisa que procurou mesclar a necessidade da interpretação e da ousadia. É fruto do compromisso do engajamento intelectual com a interpretação dos conflitos e da busca de alternativas à ordem sócio-espacial hegemonicamente estabelecida. Optou-se por um caminho movediço. Mas o desafio de não afundar nas areias do conformismo generalizado, expressão de Cornelius Castoriadis impulsionou o pesquisador. Tem-se a consciência de que a ousadia permite uma abertura para questionamentos e para as críticas. Mas tem-se também a consciência de que um saber para ter legitimidade precisa ser colocado à prova. Todo saber que almeja ser um saber crítico e que pretende contribuir para uma sociedade que tem como fundamento o interesse público, a luta contra as diversas formas de desigualdades e opressões não pode ser a mera repetição do que já está dado por meio de releituras e adaptações, muitas das quais forçadas, de saberes e conhecimentos já consolidados e que não apresentam novidades nesse sentido. Especialmente num quadro em que as referências precisam ser refeitas e reconstruídas. Obviamente, nenhuma produção intelectual ou nenhum outro saber é um produto sem um vínculo com a história, com o espaço e com a cultura. O pesquisador e todo o seu entorno constituem produtos de tempos históricos, de espaços geográficos e da cultura que os influenciam. Portanto, o seu produto intelectual tem a marca dessa influência. A ousadia necessária mencionada está em não se dar por satisfeito pelo que está dado, pelas verdades que espectralmente nos rondam, numa suposta auto-suficiência dos saberes já consolidados, como se fossem

¹ Entrevista disponível em <http://www.icb.ufmg.br/lpf/Trigo>, Entrevista-com-Pierre-Bourdieu.html

insuscetíveis a questionamentos. Ou ainda pelo fato de a complexidade do mundo ter imposto precauções desmedidas e desproporcionais que intimidam o pesquisador, indicando-lhe que o ousar amplia as chances do errar. Lê-se o mundo, mas não se busca a construção de teorias e práticas para a sua modificação baseada no interesse comum, dos homens e das mulheres na sua diversidade e diferença. Reina uma espécie de conformismo – intelectual – em, basicamente, interpretar o mundo, muito mais do que apresentar alternativas para mudá-lo. Essa constatação se coaduna quando consideramos, por exemplo, que por mais de um século o marxismo foi a grande referência teórico-epistemológica dos cientistas que questionavam a ordem sócio-espacial capitalista. Referência essa que vai ter seus fundamentos abalados pela realidade manifestada por movimentos que toda essa tradição negligenciou. Isto é: quando a classe mostra-se não mais suficiente como categoria exclusiva de leitura, interpretação e projeto alternativo de mundo. A classe não possuía, por si só, a potência revolucionária que se presumiu porque ela não representava a diversidade dos seres humanos. A classe exprimia uma forma de desigualdade, a social, mas não as outras formas de desigualdade que se manifestavam na diferença.

Do mesmo modo que a ousadia é importante numa produção acadêmica, também é necessário que o produto, para dar conta da complexidade do real, não fique enredado num campo disciplinar de modo exclusivo. Há muito que urge a importância da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade do fazer científico-acadêmico. Nenhuma disciplina pode mais se arrogar o monopólio de uma categoria. O conhecimento é matéria livre e para a liberdade, não combinando com métodos ou metodologias inflexíveis. A rigidez positivista imposta às ciências já fora, felizmente, há muito demolida. Nesse movimento a Geografia não desfrutou de uma posição mais privilegiada diante aos demais campos do conhecimento em razão da sua busca do reconhecimento da sua cientificidade: em definir o seu estatuto e o seu objeto. O questionamento externo e interno sobre a sua cientificidade sempre perturbou e abalou as estruturas da Geografia. Seria a Geografia uma ciência da natureza, social ou de síntese? Qual o objeto de estudo da disciplina? Caberia à Geografia o fardo do método descritivo? Algumas dessas interrogações permanecem em aberto, mas hoje não resta dúvida quanto ao fato do espaço ser o objeto de estudo da Geografia. O movimento de reconhecimento do espaço e da busca de sistematização teórico-epistemológica da disciplina foi árduo e penoso. E ainda há algumas controvérsias. Isso talvez seja positivo, pois o movimento de renovação continua ativo em razão dos questionamentos que impulsionam o repensar permanente. A “descoberta” do espaço, entretanto, representou a apropriação (não o domínio exclusivista) de uma categoria

pela Geografia que permite abordar a multiplicidade dos fenômenos: humanos e naturais. E aqui está o ponto privilegiado da Geografia: a disciplina oferece liberdade ao pesquisador para atuar em diversas frentes, pois o espaço é onde os fenômenos – humanos e naturais – se substancializam. Entretanto, essa posição privilegiada da Geografia está longe de significar a renúncia de exigência de rigor de método que distingue o conhecimento científico de outros saberes. Essa é uma exigência que se impõe. E um desafio: o de forjar um conhecimento que consubstancie o saber científico e o saber prático. O conhecimento não pode ser arrogante, com o intelectual se considerando o detentor da verdade: uma verdade incomunicável com os saberes do mundo da vida. Isso vale também para a política. As decisões políticas não podem ser exclusivas dos “políticos” ou dos “especialistas” numa suposta auto-suficiência autoritária que esmaga os outros saberes.

Tudo é espaço! As idéias se materializam no real. Se espacializando. A opção pelo medo como categoria do espaço evidencia essa que não é uma emoção prisioneira e restrita exclusivamente à psique. O medo é um atributo da psique, uma emoção inata, mas que adquire formas materiais constituintes das respostas de homens e mulheres em diferentes formações sociais ao medo que aflige e que, produzindo sofrimentos nas individualidades e nas coletividades, produz mal-estar. Por isso forjam-se as diferentes formações espaciais derivadas do medo de acordo com as especificidades de cada cultura. Os templos religiosos para aplacar a ira dos deuses na antiguidade grega. As masmorras, as casas de correção e as prisões que nas Idades Média e Moderna serviram para punir os “inimigos” da ordem. As muralhas que protegiam as cidades de eventuais invasões de exércitos inimigos. Os muros fronteiriços que atualmente separam países como na fronteira do México com os Estados Unidos para conter a imigração ilegal de mexicanos e demais latinos que a usam como rota ou, ainda, os muros que separam indivíduos conterrâneos através da explosão imobiliária dos condomínios fechados até as tentativas mais recentes de separar por muros as favelas no Rio de Janeiro. Esses são exemplos onde o medo é substancializado no espaço. O espaço não é uma mera abstração, uma idéia, mas é uma realidade, um fato histórico e culturalmente determinado.

Avaliando o medo nos dias de hoje e comparando com o passado, é possível que na história da tradição cultural ocidental não se tenha sentido tanto medo. Essa hipótese, sugerida por Barry Glassner², indica a centralidade do papel regulador que o

² Glassner, B. (2003): Cultura do medo: por que tememos cada vez mais o que devíamos temer cada vez menos. São Paulo: Francis.

sentimento de medo tem desempenhado nas orientações das políticas contemporâneas. Não apenas em termos quantitativos, mas, fundamentalmente, em termos qualitativos o medo converteu-se em emoção alçada a uma condição inédita no tocante à sua ubiqüidade e por perpassar todas as esferas da vida coletiva: do econômico ao social e do cultural ao ambiental.

O medo é uma emoção cuja manifestação é intrínseca à condição humana. Portanto, é impossível desconsiderá-lo. É impossível deixar de manter um convívio de intimidade profunda e irrefutável com essa emoção. Assim, aventar a hipótese dele prescindir não fez e não pode deixar de fazer parte das aventuras mundanas da espécie humana. O medo não só é nosso companheiro inevitável e inseparável como a sua companhia é garantia da nossa sobrevivência física desde o início do nosso percurso histórico e evolutivo. A qualidade e a importância do medo para a humanidade não se trata de uma mera questão de sobrevivência individual, mas de sobrevivência da espécie como um todo.

A questão que se coloca é o porquê dessa emoção haver se tornado, nesse início do século XXI, se não no principal, num dos principais reguladores de teorias e práticas sócio-espaciais. Teorias e práticas que orientam a construção de diversas tecnologias que dão suporte às ações dominantes adotadas sob o pretexto de responder aos fatores que provocam muito do mal-estar atual. Tecnologias que são produzidas e que povoam os imaginários individual e coletivo com o intuito de supostamente dar conta das causas que desencadeiam os medos atuais através da diversidade, da desigualdade e da incerteza. Nessa relação do medo com a diversidade, com a desigualdade e com a incerteza observa-se a associação de causa e consequência onde o medo condiciona e é condicionador da angústia a respeito do porvir, gerando o mal-estar: esse sofrimento provocado nas individualidades. Isso tem associação com os processos atuais de desregulamentação. As desregulamentações neoliberais que vem ocorrendo no mundo da produção e do trabalho estão provocando um verdadeiro terremoto em instâncias que, ao menos relativamente, garantiram por décadas alguma segurança, notadamente nos países de capitalismo mais avançado. O desmanche da arquitetura estatal do Bem-Estar Social e do *Keynesianismo* tão importante para a vitalidade do capitalismo no pós-guerra.

Não é inédita a função desempenhada pelo medo em termos de regulação sócio-espacial. Ao contrário, esta função é tão antiga quanto à própria humanidade. O que muda é o atributo da regulação, isto é, a concepção de medo (Delumeau, 1988). A regulação que o medo desempenha nas mentalidades deve ser compreendida

mediante a imersão em determinadas formações culturais. Cada sociedade-cultura tende a construir suas próprias concepções em torno do imaginário do medo na medida em que constroem de forma diferenciada os seus próprios medos já nos advertia Mary Douglas (1998).

A construção simbólica do medo não é inócua. Ela faz parte de um estratagema ideológico cuja finalidade consiste ou em manter ou em promover um ordenamento sócio-espacial que atenda a interesses de grupos que ou são ou que propõem ser hegemônicos. Nesse sentido, trabalhar-se-á aqui com duas conceituações sobre o medo: o medo inato, que é o medo primordial e o medo difuso, inerente este a cultura do amedrontamento. Essas duas categorizações de medo nortearam esta pesquisa, especialmente o sentimento difuso do medo, fundamental para a execução das ações dominantes em curso, apegadas aos discursos intrínsecos à cultura do amedrontamento.

O medo inato é aquele em que o evento que produz a sensação é inquestionável. Ele está lá e não há como não reconhecê-lo. A gradação do medo varia de pessoa para pessoa. Há eventos que produzem mais medo em alguns do que em outros e há até mesmo a situação em que outros não os temem. E vice-versa. Nesse caso, independente das variações de gradação o evento que produziu o medo está lá, ele é real. Trata-se, pois, de uma manifestação do medo que é real do ponto de vista fenomenal. Não se trata de uma manifestação simbólica do medo, descolada da fonte geradora.

Entretanto, nem todo medo é efetivamente justificável. Isto é, nem todo medo é confirmado quando nos deparamos com o evento que supostamente o provocou. O que pode ser observado é que a tendência que tem prevalecido é a de que as pessoas têm sentido medo de coisas que se imaginam serem as fontes geradoras de perigo e de risco quando não há vínculo direto do fato com a coisa em si mesma. Descobre-se que a sensação de medo é amplificada e até pervertida diante do quadro real. Isso geralmente ocorre quando, *a priori*, sente-se mais medo de algo do que o risco que realmente esse algo representa. Considera-se, portanto, as situações onde o medo está descolado do evento que efetivamente o produziu. Essa consideração manifesta uma modalidade poderosa de medo. São os medos difusos. Essa modalidade de medo compreende não uma construção simbólica qualquer, mas indica uma representação distorcida do real cuja lógica objetiva construir, difundir, normatizar e naturalizar uma modalidade de medo destituído de vínculo efetivo com os fenômenos que produzem os sofrimentos individuais e coletivos: o mal-estar. Donde

se identifica que os medos atuais estão fortemente centrados no seu aspecto difuso, tendo como suporte ideológico a cultura do amedrontamento. Por estarem descolados das causas reais que os provocam estamos diante do medo que confunde e desorienta.

O medo transformou-se numa emoção que perdeu muito do seu sentido original. A sua importância para a sobrevivência da espécie humana no decorrer do processo evolutivo-adaptativo cedeu terreno para a dimensão econômica e da política vulgar³. Os atuais discursos construídos em torno do medo e as tecnologias adotadas no seu enfrentamento não tendem a ser eficazes, pois se desconectam daqueles eventos que tanto medo e mal-estar vêm provocando. A desconexão concede aval e legítima, doravante, as ações dominantes de combate ao medo. A primeira diz respeito às ações repressivas, penais e letais. A segunda se refere ao célere processo de privatização do espaço público. Já a terceira ação dominante compreende o reforço da subalternidade dos grupos sociais mais empobrecidos. Esse conjunto de ações dominantes em curso é respaldado pelo discurso do medo. É a modalidade difusa do medo – por meio da cultura do amedrontamento – que às legítima.

As ações dominantes são importantes e decisivos mecanismos de controle sócio-espacial e que tem no medo difuso o seu anteparo. Contudo, ver-se-á que elas são suscitadas pelos grupos sociais dominantes sempre que a ordem sócio-espacial que lhes privilegia é contestada ou sofre algum tipo de abalo. As ações dominantes são os meios simbólicos e materiais de busca de manutenção e imposição de ordem. George Rusche e Kirchheimer (2004) demonstraram a relação existente entre as técnicas punitivas e o mercado de mão de obra. Segundo esses autores, nos períodos onde há escassez de mão de obra para as forças produtivas a força de trabalho é valorizada e, por conseguinte, as técnicas e os mecanismos punitivos tendem a se abrandar. Em contraposição, nos períodos onde a oferta de mão de obra em muito supera as demandas das forças produtivas o endurecimento repressivo e penal (e letal) tendem a se intensificar. Essa é uma realidade cuja dramaticidade dos dias de hoje é vinculada a um sistema produtivo que descarta de modo inédito seres humanos em larga escala tornando-os supérfluos para as forças produtivas. Os movimentos

³ Considera-se como a política vulgar a dimensão eleitoreira da política, tratada como um mero produto do marketing eleitoral do jogo da representação partidária. Limitada a esse plano, a política como fundamento da participação dos indivíduos fica, pois, limitada às regras desse jogo em que foi alçada, tornando-se empobrecida por estar encapsulada a fundamentos que visam a garantia de determinados grupos no poder mediante a persuasão e o falseamento do real. Faz-se política não com o intuito da plena participação dos indivíduos e da deliberação sobre o a vida coletiva e o bem comum. Mas para o atendimento de interesses corporativos e privados mediante a perversão do público. Esta temática será aprofundada no capítulo 4.

xenófobos na Europa, a dureza das políticas anti-imigração nos países ricos e a criminalização e a forte repressão dirigida aos imigrantes ilegais articula-se a essa relação. No caso brasileiro, a violência policial e a letalidade adotada como forma de “combate” à criminalidade também se vincula a esse processo. Em ambos os casos há um componente que agrega valor à repressão: o racismo. A forma dura do enfretamento do medo – colado ao Outro, que o associa aos riscos e aos perigos estigmatizando-o – e consentida por amplos setores da sociedade é condicionada pela cultura do amedrontamento. Portanto, o racismo e o mecanismo de estigmatização (de grupos sociais e raciais e seus espaços) que o acompanha é outro elemento decisivo na conformação da cultura do amedrontamento e que “legitima” às ações dominantes de combate ao medo. A cultura do amedrontamento e esses mecanismos a ela associados potencializa outras ações dominantes. A privatização do espaço público que se observa associa esses espaços ao medo. O discurso hegemônico associa o espaço público como sendo os espaços do medo. Diante disso, o movimento de pessoas que o evitam é crescente. E o medo transforma-se num capital simbólico poderoso para alguns segmentos econômicos. A expansão imobiliária dos condomínios fechados, os *shoppings centers*, os parques temáticos e as tecnologias de monitoramento e vigilância exemplificam algumas modalidades que se apropriam do medo para a sua expansão. Ademais, o medo também é usado de modo manipulado para o enquadramento e a normatização dos indivíduos. Foucault vira no poder capilar do Estado por meio das instituições de seqüestro (fábrica, escola, hospitais, asilos, prisões etc.) o modo pelo qual o poder se manifestava e se reproduzia. Essas instituições tiveram a função de enquadrar os indivíduos e impor-lhes uma norma: uma ordem sócio-espacial hegemônica. Por elas ergue-se a sociedade disciplinar. Hoje em dia, podemos perceber uma reedição atualizada dos mecanismos de enquadramento por outros meios e, pode-se dizer, abrindo mão da influência direta do Estado: o capitalismo de “caridade” colocado em prática especialmente por ONG’S. As ações frequentemente desenvolvidas por essas entidades reforçam a subalternidade dos pobres, pois não almejam que se forjem sujeitos autônomos por meio delas. As ações desenvolvidas são ações cujo discurso que as embasam é a inclusão. Não há questionamento da ordem sócio-espacial hegemônica e, principalmente, projeção de mudanças e transformações dessa ordem que subalterniza os indivíduos e os espaços estigmatizados “para os quais trabalham”. O predomínio dos trabalhos desenvolvidos reforça a subalternidade (trabalhos manuais) e a manutenção de uma ordem sócio-espacial extremamente desigual. Por eles endossa-se o discurso hegemônico de transferência da responsabilidade do

“fracasso”: as oportunidades são oferecidas e alcançá-las depende “exclusivamente” dos desempenhos individuais.

Mas a ativação do medo difuso por meio da cultura do amedrontamento ocorre em razão da condição atual do desejo, isto é, dos destinos do desejo (Birman, 2005). O desejo, esse algo que incessantemente é buscado está permanentemente em aberto, pois é uma busca incessante característica do humano. O desejo encontra-se num profundo processo de manipulação. Têm-se um ambiente cultural – cultura do consumo – que instiga e conclama os indivíduos ao consumo, mas que nega o acesso de forma cabal. Essa relação é uma das fontes do medo e do mal-estar e dela são erigidos discursos que não a revelam e que, em conseqüência, ativa a cultura do amedrontamento para que as ações dominantes sejam adotadas e apoiadas. Essa relação entre o desejo e o medo é importante. Por ela é possível avaliar o caminho que os grupos hegemônicos utilizam para a execução dos mecanismos do controle sócio-espacial. Desejar é uma condição humana, já apontara Hegel antes de Freud, embora não de forma tão explícita. O conflito sócio-espacial é o conflito entre indivíduos que desejam, num processo onde o eu *desejante*, que é só é reconhecido fora de si, busca impor o seu desejo sobre o outro da relação. Em sociedades onde o sócio-espacial se organiza nas desigualdades como fundamento estruturante, as tentativas de aniquilação do desejo do outro (e da manipulação do desejo) constitui uma busca incessante.

Os discursos e as ações balizadas no medo no Brasil associam-se à construção de um ideal de nação onde o racismo desempenha uma função decisiva no ordenamento sócio-espacial do país. O “medo negro” constituía na verdade o medo das elites nacionais diante da possibilidade dos negros desmancharem o ideal de construção de uma nação próspera e moderna nos trópicos com base nas referências demográficas da Europa. Os ideais positivistas mesclam-se às concepções deterministas da biologia do século XIX e às doutrinas racistas que hierarquizavam a espécie humana em raças distintas; com os europeus no topo dessa hierarquia. Os brancos europeus constituíam a “raça” mais evoluída e seu estágio civilizatório seria a expressão da sua supremacia racial. Nesse contexto de construção da nação brasileira são edificadas as bases do racismo e das desigualdades sócio-espaciais cujo entendimento não se desconectam do preconceito, da discriminação e dos estigmas dirigidos aos negros do país. A fonte do mal-estar negro é originária da escravidão e do processo que a sucede. Com a arquitetura jurídica de 1850 ergueram as bases das desigualdades sócio-espaciais e raciais no Brasil num processo que

alijou a população negra do mercado formal de trabalho no período pós-abolição. A subalternização dos negros e das negras acompanhou-se da construção de estereótipos e de novas categoriais de criminosos claramente associados com as formas de uso do espaço e do tempo que esses executavam nas cidades. Os riscos e os perigos são acompanhados de uma cultura do amedrontamento que os associam aos negros. A superação do chamado racismo científico não erradica o racismo no Brasil. Ao contrário, ele é reforçado com o advento da chamada democracia racial; um mito que escamoteou o racismo pela suposição da existência da harmonia das raças travestida na “cordialidade do brasileiro”. Esse mito teve a serventia de negar a existência do racismo e de que as desigualdades sócio-espaciais existentes não se vinculavam à problemática racial. O racismo continua desempenhando uma função poderosa nas atuais ações dominantes de “combate” ao medo. No caso específico das ações repressivas o que se observa é que a juventude negra, pobre, mal-escolarizada, moradora de favelas, bairros periféricos e de conjuntos habitacionais são as vítimas preferenciais da violência que mata e das investidas policiais. No quadro das profundas desigualdades sócio-espaciais existentes no Brasil as chamadas políticas de ação afirmativa são instrumentos importantes e necessários de enfrentamento dessas desigualdades pelo seu aspecto inclusivo e valorativo. Entretanto, as alternativas de combate efetivo das desigualdades sócio-espaciais requerem a articulação da consciência de raça com a consciência de classe. Os movimentos de luta por uma sociedade mais justa e igualitária não podem se apoiar apenas na consciência dos negros da sua condição subalterna na formação da ordem sócio-espacial brasileira. A consciência de raça é fundamental, mas não é suficiente para o combate das desigualdades sociais.

Retomando a ousadia mencionada alguns apontamentos são apresentados no tocante às possibilidades de projeção de uma ordem sócio-espacial alternativa à hegemônica e à cultura do amedrontamento que a conforma. Esse projeto viabiliza-se por meio de uma radical transformação da política e da democracia. A política e a democracia exercitada de forma direta no espaço público através do resgate da *ágora*: esse espaço ao mesmo tempo público e privado como destacou Bauman (1998). O que hoje se chama “democracia” não é a democracia no seu sentido original (*demos*=povo; *kratos*=poder) e sim o *regime das oligarquias liberais* como bem definiu Castoriadis. Um regime que há muito não representa os interesses da maioria e sim de uma minoria. Uma democracia verdadeira e legítima não pode se limitar ao voto nas urnas, mas, a um processo de deliberações diretas onde a todos deve ser garantido o livre acesso nas decisões do interesse público. Um processo dessa ordem

exige conhecimento. Conhecimento cujo reconhecimento adquire legitimidade quando posto à prova no espaço público. O indivíduo portador de conhecimento não é um indivíduo qualquer (indivíduo-massa ou o *lumpem* proletariado), mas o sujeito autônomo. Um sujeito cuja singularidade não é considerada para ser devorada antecipadamente pela totalidade. A sua singularidade é reconhecida e respeitada pelo todo e é ela que, por meio do espaço público na relação direta com outras singularidades, forja esse todo com base numa *areté* fundada no interesse coletivo. Esse sujeito autônomo é a matéria que condensa o propósito e a finalidade de existência dos verdadeiros e legítimos movimentos sócio-espaciais: movimentos cuja existência está pautada na contra-ordem sócio-espacial concreta.

O MEDO

Em verdade temos medo.
Nascemos escuro.
As existências são poucas:
Carteiro, ditador, soldado.
Nosso destino, incompleto.

E fomos educados para o medo.
Cheiramos flores de medo.
Vestimos panos de medo.
De medo, vermelhos rios
vadeamos.

Somos apenas uns homens
e a natureza traiu-nos.
Há as árvores, as fábricas,
Doenças galopantes, fomes.
Refugiamo-nos no amor,
este célebre sentimento,
e o amor faltou: chovia,
ventava, fazia frio em São Paulo.

Fazia frio em São Paulo.
Nevava.
O medo, com sua capa,
nos dissimula e nos berça.

Fiquei com medo de ti,
meu companheiro moreno,
De nós, de vós: e de tudo.
Estou com medo da honra.

Assim nos criam burgueses,
Nosso caminho: traçado.
Por que morrer em conjunto?
E se todos nós vivêssemos?

Vem, harmonia do medo,
vem, ó terror das estradas,
susto na noite, receio
de águas poluídas.

Muletas do homem só. Ajudai-nos,
lentos poderes do láudano.
Até a canção medrosa
se parte, se transe e cala-se.

Faremos casas de medo,
duros tijolos de medo,
medrosos caules, repuxos,
ruas só de medo e calma.

E com asas de prudência,
com resplendores covardes,

atingiremos o cimo
de nossa cauta subida.

O medo, com sua física,
tanto produz: carcereiros,
edifícios, escritores,
este poema; outras vidas.

Tenhamos o maior pavor,
Os mais velhos compreendem.
O medo cristalizou-os.
Estátuas sábias, adeus.

Adeus: vamos para a frente,
recuando de olhos acesos.
Nossos filhos tão felizes...
Fiéis herdeiros do medo,

eles povoam a cidade.
Depois da cidade, o mundo.
Depois do mundo, as estrelas,
dançando o baile do medo.

(ANDRADE, C. D. (1945): O Medo. In: A rosa do povo. Rio
de Janeiro: José Olympio).

CAPÍTULO I – Medo e Mal-Estar

1.1. O medo primordial

A emoção mais forte e mais antiga do homem é o medo, e a espécie mais forte e mais antiga de medo é o medo do desconhecido.

H.P. Lovecraft

É impossível especular a hipótese de a humanidade prescindir de uma qualidade que é inerente ao conjunto de suas emoções. Mesmo se tratando da única espécie animal, dotada da capacidade de raciocínio, nós, seres humanos, somos, em grande parte, movidos por nossas emoções. E mais, a fronteira entre o racional e o emocional é separada por uma linha divisória extremamente tênue. Os homens e as mulheres são seres dotados, por excelência, de um conjunto de emoções que compõem a sua condição existencial. E do amplo leque das emoções componentes da condição humana o medo desempenha uma função crucial, a ponto de podermos considerá-lo como uma das mais importantes emoções humanas.

Por ser uma emoção o medo não é uma experiência que se obtém de modo passivo, fora de qualquer controle e que independe de nós. Francis Wolff⁴ chama a atenção sobre a necessidade de distinguirmos conceitualmente uma emoção de uma sensação, pois:

Diferentemente de uma sensação (que nos informa passivamente sobre nosso meio ambiente, mas de maneira neutra), uma emoção nada nos informa sobre o mundo, ela nos afeta positiva ou negativamente. A emoção tem como conteúdo essa afeição subjetiva própria a ela mesma, a meu estado - e não ao conteúdo informacional sobre o que objetivamente existe no mundo. Nesse sentido, ela se aproxima de uma paixão. Mas, diferentemente de uma paixão (como o amor ou o ódio), emoção é uma afeição brusca e geralmente de curta duração (Wolff, 2007:19).

O medo pode ser definido como uma emoção-choque, freqüentemente precedida de uma surpresa, esta provocada pela consciência de um perigo iminente ou presente. A resposta do organismo se dá por comportamentos somáticos e alterações endócrinas que podem ser muito contrastantes dependendo das pessoas e das circunstâncias: aceleração ou diminuição do ritmo cardíaco, respiração muito

⁴ WOLFF, F. (2007): Devemos temer a morte. In: NOVAES, A. (Org.): Ensaio sobre o medo. São Paulo: Editora Senac: Edições Sesc São Paulo.

rápida ou muito lenta, contração ou dilatação dos vasos sanguíneos, aumento ou diminuição da secreção das glândulas, paralisação ou exteriorização violenta e, no limite, inibição ou, ao contrário, movimentos desconexos ou atabalhoados (Delumeau, 2007: 39).

A psiquiatra Ana Beatriz B. Silva⁵ assinala que diante do medo uma série de reações biológicas, físicas e químicas ocorre no organismo humano,

(...) uma overdose de adrenalina é injetada na corrente sanguínea e, a partir daí, toda uma reação se processa automaticamente: o coração dispara, o suor toma conta da pele, os músculos contraem para entrar em ação, a respiração se torna mais rápida, sem que tenha tempo de pensar (...) (Silva, 2006:32).

E, diante dessas reações,

(...) nosso corpo está totalmente alterado: nosso coração bate forte e rápido, nossa respiração está acelerada e profunda; estamos tremendo e suando por todo o corpo; nossa boca está seca como uma pedra; estamos tontos; nossas mãos e pés estão formigando; estamos tensos, alertas e vigilantes contra novos perigos (Silva, 2006:32).

O medo pode ser entendido tanto como uma emoção positiva quanto negativa. Positiva quando serve de alerta em uma situação de risco e de perigo, nos precavendo, orientando e até mesmo resguardando contra males de magnitudes variáveis, inclusive salvando-nos a vida. Contudo, o medo pode ser considerado um sentimento negativo que é engendrado não por alguma coisa ligada ao presente, como uma doença, por exemplo, mas por alguma coisa ligada ao futuro. Para Wolff:

(...) temos medo, por definição, não do que acontece no presente, mas daquilo que vai acontecer, ou melhor, daquilo que pode acontecer, daquilo que pode nos acontecer - o medo sempre contém algo de incerto, ou até de desesperado, como diz Descartes (Wolff, 2007: 20).

Conclui afirmando que:

(...) ter medo é sentir no momento presente um desconforto em

⁵ SILVA, A. B. (2006): *Mentes com medo: da compreensão à superação*. São Paulo: Integrare.

relação à idéia de que sofrerei - talvez - mais tarde de algum mal. O medo é um sentimento negativo presente causado pela idéia de um sentimento negativo futuro ou potencial.

Não faz parte do repertório emocional humano uma valentia absoluta. Mesmo o mais valente dos homens e das mulheres tem abrigado em seu íntimo o medo. Desse modo, é possível comparar o sentimento de medo a uma condição vital à condição existencial humana assim como a necessidade de alimento e de ingestão de água, por exemplo. Atos cotidianos sem os quais a sobrevivência seria impossível.

A universalidade do medo

O medo é um sentimento universal: todos sentem e diversos estudos demonstram ser uma emoção primária (inata) do ser humano, necessária para a proteção e perpetuação da espécie. Está incrustada em nosso DNA e faz parte do nosso existir.

Sua abrangência vai desde a decisão de lutar ou fugir até o acúmulo traiçoeiro que deságua no estresse e na ansiedade, levando ao esgotamento físico e mental (Silva, 2006: 33).

Em sua crítica aos escritos de Lucrécio, filósofo grego, acerca do medo da morte, tido por este como um mal que perturba, intimamente, os fundamentos da vida humana, onde tudo penetra na cor da morte e que não deixa prazer algum límpido e puro, Wolff (2007: 23) questiona uma suposta razão que desconsidere a virtuosidade do medo da morte.

Assim seja. Então suponhamos um ser completamente sábio e absolutamente racional que teria vencido dentro de si todo o medo vazio e vão, que teria se desvencilhado de qualquer emoção ou reação irracional. Um homem que não tivesse de forma nenhuma medo da morte, nem em pensamento, nem em atos, nem na sua alma, nem no seu corpo. Esse homem, evidentemente, não viveria muito tempo. Pois o medo da morte é apenas a face negativa (e afetiva) do instinto de sobrevivência. Se a natureza (ou a evolução) dotou os animais superiores com o sentimento do medo, foi para protegê-los.

Todos temem e diversas são as motivações do medo. Entretanto, o medo primordial e transcendente é sem dúvida o medo da morte. Mas, outros fatores

também causam medo: a violência, as guerras, as doenças, o terror, o outro, o que é conhecido e, destacadamente, o que é desconhecido. O que tende a variar é a intensidade e as gradações de acordo com determinadas especificidades temporais, espaciais, econômicas, políticas e culturais. Cada sociedade, considerando tais especificidades, possui um amplo leque, quase infinito, de perigos a escolher. O que as distingue umas das outras são os tipos e a quantidade de escolhas. A seleção das escolhas que engendram os perigos ocorre por importância específica, ou porque ameaçam os princípios morais que constituem a base da sociedade, ou porque permitem condenar grupos e instituições vistos com maus olhos (Douglas, 1982). Ao se eleger os fatores que motivam o medo no seio de uma sociedade, isto é, os riscos e os perigos, esses não são selecionados com base numa neutralidade valorativa que tem por base exclusivamente findar as ameaças reais.

O medo e a preservação da espécie

Ao longo dos tempos, apesar do seu caráter natural e primordial, o medo foi, ou ocultado, ou culpado pelo discurso que a civilização sustentou ao seu respeito. Uma confusão largamente aceita, formulava equações entre medo e covardia, coragem e temeridade como apontara Jean Delumeau⁶. O próprio René Descartes, conforme nos lembra ainda Delumeau, em seu *Traité des Passions*, descreve o medo como um excesso de covardia, contrário à coragem e um pavor à ousadia.

O itinerário exploratório sobre o medo, para Delumeau⁷ permite que se realizem diversas e distintas abordagens, que podem se referir aos diferentes sentidos em que essa emoção pode ser analisada no tempo e no espaço. Sempre que o medo é evocado é costume associá-lo como uma condição *sine qua non* que, garantiu a preservação da espécie humana ao longo dos tempos. Na ausência dessa emoção certamente a humanidade não se preservaria enquanto espécie na sua trajetória evolutiva tanto biológica quanto social e cultural. Segundo Silva (2006: 33) “as respostas físicas e mentais ao medo eram tão essenciais para a sobrevivência de nossos antepassados primitivos, que elas permanecem de forma intensa e poderosa até os dias atuais”. Diante dessa constatação é possível afirmar que o medo seria uma espécie de sinal de alerta que dispara em uma situação de risco ou de perigo

⁶ DELUMEAU, J. (2007): Medos de ontem e de hoje. In: NOVAES, A. (Org.): Ensaio sobre o medo. São Paulo: Editora Senac: Edições Sesc São Paulo.

⁷ DELUMEAU, J. (1989): História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo Companhia das Letras.

eminente. Quando tais situações tendem a se apresentar a tendência de fuga se manifesta com uma virulência impressionante. A fuga freqüentemente é o recurso utilizado que permite a superação da situação de perigo, ainda que provisoriamente. Mas, a ação fugitiva produzida pelo medo, que evita que o sofrimento diante do perigo aconteça, pode ter uma outra reação: impede o enfrentamento das situações que engendram os conflitos geradores do medo. Portanto, a fuga não necessariamente seria a estratégia mais eficaz para lidar com o medo.

Mas o medo pode também preparar o terreno para o combate, quando numa situação-limite ou extrema sua superação exige que se adote tal ação. De uma condição fomentadora de paralisia no tocante ao enfrentamento do perigo que conduz à fuga o medo pode, também, potencializar condições para uma eventual ação transformadora.

Maria Rita Kehl em seu ensaio *Elogio do Medo*⁸ atenta para o fato de que:

(...) o medo é uma das fontes da fantasia e da invenção, e que grande parte dele provém das mesmas fontes do mistério e do sagrado. O medo pode ser provocado pela percepção de nossa insignificância diante do universo, da fugacidade da vida, das vastas zonas sombrias do desconhecido. É um sentimento vital que nos protege dos riscos da morte. Mas em razão dele desenvolvemos o sentido de curiosidade e a disposição à coragem, que superam a mera função de defesa da sobrevivência, pois possibilitam a expansão das pulsões da vida (Kehl, 2007:89).

O medo é um sentimento que quando ativado pode apresentar uma capacidade extraordinária de promover modificações nos comportamentos e hábitos individuais e coletivos, nesse sentido prossegue a autora assinalando que:

O medo exerce grande influência, sobretudo no psiquismo humano. Esse sentimento tem atravessado o tempo com a humanidade e ajudou-a a tecer sua história não só no sentido do progresso como também no sentido da maldade e da destruição. No sentido do progresso pode-se dizer que o medo fez que a humanidade criasse cada vez mais condições de preservar-se. Criou recursos para proteger-se das feras, da fome e da instabilidade do tempo e da sua própria espécie. Saiu das cavernas para as choupanas, destas para casas de alvenaria e posteriormente criou castelos com altos muros e grossas paredes (...) Criou armas, cada vez mais

⁸ KEHL, M. R. (2007): Elogio do medo. In: NOVAES, A. (Org.): Ensaio sobre o medo. São Paulo: Editora Senac: Edições Sesc São Paulo.

sofisticadas para a caça e defesa⁹ (**e ataque**¹⁰). (KEHL, 2007:89)

Embora o medo seja parte indissociável do repertório emocional, uma condição humana inata, seria um equívoco considerá-lo como um sentimento universal e imutável do ponto de vista espaço-temporal. O sentido e a apropriação que se tem do medo é variável em termos geográficos, históricos e culturais. Não apenas na forma de se apresentar e re-apresentar bem como a sua própria concepção é passível de sofrer modificações significativas. É a partir desse pressuposto que Luciana Oliveira dos Santos (2003) considera que os diferentes jogos de linguagem e as diferentes formas de subjetivação originam diferentes formas de entender e experimentar as emoções e, assim, o medo. A linguagem é o modo de expressão das emoções articulado às especificidades de cada sociedade-cultura.

O sentido de uma determinada experiência emocional requer uma indagação acerca dos sentidos que transmite para uma comunidade de falantes. Perguntar pelo sentido de uma palavra ou de uma frase equivale a indagar como ela é usada, ou seja, como seus usos são definidos pelas regras estabelecidas nos jogos de linguagem. Assim, o sentido de nossas experiências não é intrínseco a elas mesmas, mas constitui-se a partir de uma linguagem pública, cujos sentidos vão ganhando forma a partir das regras de uso, em contextos determinados (Santos, 2003: 49).

A substancialização do medo

A abordagem das emoções nessa perspectiva indica o equívoco subjacente às propostas que as consideram como sentimentos destituídos de *geograficidade* e de historicidade. Embora intrínsecas à condição existencial da humanidade, elas são forjadas em função dos contextos geográficos e históricos aos quais estão culturalmente circunscritas. Portanto, medo é uma emoção que não está circunscrita ao domínio da *psique*, pois não está descolado do tempo e do espaço. Os nossos ancestrais humanos desde os seus primórdios produziam formas espaciais forjadas pelo medo. A necessidade de execução de estratégias de defesa e de ataque contra riscos e perigos é o modo pelo qual o medo se substancializa, isto é, se materializa no espaço por meio de abrigos, muros, estradas e rotas que estabelecem as redes de transporte e de comunicação, as fortalezas e as cidades, por exemplo. O medo foi e é uma emoção fundamental que estabeleceu a necessidade de se produzir e de se

⁹ Extraído de Rede Psi em 25/01/06.

¹⁰ Grifos meus.

organizar os espaços. A substancialização do medo por meio das formas espaciais demonstra que assim como essa emoção é uma condição humana inata é, também, inato à produção do espaço. Mas uma advertência inicial é necessária: o espaço não é um mero passivo do social, um receptáculo. Ele é ativo, pois ele é o social. O espaço não é apenas o material, a configuração territorial. Sobre essa questão Milton Santos¹¹ chamara a atenção ao expor que

A configuração territorial é dada pelo conjunto formado pelos sistemas naturais existentes em um dado país ou numa dada área e pelos acréscimos que os homens superimpuseram a esses sistemas naturais. A configuração territorial não é o espaço, já que sua realidade vem de sua materialidade, enquanto o espaço reúne a materialidade e a vida que a anima. A configuração territorial, ou configuração geográfica, tem, pois uma existência material própria, mas sua existência, isto é, sua existência real, somente lhe é dada pelo fato das relações sociais (1997: 51).

Ou, ainda, pode-se considerar a configuração territorial como sendo o visível do espaço: a paisagem.

Paisagem e espaço não são sinônimos. A paisagem é o conjunto de formas, que num determinado momento, exprime as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza. O espaço são essas formas mais a vida que as anima (Santos, 1997: 83).

Assim como o medo não está restrito ao universo psicológico, não está, do mesmo modo, restrito ao território do corpo de quem tem medo. O medo se *territorializa* no espaço por meio de arranjos (e rearranjos) que procuram monitorar e controlar as causas da sua origem fenomenal. Esses arranjos correspondem, além das formas, ao conteúdo do espaço (Santos, 2000). A fonte dos riscos e dos perigos individuais e coletivos pode, contudo, ser objeto de técnicas desenvolvidas com o intuito de minorar ou de intensificar essa emoção. No segundo caso o medo é uma emoção manipulada. Em ambos os casos, a técnica tem conteúdo e forma. É um conteúdo-forma e uma forma-conteúdo. Entretanto, nos dois casos a técnica adquire substancialidade no espaço, constituído pelas formas mais a animação imprimida pelo conteúdo. Assim como na vida social não há forma sem conteúdo, não há, do mesmo modo, conteúdo sem forma. Portanto, toda forma de ordenamento pensada e praticada – não só relacionada especificamente ao medo – é social e espacial, ou

¹¹ SANTOS, M. (1997): A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec.

seja, é uma ordem sócio-espacial. Isto porque o social não existe sem a materialidade do conteúdo e das formas, isto é, sem o espaço. Um ordenamento social é, intrinsecamente, um ordenamento espacial. Os dois termos são equivalentes, separados apenas conceitualmente, mas vinculados enquanto fundamento da existência humana. Existência social e espacial. Não se pode pensar um sem o outro. O espaço não é produzido e organizado sem o social e o social não se organiza sem materialidade, sem espaço.

Partindo deste ponto pode-se afirmar que o medo não se trata de uma emoção cujo inatismo a prende à psique impedindo-a de se espacializar. Esta hipótese não é plausível, pois:

(...) as emoções são constituídas de sentimentos e de sensações, assim como de valores, socialmente construídos, pelas mais distintas formações culturais e que trazem em seu bojo um conjunto de valores, crenças e julgamentos, não podendo ser redutíveis, quer a uma base neuroquímica, quer a idéia de sentimentos universais, trans-históricos, constituintes de um psiquismo universal. Ao invés de serem irracionais, as emoções representam o alicerce sobre o qual se constrói o julgamento básico sobre o eu e seu lugar no mundo (Santos, 2003: 4).

O medo é uma emoção socialmente produzida que demanda estratégias de prevenção e de controle amparadas no discurso da ordem. A análise do medo com base na matriz ocidental, que é a matriz fundadora do projeto e da prática da modernidade (e da *pós-modernidade*), contribui para evidenciar variações em seu sentido, sempre condicionado a contextos geográficos e históricos imersos em formações culturais particulares.

1.2. O medo sócio-cultural na tradição ocidental

A análise do percurso do medo na tradição ocidental é crucial para apreender como essa emoção sofreu modificações ao longo dos tempos e quais motivações as engendraram. Esse itinerário é importante, pois permite balizar que cada sociedade tende a forjar e a selecionar suas próprias concepções de medo. Não obstante, esse percurso permite que se empreenda uma análise comparativa com os medos e os mal-estares contemporâneos.

A exterioridade do medo na Grécia antiga

Para Delumeau (1989) na Grécia antiga a personificação das paixões humanas, o medo inclusive, era uma condição regida e imposta pelos deuses. O medo – assim como os outros sentimentos humanos – seria a expressão de uma força divina na arquitetura simbólica dos gregos antigos.

Na mitologia grega, muitas palavras designam paixões, qualidades intelectuais, sentimentos. Diferentemente do pensamento científico, o pensamento mítico, operava por uma lógica diferente, experimentando o medo e sentimentos semelhantes por meio de uma linguagem própria. Suter¹² chama a atenção para o fato de que na linguagem dos mitos, ou na “gramática” da consciência mítica, as palavras não precisam necessariamente de uma “explanação discursiva”. Elas próprias, as palavras, assumem o caráter de seres míticos, dotadas de um poder mágico, que as transformam em uma espécie de força divina primitiva de onde emana e se corporifica ou *presentifica* tanto o ser quanto a ação ou sentimento que a palavra designa. Essas palavras constituem *daímones*, poderes divinos que não possuem propriamente um mito, mas que constituem como realidades divinas no e pelo próprio nome que as designa. Quando se *presentificam* no íntimo do homem, os *daímones* são sentidos como forças que ultrapassam e extravasam o ser humano, pois um *daímon* é o “rosto oculto da face divina”. O medo, em grego Fóbus (Phóbus) é uma dessas palavras: é um *daímon*, uma força divina.

No caso específico do medo, ainda segundo Suter, este sentimento era concebido como um atributo punitivo dos deuses. Os gregos buscavam estabelecer uma relação de harmonia com *Deímos* e *Phóbus* sempre com a finalidade de mitigar a

¹² SUTER, M. (2002): Fóbus: uma potência divina. In: Leituras Compartilhadas. Fascículo 6. Outubro.

fúria deles¹³. Sófocles em sua tragédia Édipo Rei, relata os conflitos gerados pelo casamento de Édipo com sua própria mãe. Como resposta à transgressão incestuosa os deuses irados castigam todo o povo de Tebas que adoecia e, em seguida, morria. No imaginário grego as emoções estavam consubstanciadas em um princípio regulatório em que os deuses desempenhavam o papel central.

A construção dos deuses gregos pode ser compreendida como uma resposta ao medo e ao desamparo. Na *Ilíada* de Homero, por exemplo, é inequívoca e decisiva a função desempenhada pelos deuses nos destinos dos homens. A narrativa épica dos versos homéricos relata uma época em que o sentido mítico permeava as representações do ambiente cultural grego. A construção do mito se justifica diante da incapacidade intelectual e cognitiva de prever e de controlar o imprevisível e o incontrolável, o que levou a humanidade – não só a ocidental – a esse percurso inventivo, com base em princípios divinizadores como respostas às limitações do conhecimento racional. Fenômenos e acontecimentos “desorganizadores” que fugiam da capacidade de previsão e regulação como o trovão, as tempestades, as secas e as epidemias sempre estiveram entre os principais condicionantes do medo. A mitigação da fúria dos deuses, representada pela manifestação de tais fenômenos e acontecimentos, estava regulamentada por oferendas e sacrifícios. Se não detinham a capacidade de eliminar a fúria divina, pelo menos, no imaginário grego, conseguiriam diminuir a sua força e intensidade. O comportamento dos deuses gregos era determinado pelo comportamento dos humanos gregos. E as respostas iradas dos deuses às atitudes transgressoras podiam ser amenizadas ou até mesmo esporadicamente aplacadas, pois estariam condicionadas à satisfação ou não em razão dos rituais de sacrifício ou aos bens que a eles eram oferecidos.

Os gregos antigos reconheciam o medo, e as outras emoções, como um sentimento exterior a eles e que desempenhava um papel decisivo no seu destino, em um sentido individual e coletivo. O medo independia de suas vontades. Ele não só estava acima como fora deles e que, ainda, poderia lhes ser projetado pelos deuses. Assim, em tempos de guerra, as oferendas visavam não somente afastar a possibilidade de *Deimos* e *Phóbus* direcionar sua fúria sobre eles, mas também em transferir a ação aterrorizante para seus inimigos, fragilizando-os nas eventuais batalhas. A coragem proporcionada pela ausência do medo e a convicção de que este

¹³ Filhos de Ares (Marte na mitologia romana, que representa o Deus da Guerra) e Afrodite (Vênus, na mitologia romana, que representa a Deusa do Amor). *Deimos* e *Phóbus* representam o medo que se manifesta de modo distinto. Deimos representa o terror que paralisa o homem momentaneamente, enquanto que seu irmão, *Phóbus*, representa o medo do desconhecido, o medo que faz fugir (Suter, 2002).

estava abrigado no íntimo dos oponentes constituíram atributos que condicionaram as epopéias e as muitas batalhas reais desencadeadas pelos gregos antigos.

O contexto histórico e cultural grego forjou uma concepção na qual o medo era atributo de um deus. Isso permite a Luciana Oliveira dos Santos¹⁴ concluir que:

(...) o sujeito da época era um sujeito "não-interiorizado". O medo não seria uma expressão de algo interno, da sua singularidade individualizada, mas a expressão de algo externo que se manifestava no sujeito. O medo se configurava, então, como experiência subjetiva, como paixão que atravessa o sujeito (Santos, 2003: 51).

A interiorização do medo no medievo europeu

Essa condição do medo exteriorizado seria modificada com o advento da cristandade. A Igreja Católica, através de seus ideólogos, forjou durante a Idade Média a crença segundo a qual o medo se interioriza ancorado na sensação da vigilância onipresente e onipotente de Deus. A interiorização das emoções durante a Idade Média está consubstanciada ao papel e à importância que o cristianismo assumiu na estruturação da vida social na mentalidade da época (Delumeau, 1989).

O processo de interiorização do medo terá na teologia dos primórdios da institucionalização do cristianismo o seu arcabouço teórico *estruturante*. Santos (2003) procede a uma interessante leitura nesse sentido ao salientar que a transformação do pecado como algo inerente à humanidade é lançada num jogo no qual a tênue fronteira entre o bem e o mal tem o corpo como território demarcador. O temor do purgatório e, mais ainda, do inferno só poderia ser evitado pela expiação dos pecados. O jogo conflituoso entre o bem e o mal jogava uma exacerbada responsabilidade a cada um no tocante ao "controle de suas emoções". A vida regrada dentro das normas morais estabelecidas pela Igreja e a expiação dos pecados cometidos é que poderiam garantir a ida ao paraíso e a preparação individual para o dia do Juízo Final, afastando de forma definitiva a sombria e agonizante vida eterna no inferno. A opção da vida eterna no paraíso ou no inferno era responsabilidade individual que dependia do controle das emoções, das paixões e, em destaque, da exacerbada repressão à sexualidade. O medo da transgressão moral e religiosa, no entender de Santos

¹⁴ SANTOS, L. O. (2003): O medo contemporâneo: abordando suas diferentes dimensões. *Psicol. Cienc. Prof., jun.*, vol. 23, n°2.

(2003), serviu como o grande regulador dos comportamentos individuais e coletivos. Essas concepções a respeito do transcendente continuam arraigadas nas várias vertentes do cristianismo preservando muito do seu sentido teológico original¹⁵. É interessante nesse sentido o retrato feito por Dante Alighieri em *A Divina Comédia*, assim como a crítica feita por Gil Vicente no *Auto da Barca do Inferno*, entre outras obras do período medieval europeu.

Entretanto, uma pessoa podia sucumbir ao pecado por intermédio ou por influência de alguém, ou simplesmente, por estar possuída pelo demônio. A esse respeito Delumeau (1989) ressalta que a presença demoníaca poderia perfeitamente estar manifesta na figura de outros indivíduos disfarçados no meio dos homens e das mulheres medievais. Diante desta tese a Inquisição direcionou suas investigações para bodes expiatórios, pagãos e não-pagãos, na medida em que, “atuando Satã, com efeito, sobre os dois quadros, e podendo todo homem, se não tomar cuidado, tornar-se um grande agente do demônio” (Delumeau, 1989: 39). É nesse contexto que se institui no imaginário individual a idéia do medo de si mesmo. A partir desta realidade Delumeau afirma que,

(...) os homens da Igreja apontaram e desmascararam esse adversário dos homens. Levantaram o inventário dos males que ele é capaz de provocar e a lista de seus agentes: os turcos, os judeus, os heréticos, as mulheres (especialmente as feiticeiras). Partiram à procura do Anticristo, anunciaram o Juízo Final, prova certamente terrível, mas que seria ao mesmo tempo o fim do mal sobre a terra. Uma ameaça global de morte viu-se assim segmentada em medos seguramente terríveis, mas "nomeados" e explicados, porque refletidos e aclarados pelos homens da Igreja. Essa enunciação designava perigos e adversários contra os quais o combate era, senão fácil, ao menos possível, com a ajuda da graça de Deus (1989: 32).

Com a difusão da teologia cristã da Igreja Católica, na vida cotidiana da civilização ocidental como discurso incitativo ao medo, o indivíduo do medievo passou a temer a si mesmo, uma vez que podia ser ele próprio um agente de Satã. Assim,

(...) o medo do inferno, o medo da condenação eterna tinha relação com o encontro ou não com Deus, tudo passando por uma

¹⁵ Esta concepção de mundo mantém muito da sua influência sobre os comportamentos humanos, mesmo em razão do desenvolvimento da razão científica e do avanço tecnológico em diversas áreas do conhecimento, que desvelaram a inconsistência teórica de muitos dos conceitos fundadores da doutrina cristã até então tidos como inquestionáveis e inabaláveis. O séqüito dos que compartilham a originalidade de tais concepções tem respaldo especial nas variadas manifestações fundamentalistas que cunham na atualidade não só o cristianismo católico como é compartilhado por muitas vertentes do protestantismo.

introspecção, pela procura da pureza, de combate ao pecado, que voltava o olhar para o interior do sujeito (Santos 2003: 52).

Não faltaram bodes expiatórios em que a imagem demoníaca tivesse sido focalizada e representada. Esse atributo foi conferido, preferencialmente, aos indivíduos que dispunham de qualidades que demarcavam sua diferença no tocante aos padrões comportamentais e culturais instituídos pela Igreja. Dentre os grupos preferencialmente vitimados e perseguidos estavam os judeus, os ciganos e as “feiticeiras”. Em diversas oportunidades foram tais os grupos sociais que ocuparam esse espaço como agentes representantes da materialização do demoníaco e do mal. Nas sociedades européias do medievo o medo da condenação consubstanciava a uma outra manifestação de medo: o medo dos grupos que representavam e que buscavam afirmar a sua diferença diante dos valores consolidados. O medo socialmente construído pela escolástica medieval com base em fundamentos da religião católica demarcou uma fronteira maniqueísta do bem e do mal em termos de práticas, costumes e condutas. A transgressão aos valores da Igreja definia os inimigos e justificava as perseguições. Em diversas oportunidades foram os grupos sociais mencionados que ocuparam esse espaço como agentes representantes da materialização do demoníaco e do mal. O combate ao medo, representado por esses grupos identificados como agentes do mal, era desferido por perseguições que em diversas ocasiões redundaram em linchamentos públicos e ritos supliciais diversos que constituíram um universo sombrio e macabro da violência como espetáculo¹⁶. A Inquisição fora a principal, mas não a única forma de aniquilamento de idéias e valores que se opunham aos cânones estabelecidos pela Igreja.

O processo de interiorização do medo ocorreu de modo lento e gradual nas diversas formações sociais, no decorrer do processo de civilização como indica Norbert Elias¹⁷. Para ele,

(...) as especificidades existentes em cada sociedade, e no processo de civilização como um todo são resultados de um maior nível de controle dos impulsos e das paixões e da pacificação interna de cada agrupamento social, proveniente da instituição e de uma relativa eficácia do monopólio do uso da força física, porém, uma monopolização desse tipo não se impõe imediatamente,

¹⁶ Ver exemplos dos rituais em que o suplício funcionava como espetáculo punitivo público em FOUCAULT, M. (1977): Vigar e punir. Petrópolis: Vozes.

¹⁷ ELIAS, N. (1993): O processo civilizador. Volume II: Formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ela é resultado de uma evolução prolongada e, geralmente, não planejada (1989: 14).

Distintamente ao tratamento conferido ao medo e às demais emoções e ao ordenamento sócio-espacial promovido por elas no imaginário coletivo forjado na Grécia antiga, o que se vê é que a Igreja Católica durante a Idade Média formulou a sua própria concepção. A concepção que se constituiu mediante o monopólio do saber e do conhecimento exercido pelos teóricos da Igreja, que formularam e difundiram a doutrina que foi decisiva no deslocamento do eixo estruturador do medo nas mentalidades da época. De um patamar exterior em que os deuses é que regulavam as emoções individuais para um interiorizado, no qual o medo individual é intrínseco às ações e comportamentos individuais. Muda, pois, a regulação desempenhada pelo medo que passou a ter na religiosidade uma aliada estratégica de ordenamento e de controle sócio- espacial.

1.3. O medo na modernidade capitalista

Com o advento do capitalismo erige-se uma nova modalidade de medo. A transição do feudalismo para o capitalismo terá nos ideais iluministas, notadamente na sua vertente na área do direito, a construção de um discurso sobre o medo, que se materializa em forma de leis, com a finalidade de resguardar os interesses e os privilégios da classe dominante então emergente: a burguesia. As contradições da sociedade capitalista no decorrer da história desse modo de produção serão administradas por meio de um ambiente ideológico-cultural onde o medo desempenha importância central. Os discursos produzidos sobre o medo – que visam à reprodução da ordem capitalista – far-se-ão por meio de espacializações que, doravante, materializam as técnicas da nova engenharia do controle sócio-espacial. As escolas, as fábricas, as casas de correção, as prisões e as próprias cidades modernas são exemplos de formas espaciais produzidas de modo a impor uma nova disciplina, um novo monitoramento, um novo controle dos indivíduos. A esse respeito, Michel Foucault¹⁸ identifica a passagem das estratégias de controle da punição para o controle como forma de operacionalização do poder indicando-a como:

O momento em que se percebeu ser, segundo a economia do poder, mais eficaz e mais rentável, vigiar que punir. Este momento corresponde à formação, ao mesmo tempo rápida e lenta, no século XVIII e no fim do século XIX, de um novo tipo de exercício do poder. Todos conhecem as grandes transformações, os reajustes institucionais que implicaram a mudança do regime político, a maneira pela qual as delegações de poder no ápice do sistema estatal foram modificadas. Mas quando penso na mecânica do poder, penso em sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vêm se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida quotidiana. O século XVIII encontrou um regime por assim dizer sináptico de poder, de seu exercício no corpo social, e não sobre o corpo social. A mudança de poder oficial esteve ligada a este processo (...) Trata-se de uma mudança de estrutura fundamental que permitiu a realização, com certa coerência, desta modificação dos pequenos exercícios do poder. Também é verdade que foi a constituição deste novo poder microscópico, capilar, que levou o corpo social a expulsar elementos como a corte e o personagem do rei (1998: 130/131).

¹⁸ FOUCAULT, M. (1999): A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau Editora.

A ordem erigida na modernidade capitalista é construída como uma ordem sócio-espacial regulada pelo medo. O medo é uma emoção vital para a sua regulação e que possibilita a produção e a reprodução do poder.

O ato de punir na transição ao iluminismo

A instituição do Estado moderno liberal teve como uma de suas premissas fundadoras a capacidade de entranhar a ciência moderna na sociedade configurando uma nova racionalidade. A racionalização científica das modernas sociedades ocidentais ocorre por meio de um movimento que intenta consolidar o abandono de crenças religiosas, de superstições e tudo o mais que não compusesse o quadro nas quais as explicações do mundo. Nesse movimento as estratégias e as ações de intervenção nos diversos níveis da vida passariam necessariamente pelo aval da ciência. A própria filosofia cartesiana que constituiu a principal base epistemológica da ciência moderna depositou no cogito (eu penso, eu existo) a única fonte legítima da verdade científica, desconsiderando como base da verdade tudo o que não fosse oriundo da razão. A única fonte do conhecimento era a que fosse emanada do cogito, da razão. As impressões sensíveis, as crenças e as opiniões foram decretas como falsas e, deste modo, não apresentavam consistência enquanto conhecimento racional. Somente o que por meio da superação do método da dúvida, e comprovado pelo crivo da razão do cogito, era válido enquanto conhecimento científico. O próprio René Descartes¹⁹ afirmara que

(...) todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo quanto minha memória refeita de mentiras me representa; penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções do meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo (1996: 266).

O movimento iluminista, através da áurea de cientificidade que lhe foi inerente, fez muitos acreditarem que a humanidade teria muitas razões para festejar, pois estariam definitivamente libertos do jugo da desrazão e das opressões de um mundo, outrora sufocante e asfixiante, em que os medos naturais e escatológicos eram as causas principais de incertezas, das dúvidas e dos sofrimentos, isto é, do mal-estar

¹⁹ DESCARTES, R. (1996): *Meditações*. In: *Descartes*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

que povoavam as individualidades. Notadamente os indivíduos das classes subalternas – vítimas principais dos discursos produzidos sobre o medo – classificados pelo direito moderno como delinqüentes e criminosos e associados como a fonte originária do mal-estar da ordem. Essa associação permitiu e justificou – e ainda justifica – uma ordem sócio-espacial em que medidas conservadoras e autoritárias compõem o seu arsenal .

O projeto iluminista teve, sem dúvida, o mérito de desnudar uma ordem sócio-espacial, tanto do medievo quanto do período absolutista europeu, mergulhada numa racionalidade em que o *sacralismo* e o despotismo aprisionaram a humanidade em vários níveis: desde o pensamento até mesmo o aprisionamento físico dos corpos. O pensamento foi reprimido. Pensar diferente do ordenamento de mundo imposto pela Igreja Católica, pela aristocracia feudal e pelos soberanos podia constituir não apenas uma infâmia, mas trazer como consequência a possibilidade de ser tratado e condenado como herege ou traidor da autoridade do *príncipe*. A punição poderia variar desde os castigos corporais, o aprisionamento e até mesmo a morte patrocinada pela Inquisição e pelos soberanos. Com o avanço dos ideais iluministas perante a "idade das trevas", acreditava-se, também, que as punições aos atos infracionais, os delitos de ordens diversas, fossem mais *humanizados*, distintos das técnicas punitivas até então adotadas, que denotavam uma aparente irracionalidade e barbaridade selvagem. Os pensadores do iluminismo que teorizaram e formularam idéias no campo das leis penais, onde se destacaram criminalistas como Beccaria, Bentham, Servan, Dupaty, Duport, Target e Bergasse, foram representantes não apenas de uma concepção humanista do ponto de vista jurídico, por meio da humanização das leis, mas representavam os ideais liberais do Estado moderno que precisava promover uma nova formatação jurídica reivindicada para que o modo de produção capitalista pudesse plenamente se desenvolver. O fato em comum neles está na caracterização de que

O princípio fundamental do sistema teórico da lei penal (...) é que o crime, no sentido penal do termo, ou, mais tecnicamente, a infração não deve ter mais nenhuma relação com a falta moral ou religiosa. A falta é uma infração à lei natural, à lei religiosa, à lei moral. O crime ou a infração penal é a ruptura com a lei, lei civil explicitamente estabelecida no interior de uma sociedade pelo lado legislativo do poder político. Para que haja infração é preciso haver um poder político, uma lei e que essa lei tenha sido efetivamente formulada. Antes de a lei existir, não pode haver infração. Segundo esses teóricos, só podem sofrer penalidades as condutas efetivamente definidas com repreensíveis pela lei (Foucault, 1999:

80).

Este movimento de reforma da lei penal categoriza e conceitua o que é o crime e o criminoso

(...) O crime não é algo aparentado com o pecado e com a falta; é algo que danifica a sociedade; é um dano social, uma perturbação, um incômodo para a sociedade.

(...) O criminoso é aquele que danifica, perturba a sociedade. O criminoso é o inimigo social (...) Há identidade entre o crime e a ruptura do pacto social. O criminoso é um inimigo interno. Esta idéia do criminoso como um inimigo interno, como indivíduo que no interior da sociedade rompeu o pacto que havia teoricamente estabelecido, é uma definição nova e capital na história da teoria do crime e da penalidade (Foucault, 1999: 81).

No tocante às ações punitivas, temos um recorte temporal que indica que entre os séculos XV e XVIII a população europeia vivenciou o período onde a brutalidade das condenações foi extraordinariamente exacerbada. As técnicas adotadas no ritual punitivo detinham um elevado requinte de sadismo, com o objetivo de intimidar e coibir, através da *espetacularização* da morte pelo sofrimento, que a população viesse a praticar delitos e a se sublevar. A punição visava representar o poder das classes dirigentes nos corpos *sofrentes* dos indivíduos das classes subalternas. A finalidade não era a morte em si dos transgressores da lei e da ordem dominante, mas produzir o máximo de sofrimento e, por conseguinte, não deixar dúvidas quanto à subordinação dos corpos dos “delinqüentes” e da população em geral perante a Igreja e aos soberanos. Introduzia-se no imaginário popular o medo duplo: o medo terreno e o extraterreno. O primeiro de poder vir a ser vítima do carrasco no ritual punitivo e, o segundo, de sucumbir ao inferno pelo pecado. No caso específico da Igreja nota-se o desespero de sua atitude em razão do desmonte do seu edifício teológico produzido pela ciência²⁰.

Na transição feudal-capitalista os rituais de brutalidade instituídos pelos regimes jurídicos de então são intensificados pelos regimes absolutistas. Até o século XV, a pena de morte e a mutilação grave eram usadas somente em casos extremos, como complemento do sistema de fianças, constituído para diferenciar socialmente o

²⁰ Sobre a análise pormenorizada dessas questões são indispensáveis os trabalhos de FOUCAULT, M. (1977): *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes. & RUSCHE, G. & KIRCHHEIMER, O. (2004): *Punição e estrutura social*. Rio de Janeiro: Revan.

tratamento dos infratores da lei (Rusche e Kirchheimer, 2004: 37). A violência da brutalidade repressiva e punitiva da Igreja contra pecadores e hereges é intensificada pelos soberanos a todos que ousam infligir a ordem sócio-espacial instituída pelo príncipe. A morte passa a ser tratada não como a mera interrupção da vida, mas como espetáculo. Um espetáculo que deixa marca não só no corpo de quem morre, mas no inconsciente dos que assistem ao suplício. A aliança episódica entre os clérigos e a aristocracia forjou uma aliança poderosa entre os setores dominantes do medievo, em que a própria Igreja consente e aprova a divindade do poder do soberano. O soberano é reconhecido e legitimado com o aval da Igreja como representante de Deus na Terra. Portanto, as ações do soberano não poderiam ser consideradas como ações humanas, mas como um ato divino. Caberia aos indivíduos se enquadrarem ao ordenamento imposto, seguir as regras e as determinações oriundas da religião e da política para que a punição não lhes acometesse.

A execução pública, por rápida e cotidiana que seja, se insere em toda a série dos grandes rituais do poder eclipsado e restaurado (coroação, entrada do rei numa cidade conquistada, submissão dos súditos revoltados): por cima do crime que desprezou o soberano, ela exhibe aos olhos de todos uma força invencível.

(...) Os episódios eram tradicionalmente os mesmos e, no entanto as sentenças não deixavam de enumerá-los, de tal modo que eles eram importantes no mecanismo penal: desfiles, paradas nos cruzamentos, permanência a porta das igrejas, leitura pública da sentença, ajoelhar-se, declarações em voz alta de arrependimento pela ofensa feita a Deus e ao rei (Foucault, 1977: 46).

As punições aos transgressores da ordem sócio-espacial imposta pela Igreja e pelos soberanos tinham no suplício o seu ponto culminante em termos de sua transformação em espetáculo público e que, eventualmente era aprovado pela população. Era um exemplo literalmente a não ser seguido por aqueles que presenciavam as mutilações e o esquartejamento dos corpos. O sofrimento era maior para aqueles que cometiam os crimes considerados mais graves. A gravidade dos delitos frequentemente era associada aos riscos impostos por eles à ordem estabelecida. Os crimes cometidos contra os pobres, embora passíveis de punição, não ganhavam o mesmo tratamento rigoroso das autoridades religiosas e políticas daqueles praticados contra o *status quo*.

A respeito do significado do suplício, Michel Foucault²¹ chama a atenção para o fato de que essa técnica de punição poderia até ser inexplicável em razão dos sofrimentos que infligiam às vítimas, mas que ele não era irregular e nem selvagem, na medida em que não poderia ser comparado aos extremos de uma raiva sem lei. Para ele

Uma pena, para ser um suplício, deve obedecer a três critérios principais: em primeiro lugar, produzir certa quantidade de sofrimento que se posa, se não medir exatamente, ao menos apreciar, comparar e hierarquizar; a morte e um suplício na medida em que ela não é simplesmente privação do direito de viver, mas a ocasião e o termo final de uma graduação calculada de sofrimentos: desde a decapitação - que reduz todos os sofrimentos a um só gesto e num só instante: o grau zero do suplício - até o esquartejamento que os leva quase ao infinito, através do enforcamento, da fogueira e da roda, na qual se agoniza por muito tempo; a morte-suplício e a arte de reter a vida no sofrimento, subdividindo-a em "mil mortes" e obtendo, antes de cessar a existência, *the most exquisite agonies*. O suplício repousa na arte quantitativa do sofrimento. Mas não é só: esta produção é regulada. O suplício faz correlacionar o tipo de ferimento físico, a qualidade, a intensidade, o tempo dos sofrimentos com a gravidade do crime, a pessoa do criminoso, o nível social de suas vítimas (p. 34).

O relato fornecido por Georg Rusche e Otto Kischheimer²² não só confirma a desvalorização da vida humana diante da prática do suplício como demonstra o lado sinistro e macabro desta técnica punitiva.

(...) Acreditava-se oficialmente que a punição pública produzia um efeito dissuasivo. Os ladrões eram frequentemente pendurados e queimados de forma que todos pudessem vê-los e temer um destino semelhante. No todo, o sistema era substantivamente uma expressão de sadismo, e o efeito dissuasivo do ato público era negligenciável. Esta é a razão por que a imaginação mais mórbida de hoje tem dificuldade em descrever a variedade de torturas infligidas. Lemos acerca de execuções por faca, machado e espada, cabeças sendo golpeadas com toras ou cortadas com arado, pessoas sendo queimadas vivas, deixadas a morrer de fome em porões, ou tendo espinhos cravados em suas cabeças, olhos ombros e joelhos, estrangulamentos e asfixiamentos, sangramentos e desvisceramentos até a morte, estiramentos do corpo até o esquartejamento, tortura sobre a roda, tortura com pinças

²¹ FOULCALT, M. (1977): *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.

²² RUSCHE, G. & KIRCHHEIMER, O. (2004): *Punição e estrutura social*. Rio de Janeiro: Revan.

incandescentes, descolamento da pele, corpos serrados em pedaços ou atravessados com ferro ou instrumento de madeira, queimaduras na estaca e muitas outras formas elaboradas de crueldade (p.41).

Para aqueles que crêem em Deus, especificamente os fiéis no cristianismo, ao tomar conhecimento dos relatos acima, além do choque natural diante da imaginação de um corpo sendo tão cruelmente abatido, humilhado, surrado e despedaçado em praça pública, deve se questionar se um Deus, o qual, segundo essa mesma fé, a humanidade representa a sua imagem e semelhança, realmente aprova tal brutalidade em nome da defesa da propriedade patrimonial das classes dirigentes: terras, jóias, castelos etc.; além do poder, é claro. Mas não só os católicos se põem diante deste questionamento. Também os protestantes.

Lutero, por exemplo, dizia que a mera execução não era punição suficiente e que os legisladores deviam perseguir, golpear, estrangular, dependurar, queimar e torturar as massas de todas as maneiras. O uso da espada era um dever sagrado do governante. (Rusche e Kirchheimer, 2004: 41).

Ainda, segundo as convicções de Lutero, maior expoente da reforma protestante:

A mão que segura a espada e estrangula não é tão-somente uma mão humana, mas a mão de Deus. Não é o homem, mas Deus que pendura, tortura, decepa, estrangula e faz a guerra... (Rusche e Kirchheimer, 2004: 41).

A relação mercado de mão de obra e técnicas punitivas

Rusche e Kischheimer demonstram o vínculo direto entre o uso de técnicas mais duras de punição associado ao mercado de mão de obra. Na baixa Idade Média não havia escassez de força de trabalho, pelo menos nas cidades. Como o preço da mão de obra baixou, a valorização da vida humana tornou-se cada vez menor. A partir do momento em que se alarga o desequilíbrio entre a oferta e a demanda por mão de obra, onde a oferta aumentava comparada a demanda, o endurecimento das penas ocorria. Incluindo aí o suplício. Não obstante, a lei não tratava de modo idêntico os

delinqüentes. A arquitetura jurídica tratou de construir mecanismos visando preservar os indivíduos não-pobres da crueldade *espetacularizada* representada pelo suplício. A possibilidade de evitar ser aprisionado e, principalmente, de ser vitimado pelo suplício ocorre mediante a instituição na esfera do direito criminal do estatuto da fiança. A fiança é instituída com uma dupla função: garantir aos indivíduos das classes sociais mais abastadas escaparem das punições mais duras e de servir como um instrumento de enriquecimento do judiciário. Coube, portanto, ao direito criminal da época, que deixa esta prerrogativa como um legado que perdura no direito moderno, estabelecer a distinção classista da sociedade no âmbito da lei sem prejuízo do endurecimento repressivo-penal. A fiança para os ricos e os castigos corporais diversos aos pobres.

A intensificação dos conflitos sociais em Flandres, no norte da Itália e no norte da Alemanha, que marcou a transição ao capitalismo entre os séculos XIV e XV, levou a criação de leis criminais duras, dirigidas contra as classes subalternas. O crescimento constante do crime entre setores do proletariado empobrecido, sobretudo nas grandes cidades, tornou necessário às classes dirigentes buscar novos métodos que fariam a administração da lei penal mais efetiva. O sistema de penas, com seu regime duplo de punição corporal e fianças, permaneceu imutável, exceto, no entanto, pelas diferentes aplicações da lei, feitas de acordo com a classe social do condenado (Rusche & Kirchheimer, 2004: 31).

Essas transformações no mundo do direito ocorrem durante a transição do feudalismo para o capitalismo entre os séculos XIV e XV. O avanço do processo de *pauperização* da população camponesa, da substituição da lavoura pela criação de gado e do surgimento do sistema de pastagem capitalista, que visava atender as necessidades fabris que demandavam cada vez mais matéria-prima e, ainda, da população urbana em crescimento resultante do êxodo rural subsequente, passou a representar ameaça à ordem sócio-espacial (Rusche e Kirchheimer, 2004:12). Podemos concluir, diante das considerações desses autores, que o medo estava abrigado no íntimo das classes dirigentes da época. Talvez não o medo de uma revolução social ainda, mas o medo de preservar as posses e os bens materiais. Portanto, o grande medo das classes dirigentes, notadamente a burguesia emergente, provinha do aumento dos crimes contra a propriedade.

Em fins do século XVI os métodos de punição de então passam por sérios e profundos questionamentos e começa-se a esboçar algumas mudanças na esfera do

direito criminal que se converteriam em modificações substanciais na arquitetura jurídica. As mudanças ocorrem não em função de uma nova concepção *humanitarista* no plano do direito penal, resultante de uma nova mentalidade social que doravante exige a adoção de medidas mais brandas de punição, à qual as classes dirigentes decidem se converter. A mudança ocorrerá porque o tratamento dado à mão-de-obra muda, na medida em que o desequilíbrio entre oferta e demanda é atenua-se, passando a força de trabalho, desse modo, a ser valorizada. A escassez de mão-de-obra especializada no exercício de varias funções produziu uma inversão: nesse momento, o desequilíbrio entre a demanda por mão-de-obra e a oferta foi reduzido. Como indicam Rusche e Kirchheimer:

Os capitalistas do período mercantilista podiam obter força de trabalho somente no mercado livre, através do pagamento de altos salários e garantindo condições de trabalho favoráveis. Se considerarmos as condições diametralmente opostas do século anterior, podemos entender o que esta mudança representou para as classes proprietárias. O início do desaparecimento da reserva de mão-de-obra representou um duro golpe para os proprietários dos meios de produção. Os trabalhadores tinham o poder de exigir melhorias radicais em suas condições de trabalho. A acumulação de capital era necessária para a expansão do comércio e da manufatura, mas estava sendo obstaculizada pela resistência que as novas condições permitiam. Os capitalistas foram obrigados a apelar ao estado para garantir a redução dos salários e a produtividade do capital (Rusche e Kirchheimer, 2004: 47).

Do ponto de vista mais prático, com a valorização da força de trabalho, em razão da sua oferta reduzida, várias medidas foram empreendidas visando limitar o poder dos trabalhadores. Até mesmo tentativas de estímulo à natalidade, com o intuito de incrementar o mercado de mão-de-obra com vistas a inflacionar o exército industrial de reserva foram suscitadas. Inclusive as forças armadas sofreram com a redução da oferta de mão-de-obra. O avanço da industrialização associada à melhoria das condições de emprego e renda, diante da demanda elevada por força de trabalho, se refletiu na possibilidade de uma vida muito mais tranqüila que a de um soldado. Recrutar soldados tornou-se um problema ainda maior para os governos quando comparado às dificuldades enfrentadas pelos proprietários dos meios de produção no tocante à mão-de-obra. Essa vai ser uma das razões do serviço militar obrigatório. A intervenção estatal na resolução deste problema virá como imposição legal aos jovens do recrutamento não mais voluntário (Rusche e Kirchheimer: 2004).

Rusche e Kirchheimer salientam, ainda, que nesse período ocorre a aliança

estratégica que estabeleceu a associação entre o Estado e a burguesia visando garantir a redução dos salários. Algumas medidas estatais foram implantadas para atender a essa classe social. Uma delas foi a política de incentivo à imigração concomitante à proibição da emigração por alguns países europeus. Os fluxos emigratórios foram duramente condenados, passando a ser considerada pelo Estado como uma prática criminosa. A punição estatal visando à contenção dos fluxos emigratórios variou desde o seqüestro e o confisco da propriedade do trabalhador emigrante até a radicalização do controle da mobilidade das pessoas entre as fronteiras transnacionais mediante a instituição da pena de morte para tal prática. Outra medida adotada pelos Estados europeus no período em questão foi o tabelamento dos salários, fixando valores máximos para conter a elevação salarial em virtude da grande competição por força de trabalho. A principal medida estatal foi a proibição da organização de associações classistas por parte da classe trabalhadora com o propósito de promover a desarticulação da classe trabalhadora. Punições severas passaram a ser dirigidas aos trabalhadores que passassem a se organizar com o intuito de reivindicar aumento salarial ou quaisquer outras melhorias trabalhistas. Questões dessa ordem deveriam ser decididas somente pelo Estado. Por fim, a outra medida para minorar a escassez de mão de obra foi a utilização do trabalho infantil nas fábricas. O Estado não só fomentava o trabalho infantil como fornecia crianças para as fábricas. Como contrapartida, o empregador tinha a seguinte obrigação: “providenciar as refeições e não mais que isto” (Rusche e Kirchheimer: 2004: 55-56).

Esse cenário mostra que a valorização da mão-de-obra, e não da vida humana, sinaliza para a decrepitude do suplício e das demais penas de execução sumária. Como afirmou Foucault

A conjuntura que viu nascer a reforma não é, portanto a de uma nova sensibilidade, mas de outra política em relação às ilegalidades (1977: 76).

O suplício e as diversas formas de desvalorização do corpo e da vida humana só se justificam nas sociedades em que a necessidade do trabalho humano em termos quantitativos torna-se excedente. O excedente de mão de obra criado por um sistema incapaz de incorporar força de trabalho às forças produtivas e de proporcionar condições materiais de vida minimamente razoáveis para todos os indivíduos da sociedade, estimula a dureza das penas. O desprezo pelo corpo e a banalização da morte de indivíduos das classes subalternas é explicado por modelos econômicos,

sociais e culturais que *criminalizam* a pobreza estruturalmente gerada. Esse "excesso" que precisa ser removido ou eliminado é visto como incômodo e até como sujeira, como sugeriu Zigmunt Bauman²³. Mas ele acaba escamoteando mais do que sua produção estrutural: escamoteia a luta, a adoção de múltiplas estratégias dos grupos e classes hegemônicas em manter a ordem sócio-espacial que garante os seus privilégios. No caso do suplício, esta técnica serviu para eliminar aqueles excedentes humanos que passaram a ameaçar a posse dos bens patrimoniais das classes dirigentes, afrontando a ordem sócio-espacial e o poder dos governantes. Como seus corpos passam a não ser tão necessários ao sistema produtivo, a eliminação física, pelo suplício era realizado como espetáculo isento de constrangimentos.

Com a valorização da mão de obra, e as classes subalternas não sendo mais excedente, o tratamento dos delitos e das penas se modifica. O avanço do capitalismo com a ampliação da concorrência empresarial e entre nações, resultante do alargamento dos mercados, deposita na força de trabalho uma valorização sistêmica necessária e imprescindível. Um arcabouço jurídico distinto é montado para atender às novas necessidades econômicas. Com a valorização da força de trabalho, as penas capitais são gradativamente abandonadas com a instituição de novos ordenamentos jurídicos para o tratamento dos delitos e das penas. É o caso, por exemplo, das casas de correção cuja essência:

(...) era uma combinação de princípios das casas de assistência aos pobres (*poohouse*), oficinas de trabalho (*workhouse*) e instituições penais. Seu objetivo principal era transformar a força de trabalho dos indesejáveis, tornando-a socialmente útil. Através do trabalho forçado dentro da instituição, os prisioneiros adquiririam hábitos industriais e, ao mesmo tempo, receberiam um treinamento profissional. Uma vez em liberdade, esperavam-se, eles procurariam o mercado voluntariamente (Rusche e Kirchheimer, 2004: 69).

A virada do século XVIII para o XIX é decisiva para a compreensão dos mecanismos de repressão e de enquadramento dos indivíduos nesse contexto de valorização da mão de obra. As casas de correção são criadas visando atender a três finalidades básicas: introduzir o valor educacional do trabalho na prisão, estabelecer a recuperação social dos detentos e, principalmente, reafirmar a ética do trabalho como fundamento maior da sociedade burguesa. Essas três finalidades se coadunam e,

²³ BAUMAN, Z. (1998): O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Zahar.

doravante, nortearão a sociedade industrial capitalista, garantido a sua reprodutibilidade sistêmica. No livro *A Verdade e as Formas Jurídicas*²⁴, Foucault expõe o significado das casas de correção ao analisar esse processo de mudanças no tocante aos novos significados que a reclusão passaria a assumir.

Pode-se, portanto, opor a reclusão do século XVIII, que exclui os indivíduos do círculo social, à reclusão que aparece no século XIX, que tem por função ligar os indivíduos aos aparelhos de produção, formação ou correção de produtores. Trata-se, portanto, de uma inclusão por exclusão. Eis porque oporei a reclusão ao seqüestro; a reclusão do século XVIII, que tem por função essencial a exclusão dos marginais ou o reforço da marginalidade, e o seqüestro do século XIX que tem por finalidade a inclusão e a normalização (Foucault, 1999: 114).

Neste sentido, além da exclusão opera-se, a partir daí, fundamentalmente, a partir de uma engenharia do controle sócio-espacial por meio do enquadramento dos indivíduos por meio do que Foucault define como o espaço disciplinar. Nessa engenharia a lei penal e a justiça que a aplica não operam solitariamente. Elas exigem complementaridade, isto é, o auxílio de outros poderes marginais à justiça:

(...) como a polícia e toda uma rede de instituições de vigilância e de correção - a polícia para a vigilância, as instituições psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas, pedagógicas para a correção. É assim que, no século XIX, desenvolve-se, em torno da instituição judiciária e para lhe permitir assumir a função de controle dos indivíduos ao nível de sua periculosidade, uma gigantesca série de instituições que vão enquadrar os indivíduos ao longo de sua existência; instituições pedagógicas como a escola, psicológicas ou psiquiátricas como o hospital, o asilo, a polícia, etc. Toda essa rede de um poder que não é judiciário deve desempenhar uma das funções que a justiça se atribui neste momento: função não mais de punir as infrações dos indivíduos, mas de corrigir suas virtualidade (Foucault, 1999: 85/86).

O poder passa a operar não só como poder punitivo. As estratégias do poder, mais do que punir pela exclusão dos indivíduos objetiva o enquadramento e a norma. Esse objetivo não é alcançado exclusivamente pela prisão, mesmo que ela agora tenha também essa função: a da *ressocialização* do indivíduo pelo trabalho. O enquadramento e a norma que conformam a sociedade disciplinar são atribuições a serem desempenhadas especialmente pela fábrica, pela escola, pelos hospitais etc.

²⁴ FOUCAULT, M. (1999): *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora.

no processo de vinculação dos indivíduos ao sistema produtivo no tocante às finalidades específicas de cada uma dessas instituições. Para ele

(...) todas essas instituições - fábrica, escola, hospital psiquiátrico, hospital, prisão - têm por finalidade não excluir, mas, ao contrário, fixar os indivíduos. A fábrica não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos; mesmo fechando-os; ela os fixa a um aparelho de transmissão do saber. O hospital psiquiátrico não exclui os indivíduos, liga-os a um aparelho de correção, a um aparelho de normalização dos indivíduos. O mesmo acontece com a casa de correção ou com a prisão. Mesmo se os efeitos dessas é a exclusão do indivíduo, elas têm como finalidade primeira fixar os indivíduos em um aparelho de normalização dos homens. A fábrica, a escola, a prisão ou os hospitais têm por objetivo ligar o indivíduo a um processo de produção, de formação ou de correção dos produtores. Trata-se de garantir a produção ou os produtores em função de uma determinada norma (Foucault, 1999: 114).

O vínculo dos indivíduos ao sistema produtivo tem ainda, como instrumento de reforço da ética do trabalho outra medida jurídica que se fundamenta na negação legal ao não-trabalho: a vadiagem e a mendicância. Esse ponto específico terá como defensores não apenas a burguesia, mas, também, os religiosos protestantes. Os protestantes entram num embate com a Igreja Católica em razão do apoio à caridade que, na concepção do protestantismo corrobora a mendicância e, assim, o não-trabalho (ver Rusche e Kirchheimer: 2004). Max Weber (2004) mostrou que a negação ao ócio foi uma condição fundamental do capitalismo, que ao instituir valores baseados na fé religiosa protestante, legitimavam a propriedade privada e o enriquecimento pelo trabalho - pela exploração do trabalho alheio visando auferir lucro. A expressão "o trabalho enobrece o homem" se não foi cunhada pelo protestantismo pelo menos inspirou sua defesa do trabalho e as duras críticas à caridade. A ordem sócio-espacial passa a ser regulamentada por um sistema jurídico que garante a disponibilidade de força de trabalho dentro e fora das prisões. A produção industrial é garantida pela tentativa de conformação no âmbito jurídico-legal de uma mão-de-obra disciplinada e pretensamente ávida pelo trabalho e as suas intrínsecas capacidades transformadoras ética, morais e espirituais. A importância das casas de correção para o capitalismo de então residiu na criação de uma força de trabalho altamente lucrativa para o Estado e os empresários, na medida em que proporcionava o desenvolvimento das economias nacionais. Os baixos salários pagos aos detentos associado ao treinamento de trabalhadores não qualificados. Com

relação aos baixos salários um outro aspecto fundamental e estratégico se deve considerar: a indução à redução dos salários dos trabalhadores livres das fábricas, concorrentes dos trabalhadores das prisões.

Às instituições disciplinares que instituem seus saberes específicos que visam o enquadramento e a norma – os saberes criminológico, médico, pedagógico etc. – ressalta-se que esses saberes casam-se na construção de saberes que visam, de uma forma mais direta, a organização do espaço urbano. Lefèbvre mostrou-nos que a cidade que a burguesia herda é uma obra (uma obra de arte). A cidade como valor de uso. O novo arranjo que a burguesia dará à cidade organiza-a como valor de troca. A cidade é convertida em valor de troca por meio da realidade urbana que vai sendo imposta. Esse ordenamento do espaço urbano não se desprende do ordenamento social exigido por esse processo de enquadramento e de normatização dos indivíduos. A cidade que a burguesia herdara correspondia a um espaço onde burguesia e proletariado coabitava. Ruy Moreira (2003: 62/63) observa que as insurreições operárias fazem com que a burguesia atente para o risco social dos amontoados. Eis aí o medo latente da burguesia que irá se substancializar no espaço através de novos ordenamentos espaciais. Desse cenário suscita a necessidade das reformas urbanas, como a de Paris, executada pelo barão Haussmann. As reformas urbanas que se seguiram à de Paris demonstram a importância estratégica do espaço não apenas como frequentemente costuma-se interpretá-las, como expedientes que visam, sobretudo, garantir a funcionalidade de uma economia que requer cada vez mais fluidez e celeridade na circulação. As reformas urbanas têm, além dessa função de garantia da circulação, a função de promover novos ordenamentos sócio-espaciais que visam impor o enquadramento e a norma de modo a impedir que a população urbana se organize em movimentos de contra-ordem sócio-espacial. O planejamento urbano e o urbanismo são os instrumentos do ordenamento do espaço cuja finalidade é definir especializações nos usos do espaço: os espaços de moradia, os espaços de lazer, os espaços de serviços e de negócios etc. A fixação dos indivíduos no espaço é uma fixação estabelecida por uma norma cuja finalidade é o enquadramento nela. A liberdade do uso do espaço e do tempo dos indivíduos é restringida, sendo este o objetivo do poder. A “liberdade” possível é aquela dentro da norma: a ida ao parque, à praça, à praia, aos supermercados, aos *shoppings centers* etc. Nesse urbano das cidades européias dos séculos XIX e XX essa “liberdade” está vinculada aos períodos de tempo livre do trabalhador: no final do expediente, nos finais de semana e feriados, nas férias. No urbano de hoje, o tempo livre fugiu das regras do direito trabalhista em razão do desemprego crescente, realidade tão comum às cidades brasileiras desde o

século XIX. A norma e o enquadramento sobre a multidão desempregada tem se valido mais da repressão, do encarceramento e da letalidade policiais. Num retorno de uma estratégia de controle sócio-espacial associada a essa relação punição-mercado de mão de obra. Entretanto, esse não tem sido o único expediente de busca da manutenção da ordem sócio-espacial hegemônica. A esse processo aliam-se as ações que alargam o processo de privatização do espaço público (e da vida privada) e de reforço da subalternidade.

CAPÍTULO II – O Mal-Estar e a Cultura do Amedrontamento

O medo é certamente é uma emoção cujo vínculo com o mal-estar é muito estreito. Esse vínculo do medo com o mal-estar está intimamente relacionado com a diversidade, com a desigualdade e com a incerteza. A diversidade, a desigualdade e a incerteza são fontes socialmente produtoras de medo e, conseqüentemente, do mal-estar. A consideração desse vínculo e dessa relação é importante para que se possam compreender adequadamente as engrenagens do mecanismo pelo qual a ordem sócio-espacial hegemônica é produzida e reproduzida cotidianamente.

2.1. Diversidade, desigualdade e incerteza

A diversidade vincula-se às mais variadas formas de uso do espaço e do tempo. O Uso diferenciado do espaço-tempo pode resultar – mas não apenas – da diferença étnica, racial, sexual ou religiosa. E a diversidade faz das cidades o espaço geográfico por excelência de análise no sentido de apurar as suas manifestações, já que nelas há uma convivência, conflituosa ou não, de uma gama variada de formas distintas de uso do espaço e do tempo. As representações do espaço não são capazes de impor uma homogeneidade total. A força e as reações do espaço vivido por meio de apropriações que aí se realiza indicam o diverso e, também, o diferente. Dessa diversidade pode, contudo, advir práticas espaciais diferenciadas às quais podem ser objeto de conflitos. O conflito pode ser entre essas práticas distintas emanadas do vivido ou de práticas do vivido com a ordem sócio-espacial hegemônica. No segundo caso, esse conflito pode resultar em movimentos de contra-ordem sócio-espacial. Contudo, o desconhecimento (ou o conhecimento) recíproco entre os indivíduos em suas diversas formas de apropriação e de usos do espaço e do tempo no urbano, indica que em algum momento podem ocorrer os encontros e os desencontros derivados do convívio que não se pode impedir. Daí pode advir os receios recíprocos e os conflitos que podem ser extremados. A isto pode se fundir um imaginário coletivo que gera, em alguns casos, estereótipos que identificam o outro de modo pejorativo, estigmatizado. Podendo, neste caso, contribuir para que se construa uma cultura do amedrontamento facilitando a instalação do medo em relação ao outro. A diferença quando não reconhecida reciprocamente entre pessoas e grupos sociais tende a conduzir à intolerância. Deste modo, o medo do outro tem na intolerância uma companheira fiel na sua produção e, por conseguinte, na construção de estratégias e ações que se vale de técnicas de defesa e combate da ordem sócio-espacial do grupo ameaçado que frequentemente tem um forte apelo em atos de violência física e simbólica, cuja gradação frequentemente depende da potencialidade da ameaça (real ou não) representada pelo Outro.

A desigualdade se materializada nas condições em que a distribuição da renda socialmente produzida ocorre de modo dessemelhante, gerando formas também dessemelhantes de apropriação e de uso do tempo e do espaço em função da renda dos indivíduos. Essa situação exacerba o mal-estar nas cidades atuais na medida em que crescem os processos de marginalização sócio-econômica, que tendem a ampliar o contingente daqueles que tem imputadas as possibilidades das garantias mínimas para manter uma condição digna de vida. Essa situação dá celeridade ao processo de

privatização do espaço público (conforme veremos no capítulo II) e, com ela, os ressentimentos e as desconfianças recíprocas entre os indivíduos das diferentes classes sociais. Mais uma vez a intolerância pode se manifestar como consequência do mal-estar produzido pela desigualdade. Aqueles que não compartilham dos resultados da produção da riqueza e do consumo – mencionando os milhares que estão aliados, inclusive, do trabalho e que estão imputados de aferirem uma renda na economia formal – são vistos como ameaças por serem desiguais daqueles que participam do consumo. É inequívoco o anseio das camadas mais pobres da população em fazer parte do consumismo, de modo que compartilham e almejam os mesmos valores culturais – forjados pela lógica do mercado – das camadas de maior renda. O desejo da imensa maioria é a participação ativa do consumo: *os de fora querem entrar*. Assim, temos uma cultura do consumo que é quase universal. Mas entre o desejo e a sua efetiva realização há, nesse caso, uma distância enorme. As desigualdades se aprofundam com as políticas neoliberais desregulamentadoras. Os não-participantes do consumo – embora envolvidos pela cultura do consumo, pois não estão imunes às propagandas que o incitam, ao contrário, são facilmente por elas alcançados – constituem constante ameaça à ordem sócio-espacial. Se não pelo viés organizativo imediato, são pelo potencial da transgressão, isto é, de enveredarem ao exercício do consumo por meios delituosos mediante a prática de crimes contra o patrimônio. Essa questão litigante entre as classes sociais em questão é engendrada pelos modelos econômicos e pela *tecnociência* que prevalecem nas sociedades contemporâneas. A ordem sócio-espacial é preservada por meio da repressão policial e da *judicialização* dos conflitos sociais inerentes à sociedade capitalista.

O medo gerado pela incerteza está celebrado na dúvida sobre o porvir. A incerteza sobre o trabalho, a respeito da garantia de uma situação de conforto e das condições necessárias para a reprodução social da vida individual, familiar, e até de toda uma comunidade, talvez seja a mais sinistra das fontes geradoras do medo. A angústia subjacente ao medo é parceira inseparável da incerteza. É uma situação de medo recôndito, em que a erupção está a acontecer; como um vulcão numa região de contato entre placas tectônicas prestes a entrar em atividade. A erupção vai acontecer em algum momento, dependendo apenas de um “capricho” da natureza. E a vida, sendo a todo instante assediada e flertada pela incerteza produz, sem dúvida, mal-estar.

O medo na sociedade de risco

Os medos contemporâneos advêm de múltiplos fatores. Diante disso, a atualidade vem sendo marcada por eventos de ordens diversas que estabeleceram uma realidade que tem configurado a denominada “sociedade de risco” (Beck, 2006). Para Ulrich Beck²⁵

"Sociedade de risco" significa que vivemos em um mundo fora de controle. Não há nada certo além de incertezas. O termo "risco" tem dois sentidos radicalmente diferentes. Aplica-se, em primeiro lugar, a um mundo governado inteiramente pelas leis da probabilidade, onde tudo é mensurável e calculável. Esta palavra também é comumente usada para referi-se a incertezas não quantificáveis, a "riscos que não podem ser mensurados". Quando falo de "sociedade de risco", é nesse último sentido de incertezas fabricadas. Essas "verdadeiras" incertezas, reforçadas por rápidas inovações tecnológicas e respostas sociais aceleradas, estão criando uma nova paisagem de risco global. Em todas essas novas tecnologias incertas de risco, estamos separados da possibilidade e dos resultados por um oceano de ignorância (2006: 5).

O risco ao qual se refere Beck provém de muitas ordens, das naturais às geopolíticas. A novidade dos riscos reside em sua dimensão escalar globalizada que configura essa nova modalidade de medo: o medo planetário. O medo localmente produzido pode facilmente ultrapassar a escala geográfica de origem. Essa nova faceta do medo se alarga, pois muitos dos riscos atuais tendem a ser *planetarizados*. Uma crise no mercado imobiliário estadunidense que afeta os mercados financeiros mundiais e que atinge a economia real, se refletindo nos mercados consumidores e de emprego, nas taxas de juros, na valorização ou desvalorização das moedas. Ou, ainda, o aquecimento global gerado por um modelo de desenvolvimento predador em relação ao meio ambiente que tem nos países ricos os maiores responsáveis, por emitirem larga quantidade de poluentes na atmosfera, mas cujos efeitos são sentidos no planeta como um todo. Nesse aspecto Beck chama a nossa atenção para a seguinte questão:

Não sabemos se vivemos em um mundo mais arriscado que aquele das gerações passadas. Não é a quantidade de risco, mas a qualidade do controle ou - para ser mais preciso - a sabida impossibilidade de controle das conseqüências das decisões

²⁵ BECK, U. (2006): Incertezas fabricadas. In: Sociedade do risco: o medo na contemporaneidade. São Leopoldo: Unisinos. www.unisinos.com.br/ihu_maior.

civilizacionais que faz a diferença histórica. Por isso eu uso o termo incertezas fabricadas. A expectativa institucionalizada de controle, mesmo as idéias-chave de "certeza" e "racionalidade" estão em colapso. Não são as mudanças climáticas, os desastres ecológicos, ameaças de terrorismo internacional, o mal da vaca louca etc. que criam a originalidade da sociedade de risco, mas a crescente percepção de que vivemos em um mundo interconectado que está se descontrolando (2006: 7).

2.2. Rigidez e mal-estar

Há autores (Santos, 2003; Birman, 2005; Codina, 2005) que, seguindo o pensamento freudiano, associam o medo contemporâneo à presença de um mal-estar derivado de renúncias instintivas. Ao trilhar por esse caminho em 1930, em "*O futuro de Ilusão: o mal-estar na civilização*"²⁶, Sigmund Freud decretou que a civilização²⁷ tinha na produção do mal-estar uma condição intrínseca e irrevogável que garantia o ordenamento das sociedades humanas.

A civilização humana, expressão pela qual quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais — e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização —, apresenta, como sabemos, dois aspectos ao observador. Por um lado, inclui todo o conhecimento e capacidade que o homem adquiriu com o fim de controlar as forças da natureza e extrair a riqueza desta para a satisfação das necessidades humanas; por outro, inclui todos os regulamentos necessários para ajustar as relações dos homens uns com os outros e, especialmente, a distribuição da riqueza disponível. As duas tendências da civilização não são independentes uma da outra; em primeiro lugar, porque as relações mútuas dos homens são profundamente influenciadas pela quantidade de satisfação instintual que a riqueza existente torna possível; em segundo, porque, individualmente, um homem pode, ele próprio, vir a funcionar como riqueza em relação a outro homem, na medida em que a outra pessoa faz uso de sua capacidade de trabalho ou o escolhe como objeto sexual; em terceiro, ademais, porque todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização, embora se suponha que esta constitui um objeto de interesse humano universal (Freud, 1978: 3-4).

Freud salienta que o mal-estar é uma condição imposta pela civilização ao indivíduo. Ele chama atenção para esta relação ao afirmar que

É digno de nota que, por pouco que os homens sejam capazes de existir isoladamente, sintam, não obstante, como um pesado fardo os sacrifícios que a civilização deles espera, a fim de tornar

²⁶ FREUD, S. (1978): *O mal-estar na civilização: o futuro de uma ilusão*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores, Freud).

²⁷ Em vista do amplo pronunciamento de Freud ('Desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização'), parece desnecessário empenhar-nos no enfadonho problema da tradução correta da palavra alemã '*Kultur*'. Via de regra, ainda que não invariavelmente, optamos por civilização para o substantivo e 'cultural' para o adjetivo.

possível a vida comunitária. A civilização, portanto, tem de ser defendida contra o indivíduo, e seus regulamentos, instituições e ordens dirigem-se a essa tarefa. Visam não apenas a efetuar certa distribuição da riqueza, mas também a manter essa distribuição; na verdade, têm de proteger contra os impulsos hostis dos homens tudo o que contribui para a conquista da natureza e a produção de riqueza. As criações humanas são facilmente destruídas, e a ciência e a tecnologia, que as construíram, também podem ser utilizadas para sua aniquilação (1978: 4).

No seu livro *Eros e Civilização*²⁸, Herbert Marcuse²⁹ empreende a análise sobre essa questão posta por Freud. Marcuse reforça que a principal marca da civilização ocidental moderna tem como componente intrínseco o estabelecimento do mal-estar resultante das renúncias instintivas, onde o próprio conceito de homem que emerge e é construído por esta civilização constitui a sua mais irrefutável acusação e, ao mesmo tempo, o seu mais inabalável componente de defesa.

Segundo Freud, a história do homem é a história da sua repressão. A cultura coage tanto a sua existência social como a biológica, não só partes do ser humano, mas também sua própria estrutura instintiva. Contudo, essa coação é a própria precondição do progresso. Se tivessem liberdade de perseguir seus objetivos naturais, os instintos básicos do homem seriam incompatíveis com toda a associação e preservação duradoura: destruiriam até aquilo a que se unem ou em que se conjugam. O Eros in-controlado é tão funesto quanto a sua réplica fatal, o instinto de morte. Sua força destrutiva deriva do fato deles lutarem por uma gratificação que a cultura não pode consentir: a gratificação como tal e como um fim em si mesmo, a qualquer momento. Portanto, os instintos têm de ser desviados de seus objetivos, inibidos em seus anseios. A civilização começa quando o objetivo primário — isto é, a satisfação integral de necessidades — é abandonada (Marcuse, 1966:23).

Em *O Mal-Estar Na Civilização*, Freud dirige sua crítica à incapacidade dos progressos científicos e tecnológicos reverterem em benefício para a humanidade no que diz respeito à conquista de uma maior felicidade. A crítica de Freud aos progressos da ciência e da tecnologia — a tecnociência — é, na verdade, uma crítica

²⁸ MARCUSE, H. (1966): *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

²⁹ Marcuse introduziu ao debate filosófico-psicanalítico a possibilidade de articulação entre Marx e Freud, buscando complementá-los. Enquanto Marx analisou as relações humanas basicamente em relação ao mundo da necessidade, Freud buscou fazê-lo no tocante ao mundo do desejo. É essa articulação entre necessidade e desejo que Marcuse procurou investigar.

que reforça o caráter da civilização³⁰.

Fica-se assim com a impressão de que a civilização é algo que foi imposto a uma maioria resistente por uma minoria que compreendeu como obter a posse dos meios de poder e coerção. Evidentemente, é natural supor que essas dificuldades não são inerentes à natureza da própria civilização, mas determinadas pelas imperfeições das formas culturais que até agora se desenvolveram. E, de fato, não é difícil assinalar esses defeitos. Embora a humanidade tenha efetuado avanços contínuos em seu controle sobre a natureza, podendo esperar efetuar outros ainda maiores, não é possível estabelecer com certeza que um progresso semelhante tenha sido feito no trato dos assuntos humanos; e provavelmente em todos os períodos, tal como hoje novamente, muitas pessoas se perguntaram se vale realmente a pena defender a pouca civilização que foi assim adquirida.

Entretanto, o desenvolvimento científico e tecnológico foi à condição que viabilizou a civilização (moderna) impor-se e subjugar a individualidade, isto é, os instintos humanos, condição decisiva para a produção do mal-estar. Inferindo sobre esse ponto Marcuse assinala que

A proposição de Sigmund Freud, segundo a qual a civilização se baseia na permanente subjugação dos instintos humanos, foi aceita como axiomática. A sua interrogação, sobre se os benefícios da cultura teriam compensado o sofrimento assim infligido aos indivíduos, não foi levada muito a sério — ainda menos quando o próprio Freud considerou o processo inevitável e irreversível. A livre gratificação das necessidades instintivas do homem é incompatível com a sociedade civilizada: renúncia e dilatação na satisfação constituem pré-requisitos do progresso. Disse Freud: "A felicidade não é um valor cultural". A felicidade deve estar subordinada à disciplina do trabalho como ocupação integral, à disciplina da reprodução monogâmica, ao sistema estabelecido de lei e ordem. O sacrifício metódico da libido, a sua sujeição rigidamente imposta às atividades e expressões socialmente úteis, e culturais (p.18).

Considerando que os ideais de poder e de saber projetados nos deuses poderiam ser considerados atributos humanos através da ciência e da técnica, a

³⁰ É em razão dessa análise crítica incisiva acerca da ciência e da tecnologia que permite que se estabeleça a relação entre civilização e modernidade nesta obra de Freud. O desenvolvimento científico e tecnológico enquanto processos engendrados pela modernidade permite essa relação, ou seja, a demonstração de que a preocupação central de Freud consistiu na análise da civilização moderna de matriz européia e ocidental.

questão da infelicidade não só persistia como a sua ressonância e magnitude sobre a civilização se ampliava. O progressivo domínio das forças da natureza não se transmutou em felicidade, mesmo a humanidade tendo alcançado a condição de um “quase deus”. Ao contrário, as conquistas que até então pareciam impossíveis que produziram um maior desenvolvimento, especialmente em termos de produção de bens materiais, não foram suficientes no tocante à garantia da felicidade. E o mal-estar não só persistiu como se intensificou.

Freud analisou essa questão considerando duas metas de felicidade: uma negativa e outra positiva. A negativa evita a dor enquanto a positiva busca o prazer. Considerou que a felicidade esbarra na necessidade de renúncias pulsionais que a civilização exige dos indivíduos, já que o universo do prazer é limitado pela ordem do universo tanto natural como social. Desse modo, o prazer pode ser atingido, mas de modo esporádico e fugidio, enquanto o sofrimento, causa do mal-estar, é uma constante. O ser humano está constantemente ameaçado pelas forças da natureza, pela decadência de seu próprio corpo, pela relação com os outros. Enfim, as fontes do sofrimento humano são diversas, o que figura o fracasso do princípio do prazer e o nascimento do princípio da realidade que impõe como finalidade principal o lado negativo, isto é, evitar o desprazer e a dor, do que decorre necessariamente que o objetivo de atingir o prazer seja adiado ou até desconsiderado em face das circunstâncias apresentadas pela realidade.

Com base nessas constatações, Freud afirmara que o ser humano civilizado trocou uma parte da felicidade possível pela segurança que a civilização lhe pode oferecer. E mais: considerou que a origem do sofrimento humano estaria associada aos ressentimentos que os indivíduos carregam contra a civilização, já que ela exige como contrapartida renúncias *pulsionais*. O sentido de pulsão em Freud indica que esta

É um processo dinâmico consistindo em um impulso que tem sua fonte numa excitação corporal localizada. Esse impulso mobiliza o aparelho psíquico, assim como a motricidade, de tal maneira que seja posto em ação um comportamento visando descarregar, conforme o princípio de constância³¹, a tensão existente ao nível da fonte corporal. É esta descarga que constitui a meta da pulsão: é obtida com a ajuda de certo objeto (Brabant, 1977: 26).

³¹ “Princípio enunciado por Freud segundo o qual o aparelho psíquico tende a manter um nível tão baixo, ou pelo menos tão constante quanto possível, da quantidade de excitações que ele contém” (In: Brabant, 1977).

Ainda de acordo com G. P. Brabant³² o conceito de pulsão em Freud é um conceito-limite entre o psíquico e o somático. Ele lembra que a fonte da pulsão está toda no lado somático, assim como a meta, na medida em que esta consiste na redução da tensão ao nível da fonte somática. Entretanto, a procura do objeto apto a reduzir esta tensão implica a necessidade de participação da atividade psíquica (1977:27).

A construção da civilização ocorre sobre a renúncia das pulsões e impõe grandes sacrifícios à sexualidade e à agressividade inerente à espécie humana. E isso, faz com que a civilização tenha como prerrogativa irrevogável o sentimento de frustração³³ inerente aos limites por ela impostos aos sujeitos individuais e coletivos. Uma espécie de repressão é inaugurada contra o indivíduo que passa a internalizar um conjunto de normas e valores onde a transgressão deles gera a culpa. Portanto, a frustração e a culpa são os sentimentos que norteiam os ressentimentos da humanidade contra a civilização e daí advém o ódio que gera a neurose, entendida como conflito interno, uma vez que, simultaneamente, não pode prescindir do coletivo que impede seu prazer, inviabilizando a realização da meta positiva da felicidade³⁴.

O anseio à liberdade e à felicidade por parte do indivíduo é, portanto, dirigido contra formas e exigências particulares da civilização ou contra a civilização como um todo. Os prazeres da vida civilizada vêm num pacote fechado com os sofrimentos, a satisfação com o mal-estar, a submissão contra a rebelião. Como disse Freud, “o homem civilizado trocou um quinhão de suas possibilidades de felicidade por um quinhão de segurança”. E, analisando essa obra específica de Freud, Zigmunt Bauman concluiu que “a civilização – a ordem imposta a uma humanidade naturalmente desordenada – é um compromisso, uma troca continuamente reclamada e para sempre instigada a se renegociar” (1998: 8).

A garantia da reprodução da civilização depende, segundo Freud, da satisfação narcísica deste indivíduo reprimido pela civilização. O mesmo indivíduo coagido e reprimido nas suas pulsões garante a civilização. A análise freudiana empreende uma análise que expõe como é estabelecida a unidade civilizacional mesmo diante de opressões e iniquidades promovidas no interior de uma cultura. Essa unidade, ele nos evidencia, é forjada por meio de pretensas realizações que

³² BRABANT, G. P. (1997): Chaves da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

³³ Freud estabelece a distinção entre os seguintes termos: frustração, proibição e privação. Nas suas palavras “Em benefício de uma terminologia uniforme, descreveremos como ‘frustração’ o fato de um instinto não poder ser satisfeito, como ‘proibição’ o regulamento pelo qual essa frustração é estabelecida, e como ‘privação’ a condição produzida pela proibição” 1978: 6).

³⁴ CODINA, G. D. (2005): Ilusão e mal-estar: um retrato de nós mesmos. Revista Mack. Arte, 11/08.

exprimiriam um ideal de satisfações pessoais que convergem para o reforço da civilização. Nesse sentido ele informa que

As pessoas sempre estarão prontamente inclinadas a incluir entre os predicados psíquicos de uma cultura os seus ideais, ou seja, suas estimativas a respeito de que realizações são mais elevadas e em relação às quais se devem fazer esforços por atingir. Parece, a princípio, que esses ideais determinam as realizações da unidade cultural; contudo, o curso real dos acontecimentos parece indicar que os ideais se baseiam nas primeiras realizações que foram tornadas possíveis por uma combinação entre os dotes internos da cultura e as circunstâncias externas, e que essas primeiras realizações são então erigidas pelo ideal como algo a ser levado avante. A satisfação que o ideal oferece aos participantes da cultura é, portanto, de natureza narcísica; repousa em seu orgulho pelo que já foi alcançado com êxito. Tornar essa satisfação completa exige uma comparação com outras culturas que visaram a realizações diferentes e desenvolveram ideais distintos. É a partir da intensidade dessas diferenças que toda cultura reivindica o direito de olhar com desdém para o resto. Desse modo, os ideais culturais se tornam fonte de discórdia e inimizades entre unidades culturais diferentes, tal como se pode constatar claramente no caso das nações (1978: 7-8).

A satisfação narcísica, todavia, opera não apenas no confronto entre civilizações. Não é apenas por meio da alteridade, do confronto e da busca de afirmação da realização pessoal diante do Outro, representante de ideais culturais distintos, que garante a unidade. Ela se manifesta, também, no interior da própria cultura, onde as hostilidades existem e são oriundas da alteridade e do conflito entre subjetividades individuais representadas pelo confronto de Eus desejantes³⁵.

A satisfação narcísica proporcionada pelo ideal cultural encontra-se também entre as forças que alcançam êxito no combate à hostilidade para com a cultura dentro da unidade cultural. Essa satisfação pode ser partilhada não apenas pelas classes favorecidas, que desfrutam dos benefícios da cultura, mas também pelas oprimidas, já que o direito a desprezar povos estrangeiros as compensa pelas injustiças que sofrem dentro de sua própria unidade. Não há dúvida de que alguém pode ter sido um plebeu infeliz, atormentado por dívidas e pelo serviço militar, mas, em compensação, não deixava de ser um cidadão romano, com

³⁵ Essa questão sobre o conflito gerado pelo confronto de Eus desejante é legada pela filosofia de Hegel e é o fundamento da sua dialética.

sua própria quota na tarefa de governar outras nações e ditar suas leis. Essa identificação das classes oprimidas com a classe que as domina e explora é, contudo, apenas uma parte de um todo maior. Isso porque, por outro lado, as classes oprimidas podem estar emocionalmente ligadas a seus senhores; apesar de sua hostilidade para com eles, podem ver neles os seus ideais. A menos que tais relações de tipo fundamentalmente satisfatório subsistam, é impossível compreender como uma série de civilizações sobreviveu por tão longo tempo, malgrado a justificável hostilidade de grandes massas humanas (1978: 8).

Essas hostilidades existentes no interior da cultura são capitalizadas emocionalmente pelas classes dominantes, que as incorporam ao seu objetivo de manutenção e reprodução da ordem sócio-espacial que garante o controle e o domínio do poder político-econômico. Como será discutida aqui, a capitalização das emoções no processo de manutenção e reprodução da ordem sócio-espacial terá no sentimento de medo um fator estratégico e determinante. A construção ideológica do discurso do medo – o medo difuso – tem na cultura do amedrontamento a base de sustentação do edifício social, político, econômico e espacial das sociedades capitalistas modernas e contemporâneas erigidas e estruturadas na desigualdade.

Esse ordenamento, regulado pela satisfação narcísica, pressupõe a constante busca, pela repetição, de uma regulação que funciona por meio de uma relação que se mostra aparentemente paradoxal. É uma relação que ao mesmo tempo em que estruturalmente são geradas as incertezas, as inseguranças e as dúvidas – que, embora geradas sistemicamente, transcendem, estruturalmente, o nível da manifestação subjetiva (das individualidades) –, busca-se mantê-las sob controle de modo a permitir a reprodução da ordem sócio-espacial. A regulação é operada, e processada, através do medo e por ele busca-se o controle dos conflitos produzidos estruturalmente. A regulação pelo medo, tem na satisfação narcísica uma poderosa aliada que constitui o instrumento que potencializa para que as emoções sejam capitalizadas pela civilização. Por ela se consagram, doravante, essa aliança com o medo, a busca incessante e cotidiana no âmbito da vida social da reprodução da ordem e a produção intrínseca do mal-estar. Esse aparente paradoxo está cimentado por uma ordem sócio-espacial onde se busca afastar o mal-estar da civilização enquanto projeto e prática social produzindo estruturalmente mal-estar para os indivíduos, esse estado de angústia e de sofrimento perenizado. O que não se pode esquecer – e Freud não omite – é que a civilização não representa o interesse de todos, mas o de alguns: as classes sociais dominantes. Com isso, a finalidade

consiste em garantir a maior previsibilidade possível dos eventos, visando a prevenção daqueles que possam vir a gerar instabilidades e conflitos sociais mais agudos e que possam gerar instabilidades e por em risco a ordem social estabelecida.

A crítica freudiana à modernidade, da busca incessante de ordem por meio da compulsão, da regulação, da supressão ou da renúncia pulsional forçada seria a causa do mal-estar representado pelo sofrimento humano devido aos desejos reprimidos. Nesse sentido, afirma Bauman que

Esses mal-estares que eram a marca da modernidade resultaram do "excesso de ordem" e sua inseparável companheira - a escassez de liberdade. A segurança ante a tripla ameaça escondida no frágil corpo, o indômito mundo e os agressivos vizinhos chamados para o sacrifício da liberdade: primeiramente, e antes de tudo, a liberdade do indivíduo para a procura do prazer. Dentro da estrutura de uma civilização concentrada na segurança, mais liberdade significa menos mal-estar. Dentro da estrutura de uma civilização que escolheu limitar a liberdade em nome da segurança, mais ordem significa mais mal-estar (1998: 9).

2.3. Flexibilização e mal-estar

Quando Freud fez suas análises sobre a civilização ele apresentou contribuições importantes não só no âmbito da psicanálise como no da filosofia e no das ciências sociais. De certo modo, a “descoberta do desejo” como uma categoria inata do humano, regulador das relações sociais, abalou a certeza inaudita nos fundamentos epistemológicos modernos. A humanidade é uma espécie singular não em razão do que afirmara o cogito cartesiano – eu penso, eu existo – ou da sua capacidade de produzir os seus meios de subsistência conforme defendia Marx. A busca do universal – da totalidade – foi um busca que negligenciou em toda a tradição moderna a alteridade do sujeito-indivíduo *desejante*. Freud participou e contribuiu decisivamente desse debate ao mostrar que a consciência não constitui uma dimensão isolada, independente em relação ao corpo. Ao revelar o inconsciente, essa dimensão psíquica do desejo ele mostrou que o desejo não se realiza sem um corpo. Através do inconsciente Freud restituiu a unidade do corpo com a consciência. O consciente (Ego) é inconsciente (Id) e o inconsciente é consciente. Mostrou também que os projetos de totalidade – os universais – pressupunham o aniquilamento da alteridade por meio da aniquilação do desejo do outro. Os projetos que criticavam a tradição moderna – do ponto de vista político, econômico e social – reproduziam-na epistemologicamente neste ponto: negar e aniquilar o desejo e a alteridade em nome da totalidade: a família, a nação e o estado. Embora Freud não tenha aprofundado essa questão, o seu legado intelectual mostrou a importância e a vitalidade que as pulsões do desejo representam e que a história encarregou-se de confirmar³⁶.

As análises freudianas sobre o mal-estar na civilização apresentam diferenças significativas quando comparadas aos sofrimentos manifestos na atualidade. Chamamos a atenção Santos para o fato de que

Se a sociedade antiga era, em muitos aspectos, mais rígida, a atual é por vezes desnorteante na sua fragmentação e na aceleração do ritmo das mudanças; se aquela opunha ao avanço do indivíduo obstáculos sedimentados na tradição, a de hoje já não oferece valores nem rumos claramente identificáveis (2003: 52).

Enquanto a segurança de outrora estava amalgamada a uma ordem que residia na repressão de instintos, numa rigidez reguladora que muito limitou a

³⁶ Nesse sentido podem-se mencionar as experiências do socialismo real na União Soviética e no leste europeu, onde o projeto e a luta revolucionária que conduziram à tomada do poder reproduziram uma totalidade nacional que aniquilou a diferença em nome da razão do Estado.

liberdade individual, o que se observa nos tempos atuais é supostamente uma maior flexibilidade no tocante às possibilidades da busca na direção da felicidade individual em vista de tantos desejos até então reprimidos. A busca da felicidade, posta nesses termos, significa que a atualidade indica que há aparentemente lastro para o exercício de uma maior liberdade individual. Mas a maior possibilidade da realização da satisfação pessoal encontra-se ancorada num plano virtual que suplanta as chances reais de sua realização e mais: não aniquila essa que é uma condição intrínseca do humano: o medo; e muito menos, a produção do mal-estar.

O desejo adquire uma centralidade notável no pensamento de Freud. A distinção epistemológica proposta por Freud em relação à tradição moderna pode ser comparada com as propostas de Descartes e de Marx no tocante à condição que diferencia a humanidade das demais espécies animais. Enquanto em Descartes essa distinção reside no cogito cartesiano – eu penso, eu existo –, para Marx está na sua concepção materialista da história (materialismo histórico) manifesto no momento histórico em que os primeiros homens (e mulheres) passam a produzir os seus meios de subsistência. Na Ideologia Alemã Marx e Engels³⁷ afirmaram que

(...) o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder "fazer história". Mas, para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação dessas necessidades (...) satisfeita a primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades (1984: 39).

E prosseguiram afirmando que

O primeiro ato histórico desses indivíduos, pelo qual se distingue dos animais, não é o fato de pensar, mas o de produzir seus meios de vida (1984: 27).

Para Marx e Engels a história humana estaria determinada não pelo espírito ou pelas idéias. Não seria, pois, o fato dos homens e mulheres pensarem o princípio regente da história. O desenvolvimento histórico da humanidade seria resultante das relações de produção e de troca, isto é, das relações econômicas.

³⁷ MARX, K. & ENGELS, F. (1984): A ideologia alemã: teses sobre Feurbach. São Paulo: Editora Moraes.

Em Freud essa distinção está no fato do homem, diferentemente das demais espécies, desejar. Marx analisou o mundo, através do método materialista histórico e dialético, no nível da necessidade. Freud fazia-o no nível do desejo. O desejo não se confunde com as necessidades vitais como nos lembra Ricardo Jardim Andrade. Com base na concepção freudiana sobre o desejo ele nos informa que

O desejo distingue-se das necessidades vitais. Estas buscam objetos imediatos capazes de satisfazer as tensões do nosso organismo. Alívio minha fome, comendo; estanco minha sede, bebendo. O desejo, porém, busca o prazer e não a satisfação: é um dinamismo insaciável, sempre à procura de "algo" mais, sempre atraído pelo mistério, sempre insatisfeito com o dado. O objeto do desejo não é real, mas irreal. Move-se no registro do sonho, da fantasia ou do que Freud denominou "realidade psíquica". Há sempre uma incongruência entre o que o desejo demanda e o que ele efetivamente alcança. Daí os deslocamentos incessantes, as infinitas substituições imaginárias e simbólicas, já que o verdadeiro objeto jamais é alcançado. Mas, este vazio, esta falta, que é o desejo, longe de ser uma tendência negativa, um tropismo enlouquecido, é a fonte mesma da cultura, é a raiz da função simbólica, sem a qual o homem deixaria de ser homem (1994: 51-52).

O absoluto em Hegel na relação desejo-alteridade

A centralidade que o desejo adquire no pensamento freudiano enquanto uma categoria analítica da filosofia, da psicanálise e das ciências sociais é cabal. Mas não é por ele inaugurada. Em Hegel³⁸ observa-se o quanto o desejo é importante na sua proposta dialética. Um dos principais legados de Hegel está na necessidade por ele introduzida de ao considerar o desejo considerar-se, intrinsecamente, a questão da alteridade. A filosofia hegeliana buscou a construção de um universal fugindo da tradição filosófica desde Aristóteles; fundada num universal que se destaca da realidade pela abstração. Do tratamento conferido à universalidade do conceito apreendida por meio da abstração do concreto. Hegel analisa a concretude como um processo de contradições do espírito, sendo o conhecimento o resultado do processo de mediações. O universal hegeliano, isto é, a construção do conceito forja-se não do abstrato para o concreto como impunha a tradição; mas do concreto para o abstrato, isto é, para a consciência. O concreto é mediação necessária entre negatividade e

³⁸ HEGEL, F. W. (2000): Fenomenologia do Espírito. Petrópolis: Vozes.

positividade. Reconhecido o concreto, todo conceito é contraditório, pois emerge de uma realidade que é contraditória. Mas, advertia Hegel, é necessário, no trajeto rumo ao conhecimento, possuir uma bagagem de conceitos sem desprezar, portanto, os conceitos existentes. Os conceitos dados, essa bagagem conceitual adquirida, não constituem o que ele denomina de consciência filosófica. A consciência filosófica não constitui, usando uma terminologia kantiana, um *a priori* de conhecimento. A consciência filosófica não se confunde com o conhecimento natural, obtido pela percepção. Contudo o conhecimento filosófico, para ser construído, precisa partir desse conhecimento. O conhecimento da totalidade absoluta – do espírito – é um processo que se inicia da consciência da natural – da percepção adquirida por meio dos conceitos dados – à consciência absoluta. O absoluto hegeliano é a síntese absoluta estabelecida pelo percurso do conhecimento da consciência natural para o conhecimento filosófico, isto é, para o espírito humano (o absoluto). A síntese dialética, que deriva dos pólos positivo e negativo, é a mediação que permite a concretude da qual emerge o universal hegeliano: o conhecimento filosófico em si e por si que não é proveniente de um conceito já dado. Na dialética de Hegel o negativo não é negado pelo positivo. Ele consiste na sua superação por ele mesmo, conservando-o.

O projeto hegeliano procurou dar conta da totalidade do espírito absoluto da filosofia com a razão dando conta do todo. Não a razão da consciência como pressupunham os filósofos modernos crentes da eficácia epistemológica do cogito cartesiano, mas a razão do espírito. O conhecimento filosófico seria o reconhecimento da própria filosofia: a consciência de si como um processo histórico. Hegel procurou entender a consciência natural no que ela teria a dizer. O intuito não seria a sua modificação: a formulação de um sistema teórico-filosófico de superação, na contradição, da consciência natural. O conhecimento absoluto é construído pelo conhecimento natural mostrando, entretanto, as limitações desse conhecimento. Um conhecimento que se constrói no mundo empírico pela apreensão sensível do mundo e que é apreendido pela percepção de si. A percepção frustrada em razão da consciência dos limites desse conhecimento no tocante ao conhecimento puro é o que leva ao entendimento humano da consciência e do espírito absoluto. Para Hegel a frustração – o negativo da consciência natural – advinha do desespero diante da consciência da inverdade do seu saber.

(...) a dúvida (...) é a penetração consciente da inverdade do saber fenomenal; para esse saber, o que há de mais real é antes somente o conceito irrealizado (Hegel, 2000: 66. §78).

O caminho da consciência para o conhecimento enquanto verdade é, portanto, o caminho do desespero, da negação da sua verdade nesse movimento que força-a a superar a frustração da sua não-verdade na busca da verdade residente no absoluto. Portanto, a verdadeira existência da consciência não é a consciência, mas o abandono que ela efetiva de um em-si que tinha validade apenas enquanto um para-si. Entretanto, a consciência não tem o seu saber descartado, mas ele é conservado junto a outros saberes que forjam o absoluto. Assim, absoluto é trilhado quando a consciência suporta a angústia produzida pela “não-verdade” da sua verdade – revelada apenas como saber – diante do confronto verdade-saber.

Hegel defende a tese de que o Eu da consciência natural – formal – é um Eu vazio, abstrato. A primeira tese do cogito³⁹ o “Eu penso, eu existo” exprime uma tautologia que nada revela de efetivo sobre o Eu. Eu sei que Eu sou Eu, mas o que interessa é o que sou e quem sou Eu. A denuncia de Hegel a respeito desse Eu moderno como um Eu vazio é a expressão de um Eu sem conteúdo. Para ele, o Eu tem de aceitar a sua limitação e se lançar ao desafio de confrontar-se como esse Eu da consciência formal com o Eu concreto, que é um Eu histórico. Essa mediação dialética resulta do confronto do Eu universal abstrato da tradição filosófica com o Eu singular concreto e histórico. É quando a consciência torna-se auto-consciente da verdade que não é a sua verdade. No movimento do saber em perceber que a sua verdade não é a verdade. Da verdade que emerge da frustração e na aposta feita pela consciência na verdade como estando fora dela: no Outro. É a sua percepção de que a verdade não está com ela. Ela jamais possuiu uma verdade; apenas saber, isto é, um para-si e não o em-si. A verdade apenas surge quando a consciência percebe que o em-si dela só é verdade para ela. Esse é o movimento dialético onde o negativo (em-si) e o positivo (para-si) fazem parte do processo – onde o negativo é conservado – que conduz ao espírito absoluto; ao para-Nós (a totalidade). Daí a verdade é movida por algo externo à consciência, que é o oposto dela, o seu negativo. Este ponto do sistema hegeliano é central no tocante à penetração da sua concepção sobre o conceito moderno de Estado e pela função desempenhada pelo desejo, que se realiza não em si, no indivíduo que deseja, mas externamente, diante do confronto entre *Eus* (consciências) desejantes.

O sujeito em Hegel não é o sujeito enquanto subjetividade individual, mas o

³⁹ DESCARTES, R. *Meditações Cartesianas*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.

sujeito é subjetividade coletiva. O sujeito hegeliano é a própria humanidade⁴⁰. É a consciência absoluta consciente de si mesma. É o sujeito histórico forjado na contradição e nas experiências do espírito humano. Isto porque o saber da consciência não é a verdade em-si. A verdade em-si é o para-Nós. O saber da consciência é observado pelo Nós (um para-si) e não o em-si. Ele é um em-si apenas para a consciência; jamais para Nós: a consciência filosófica. O absoluto hegeliano é o sujeito reconhecido na totalidade do espírito humano. O conhecimento enquanto verdade não está no indivíduo. Ele tem um saber que é um para-si apenas. O em-si, a verdade está na totalidade, na cultura. A consciência não é uma unidade. Ela é consequência do todo, do espírito, do absoluto. O Eu, na verdade, é o Nós. O Eu – aqui está o vínculo do desejo com a alteridade – para se reconhecer (positividade) precisa se reconhecer por um outro Eu (negatividade). A alteridade é decisiva na construção do sistema dialético hegeliano. A necessidade de o Eu ser reconhecido por um outro Eu introduz o desejo na razão dialética, distanciando-a da razão formal. O Eu só se completa enquanto tal no reconhecimento do Outro e, desse modo, o que se tem é o desejo do Eu de exterioridade. O Eu só se reconhece se for reconhecido. E desejo é necessidade de apropriação do Outro, isto é, desejo de completude que se difere da realização das necessidades vitais. Esse é o reino da necessidade do desejo. O desejo preserva não a necessidade da sobrevivência biológica, mas a preservação da sobrevivência espiritual.

A satisfação do desejo – que só pode se realizar pelo reconhecimento do Outro – se faz pelo aniquilamento do objeto do desejo e que, diferentemente da necessidade da sobrevivência biológica, só é realizável pela mediação e reconhecimento do Outro. Deste modo, o desejo não depende apenas do Eu que deseja. Desejo é exterioridade. O que mostra a ilusão da consciência formal que acreditava na certeza tautológica de que o Eu é igual ao Eu, ou seja, o Eu como sendo possível realizar-se em si mesmo. Apenas um outro Eu (e não o objeto) pode evidenciar a certeza do Eu. O desejo, no âmbito da consciência, é o desejo de reconhecimento. Nesse encontro dos *Eus desejantes* demarcado pela mediação o que se tem é a busca do aniquilamento do Outro para ser reconhecido. A subjetividade para Hegel – e, portanto, para o absoluto – é inter-subjetividade. O sujeito hegeliano não é singularidade. Ele é totalidade, pois se integra no absoluto. A totalidade esmaga e devora o singular, conservando-o, pois precisa dele para existir. A singularidade só tem “valor” na dialética hegeliana como forjadora do princípio maior da verdade: o absoluto. O sujeito da história não são os

⁴⁰ O termo humanidade empregado por Hegel não é adequado. O termo mais apropriado seria a referência a uma cultura específica e geograficamente localizada: a ocidental européia.

indivíduos representados pela consciência natural, mas o absoluto. O conflito entre *Eus desejanter* corresponde ao objeto do reconhecimento onde se trava uma luta de vida ou morte. É desse conflito que Hegel explica a dialética do senhor e do escravo. O Eu mais fraco, que é o escravo, renuncia à liberdade e torna-se objeto de reconhecimento do Eu vencedor. Dessa dialética a consciência toma consciência da existência de uma Razão (da verdade absoluta) que supera a sua razão (saber sensível). Essa razão é a história, que atravessa uma temporalidade que antecede, vivencia e ultrapassa o tempo (e o espaço) da consciência. Para viver a vida ele renuncia o seu próprio desejo. Em pólo oposto, o Eu vencedor, o senhor, passa a acreditar na certeza de si mesmo. Ao ter essa certeza equivocada, que é uma falsa certeza, acreditando que o seu Eu realiza-se em si mesmo, o vencedor prepara o terreno da sua derrota. O ato da vitória engendra a derrota do Eu vencedor, pois o escravo é objeto – que foi digerido, aniquilado pelo desejo de outro Eu – e, desse modo, cega o senhor, não lhe permitindo o reconhecimento de si mesmo. Essa postura arrogante do senhor, que tem olhos, mas que não quer enxergar, já que está preocupado em apenas observar a si mesmo, é uma espécie de negação inconsciente do movimento dialético e, assim, a sua consciência é uma falsa consciência do em-si, é abstrata, pois ele arrogantemente por meio da idéia da auto-suficiência não impõe o se saber à prova para se frustrar e do desespero da prova reconhecer a sua inverdade.

O senhor se mantém como senhor alienando-se do trabalho⁴¹. O trabalho que

⁴¹ “(lat. alienatio, de alienare: transferir para outrem; alucinar, perturbar) 1. Estado do indivíduo que não mais se pertence, que não detém o controle de si mesmo ou que se vê privado de seus direitos fundamentais, passando a ser considerado uma coisa. 2. Em Hegel, ação de se tornar outrem, seja se considerando como coisa, seja se tornando estrangeiro a si mesmo. 3. Situação econômica de dependência do proletário relativamente ao capitalista, na qual o operário vende sua força de trabalho como mercadoria, tornando-se escravo (Marx). Para Marx, a propriedade privada, com a divisão do trabalho que institui, pretende permitir ao homem satisfazer suas necessidades; na realidade, ao separá-lo de seu trabalho e ao privá-lo do produto de seu trabalho, ela o leva a perder a sua essência, projetando-a em outrem, em Deus. A perda da essência humana atinge o conjunto do mundo humano. As alienações religiosas, políticas etc. são geradas pela alienação econômica. De modo particular, a alienação política é exercida pelo Estado, instrumento da classe dominante que submete os trabalhadores a seus interesses. A alienação religiosa é aquela que impede o homem de reconhecer em si mesmo sua humanidade, pois ele a projeta para fora de si, num ser que se define por tudo aquilo que o indivíduo não possui: Deus; ela revela e esconde a essência do homem, transportando-a alhures, no mundo invertido da divindade (Feuerbach). 4. Os termos "alienado" e "alienação" ingressam no vocabulário filosófico graças a Hegel e a Marx. Se, em Hegel, a alienação designa o fato de um ser, a cada etapa de seu devir, aparecer como outro distinto do que era antes, em Marx, ela significa a "despossessão", seguida da idéia de escravidão. Assim, quando dizemos hoje que o trabalho é um instrumento de alienação na economia capitalista, estamos reconhecendo que o operário é despossuído do fruto de seu trabalho. Ver fetichismo; reificação. 5. Hoje em dia, podemos falar de outra forma de alienação: não se trata apenas de uma alienação do homem na técnica ou pela técnica, nem tampouco somente da alienação do Eu (como acredita Marx), mas de uma alienação em relação ao próprio mundo: o homem não somente se perde em sua produção, mas perde seu

ao senhor lhe confere prazer pela satisfação extraída dos objetos é realizado pelo escravo. E é justamente pelo trabalho que o escravo pode aprender e inventar mecanismos para saciar o seu desejo insatisfeito. O senhor, certo de que se realiza no seu próprio Eu, não se dá conta de que o trabalho, que ele renuncia, já não consegue aniquilar o escravo, pois ele não se reconhece nele (escravo) e, portanto, não está no palco direto da luta, do movimento dialético. Assim como é pelo trabalho que o escravo realiza o desejo do senhor, é pelo trabalho que ele pode forjar e tomar posse de habilidades e conhecimentos podendo convocar o senhor para uma nova batalha de vida ou morte e, assim, tornar-se senhor. O que se vê é que a dialética do senhor e do escravo é uma dialética sem fim, movimento que o materialismo dialético de Marx, com o ideal comunista, tentou interromper. O espírito absoluto hegeliano corresponde ao Eu que é nós e ao Nós que é Eu. A verdade do Eu é aniquilada pelo Nós. O absoluto é entendido como verdade intersubjetiva, onde o Eu como singularidade “abre mão de si” em nome do Eu universal: a família, o Estado, a nação.

Nos *Princípios da Filosofia do Direito* Hegel⁴² define o Estado como a organização do poder político onde a finalidade são os fins universais. O conflito entre Eus desejantes não se dá entre os indivíduos e o Estado, mas entre os indivíduos (as consciências). O Estado é o Nós (a totalidade, o universal) que resulta do conflito em questão. O Estado, enquanto Razão Histórica que se impõe sobre a alteridade, é o poder onde os conflitos que se processam na sociedade civil lhe dão forma e conteúdo. A vitória do senhor sobre o escravo é a vitória do Eu que impõe sobre outro Eu o desejo de reconhecimento do seu saber (da sua vontade). A verdade, forjada desse conflito processado na sociedade civil, é o absoluto reatualizado no conflito, onde o saber da consciência é conservado como ingrediente do poder do Estado, dominado pelo senhor, esse Eu-Outro da consciência. Essa relação entre a singularidade e universalidade é exposta por Hegel nos seguintes termos:

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e

próprio mundo, que é ocultado, esterilizado, banalizado e desencantado pela técnica, com tudo o que implica de sentimento de absurdo, de privação de norma, de isolamento de si, de falta de comunicação etc”. In: JAPIASSÚ, H. & MARCONDES, D. (2001): Dicionário básico de filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

⁴² HEGEL, G. W. F. (2003): Princípios da filosofia do direito. São Paulo: Martins Fontes.

assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.

(...) Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal. (§ 258).

O espírito da consciência absoluta tem, portanto, no Estado o seu fim último, a sua verdade essencial. Em nome da razão do Estado engendra-se o processo de aniquilação da diferença. A singularidade do Eu é subsumida no todo. O todo, produto dialético de individualidades que desejam que entrem e conflito; onde deste do conflito prevalece o mais forte na vitória do senhor que realiza o seu desejo no escravo, é realizado na figura do Estado moderno pelo esmagamento das partes, das diferenças, conservadas para a garantia da sua existência e sobrevivência. A totalidade impõe-se vorazmente sobre a singularidade. É esse o conceito de Estado que a filosofia política de Hegel influencia de modo contumaz no modo de organização dos Estados modernos. Por ele e em nome dele os indivíduos devem se submeter à ordem. Não há, nele, abertura para a diferença ter liberdade. O que Hegel aborda como liberdade do indivíduo não é liberdade verdadeira, pois o indivíduo já nasce capturado pelo absoluto, preso a uma ordem universal que o dissolve no todo. Esse ardil legado da modernidade através de Hegel limita as possibilidades da diferença se exprimir. Ardil esse ao qual Marx e toda a tradição marxista se mantiveram presos ao pensar o mundo como totalidade devoradora da alteridade. Esse absoluto hegeliano continua sendo a premissa constituinte e constitutiva do Estado moderno e capitalista: o indivíduo na sua diferença é um indivíduo sem liberdade verdadeira. Não tendo autonomia subjetiva a sua diferença só é reconhecida no absoluto e para o absoluto. O desafio que é posto está em forjar uma dialética que valorize o singular no absoluto.

A mercantilização do desejo

O desejo é algo impossível de ser plenamente realizado. Embora seja inata, incansável e incessante a busca obcecada pelo desejo, ele não está livre de uma brutal perversão do seu sentido. As satisfações dos desejos oferecidos na atualidade

estão alicerçadas – em grande parte – numa regulação monetarista que têm na lei da oferta e da procura a sua lógica estrutural. O mercado se põe como o agente principal da realização dos desejos, que os confunde à capacidade individual de consumir bens. Deste modo, a satisfação dos desejos não se realiza sem que se produzam sofrimentos, seja o auto-sofrimento dos que buscam o prazer e que por alguma razão não o realizam e frustram-se⁴³; seja o sofrimento projetado nos indivíduos que não possuem os meios (principalmente econômicos) de satisfazer seus desejos⁴⁴. Isso vem ocorrendo porque a excessiva busca pela segurança moderna que exigia a renúncia das pulsões foi sendo substituída por uma excessiva busca por liberdade num contexto em que a segurança (individual) se fragilizou⁴⁵. Essa observação se aproxima de uma proposição de Bauman na qual ele afirma que

Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais (1998: 10).

⁴³ “(lat. alienatio, de alienare: transferir para outrem; alucinar, perturbar) 1. Estado do indivíduo que não mais se pertence, que não detém o controle de si mesmo ou que se vê privado de seus direitos fundamentais, passando a ser considerado uma coisa. 2. Em Hegel, ação de se tornar outrem, seja se considerando como coisa, seja se tornando estrangeiro a si mesmo. 3. Situação econômica de dependência do proletário relativamente ao capitalista, na qual o operário vende sua força de trabalho como mercadoria, tornando-se escravo (Marx). Para Marx, a propriedade privada, com a divisão do trabalho que institui, pretende permitir ao homem satisfazer suas necessidades; na realidade, ao separá-lo de seu trabalho e ao privá-lo do produto de seu trabalho, ela o leva a perder a sua essência, projetando-a em outrem, em Deus. A perda da essência humana atinge o conjunto do mundo humano. As alienações religiosas, políticas etc. são geradas pela alienação econômica. De modo particular, a alienação política é exercida pelo Estado, instrumento da classe dominante que submete os trabalhadores a seus interesses. A alienação religiosa é aquela que impede o homem de reconhecer em si mesmo sua humanidade, pois ele a projeta para fora de si, num ser que se define por tudo aquilo que o indivíduo não possui: Deus; ela revela e esconde a essência do homem, transportando-a alhures, no mundo invertido da divindade (Feuerbach). 4. Os termos "alienado" e "alienação" ingressam no vocabulário filosófico graças a Hegel e a Marx. Se, em Hegel, a alienação designa o fato de um ser, a cada etapa de seu devir, aparecer como outro distinto do que era antes, em Marx, ela significa a "desposseção", seguida da idéia de escravidão. Assim, quando dizemos hoje que o trabalho é um instrumento de alienação na economia capitalista, estamos reconhecendo que o operário é despossuído do fruto de seu trabalho. Ver fetichismo; reificação. 5. Hoje em dia, podemos falar de outra forma de alienação: não se trata apenas de uma alienação do homem na técnica ou pela técnica, nem tampouco somente da alienação do Eu (como acredita Marx), mas de uma alienação em relação ao próprio mundo: o homem não somente se perde em sua produção, mas perde seu próprio mundo, que é ocultado, esterilizado, banalizado e desencantado pela técnica, com tudo o que implica de sentimento de absurdo, de privação de norma, de isolamento de si, de falta de comunicação etc”. In: JAPIASSU, H. & MARCONDES, D. (2001): Dicionário de Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

⁴⁴ Neste caso, a frustração por não poder ter atendido o desejo. Entretanto, a frustração pode desembocar para ressentimentos e ações múltiplas que subjazem a este sentimento.

⁴⁵ A segurança na modernidade era tida como um projeto de coletividade, que abarcava o conjunto da sociedade. De modo diferente, o que atualmente observamos é que assim como a segurança, a busca pela felicidade e pela satisfação dos desejos foi reprimida e que por isso foram colocadas em termos da coletividade social, perde seu primado coletivo e passa a adquirir uma carga fortemente privada.

Essa segurança (individual e coletiva) diminuta que se instalou, proporcionada em grande parte pelos processos de desregulamentação e flexibilização das políticas sócio-econômicas de cunho neoliberalizante, tem sido a causa de muitos dos medos e, por conseguinte, dos mal-estares atuais. E essa é uma condição cujas conseqüências são importantes para explicar as respostas ao medo (difuso) expressas pelo conjunto de ações dominantes postas em prática nos países de industrialização mais antiga, especialmente os europeus. Mas são, certamente, insuficientes, como veremos, para explicá-las no caso de sociedades como a brasileira, onde padrões de desigualdades são sustentados por padrões de alteridades historicamente enraizados em formações sociais onde o racismo desempenha uma função decisiva na regulação pelo medo⁴⁶.

As formas de manifestação do mal-estar na atualidade são múltiplas. Todavia, o quadro social atual tem apontado como uma de suas causas precípuas o fortalecimento da insegurança não apenas como uma sensação, mas um fato concreto que produz reações diversas, onde numa relação de simbiose aí reside o medo. O aumento da insegurança privatizada na figura do indivíduo *pós-moderno* vem minando os alicerces que estruturavam uma ordem sócio-espacial que conseguiu garantir – sem a omissão dos conflitos e interesses de classe – uma regulação na qual a segurança coletiva de certo modo funcionou numa conjuntura de reordenação do capitalismo do pós-guerra, em especial nos Estados-nacionais da Europa onde o regime de acumulação fordista, com o respaldo do *Welfare State*, efetivamente se impôs. Cabe ressaltar, que esse cenário não é suficiente para a compreensão do mal-estar na sociedade brasileira, por exemplo. Aqui o racismo é um dado analítico indispensável para a compreensão do medo do modo como a regulação social é operada pela manipulação dessa emoção.

O reordenamento atual ao deslocar a insegurança de um plano coletivo para o individual corrobora para que o mal-estar contemporâneo seja compreendido em

⁴⁶ O racismo brasileiro, embora distinto do estadunidense, demonstra a insuficiência para a compreensão das políticas de endurecimento penal, repressivo e letal baseada exclusivamente numa leitura do desmonte do *Welfare State* representado pelas políticas de flexibilização e desregulamentação neoliberais. O fato desse conjunto de ações serem dirigidos principalmente aos segmentos negros de ambos os países é indicativo do tratamento diferenciado da polícia e da justiça criminal em razão da componente racial. No Brasil, a desconstrução do mito da democracia racial e a evidenciação de uma tipificação do racismo com base na marca (cor da pele) e nos Estados Unidos a existência do racismo por meio da segregação oficial até meados da década de 1960 – e com a manutenção desse racismo com base na origem (pertença) – são questões mais explicativas para o entendimento das ações dominantes em curso. Elas não se descolam e nem omitem a flexibilização e a desregulamentação. Ao contrário: se agregam. O aumento do endurecimento das ações dominantes que se respaldam nos discursos sobre o medo alia o processo de desregulamentação e flexibilização e o racismo. Essa temática será aprofundada no capítulo 4.

termos de inferência à subjetividade. Isto porque não se pode falar de mal-estar sem que se aluda ao sujeito, na medida em que a morada existencial do mal-estar reside na subjetividade. O mal-estar é a matéria sempre recorrente e recomeçada para a produção de sofrimento nas individualidades de acordo com Joel Birman⁴⁷.

A importância da subjetividade para a explicação do mal-estar é fortalecida não pelo desejo em si, mas pelos destinos do desejo na atualidade. Por esse trajeto se podem compreender as referências que engendram as novas formas de subjetivação. Como salienta Birman

O rastreamento de alguns desses destinos nos possibilita uma leitura acurada das subjetividades. Com isso, podemos nos aproximar do que há de sofrente nas novas formas de subjetivação da atualidade, circunscrevendo então o campo do mal-estar contemporâneo (2005: 16).

Das diversas manifestações do mal-estar contemporâneo as diversas modalidades de violência são apenas uma das que compõem o seu amplo rol. Os altos índices de vítimas de depressão, o avanço da síndrome de pânico, a morbidade crescente das doenças cardiovasculares, a bulimia e a anorexia que vitima muitos jovens, em especial do sexo feminino e o avanço dos toxicômanos são apenas algumas das formas do mal-estar se apresentar (Birman, 2005).

Os sofrimentos que tanto mal-estar produz nas subjetividades são, em larga escala, produzidos por desejos reprimidos e não satisfeitos, tendo em vista que a busca pela realização e satisfação dos desejos tem se consubstanciado muito mais aos desejos fabricados pela lógica do mercado, isto é, pelo consumo não satisfeito ou simplesmente pela não satisfação quanto aos resultados de um dado produto consumido. Essa busca produz uma relação onde os padrões de consumo e de comportamentos e de construção de "novas identidades" se retro-alimentam. Trata-se de identidades de palimpsesto. Transita-se de "identidade" numa troca sem constrangimento ou pudor. Mudam-se os gostos, os caracteres, os comportamentos, os códigos e as demais "marcas identitárias" para adequar-se a um novo padrão, uma novidade colocada na maioria das vezes como *fashion* ou chique, ou que represente algum status ou, ainda, alguma projeção social. É na verdade uma falsa identidade. Ela não é o particular (identidade) destacando-se do homogêneo (totalidade), ao contrário, ela é o homogêneo no falso particular. É o particular se mimetizando da

⁴⁷ BIRMAN, J. (2005): Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

totalidade homogeneizante. O que se pensa como identidade é a essência do projeto de homogeneização pelo consumismo incitativo do desejo aprisionado na lógica do mercado. Nesse caso, há uma instância poderosa do mercado – as agências de propaganda e de marketing – que incita o consumo ilimitado confundindo-o com o desejo. Um desejo *monetizado*, não necessariamente inato. Isto é: o desejo é inato, mas o seu inatismo é corrompido quando é estimulado e lançado na lógica do mercado.

Os ornamentos e acessórios sempre acompanharam a humanidade na tentativa de impressionar alguém. Esse movimento está presente em todas as formações culturais, pois não é um simples elemento da cultura: é uma condição humana inata do desejo, onde o Eu só se realiza na mediação com o Outro. O flerte, onde o macho procura seduzir a fêmea ou a fêmea ao macho para a satisfação do seu desejo é um exemplo. O que significa que o ato de ornamentar-se tenha que ter a mediação de alguém. O ornamento é a forma de se mostrar de modo a despertar o desejo do outro. Ele é a mediação. Entretanto, o ornamento em si não precisa de uma grife ou de uma marca, isto é, um valor monetário associado ao ato do desejo por tais recursos para se ter prazer por meio da incitação da propaganda. Duas camisas ou dois calçados deixam de cumprir a finalidade pura e simples de vestir e de calçar pela novidade “estética” mediada pelo consumismo *fashion*, chique ou de status que a marca confere. A mesma lógica aplica-se para outros bens de consumo onde a propaganda se encarrega de fabricar subjetividades desejosas de novidades tecnológicas ou de produtos forjados como sendo da moda. Portanto, as identidades de palimpsesto são forjadas por comportamentos associados aos produtos ofertados pelo mercado e suas poderosas agências de propaganda e marketing que atuam com a missão de induzir o consumo. A moda é o exemplo cabal. Abordando essa questão Henry Lefèbvre⁴⁸ escreveu sobre a “obsolescência da necessidade” onde, para ele:

Aqueles que manipulam os objetos para torná-los efêmeros manipulam também as motivações, e é talvez a elas, expressão social do desejo, que eles atacam, dissolvendo-as. Para que a usura "moral" e a obsolescência das coisas trabalhem rapidamente, é preciso também que as necessidades envelheçam, que jovens necessidades a substituam. É a estratégia do desejo (1991: 91b).

As necessidades de estímulo do consumo incessante pela produção social dos desejos enveredam para a confirmação de que a tal liberdade individual,

⁴⁸ LEFÈBVRE, H. (1991): A vida cotidiana no mundo moderno. São Paulo: Ática.

umbilicalmente associada ao prazer, têm produzido reações em que felicidade e consumo se mesclam e se confundem a ponto de o abandono da segurança coletiva pela aventura incerta e recalcitrante deste prazer ter ganhado a prioridade nos rumos de muitas vidas. Reforçando a proposição de Lefèbvre, Bauman afirma que:

Nessa mudança de disposição, são ajudados e favorecidos por um mercado inteiramente organizado em torno da procura do consumidor e vigorosamente interessado em manter essa procura permanentemente insatisfeita, prevenindo, assim, a ossificação de quaisquer hábitos adquiridos, e excitando o apetite dos consumidores para sensações cada vez mais intensas e sempre novas experiências (1998: 23).

Nota-se que a associação do desejo com o consumo tem um vínculo seminal com a propaganda ao buscar a insatisfação permanente do eu que deseja categorizado como consumidor, seja ele potencial ou não. Aqui reside, necessariamente, conflito entre os Eus desejantes: o consumidor potencial e o não potencial, limitado por razões econômicas e constantemente instigado. A propaganda incita virulentamente a necessidade do consumo por meio da obsolescência do desejo. A questão está em estabelecer instrumentos reguladores que façam com que os consumidores não-potenciais – instigados a buscar prazer no consumo e limitados economicamente em alcançá-lo – ameacem os consumidores potenciais. Essa questão é fundamental para a compreensão do medo e da cultura do amedrontamento. Do modo como a cultura do amedrontamento opera e legitima as chamadas ações dominantes que são praticadas no combate ao medo apoiadas nos discursos e nas práticas de violência. A novidade que se percebe atualmente vai além do momento em que as empresas manipulavam a opinião do consumidor pela publicidade, incitando-o ao consumo mediante a fabricação de novos desejos. O que se verifica é que as empresas hegemônicas, questão bem exposta por Milton Santos⁴⁹,

(...) produzem o consumidor antes mesmo de produzir os produtos [...] Na cadeia causal, a chamada autonomia da produção cede lugar ao despotismo do consumo (2000: 48).

O prazer embutido no desejo via consumo não é, como se sabe acessível a todos, haja vista que só tende a ser ampliado o número de impotentes no tocante à

⁴⁹ SANTOS, M. (2000): Por uma outra globalização. Do discurso único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record.

participação de modo ativo do consumo. Deste modo, os desejos são reprimidos para boa parte dos indivíduos. Ao lado da poderosa propaganda, que invade lares, locais de trabalho, escolas, bares, biroscas e tantos outros locais, uma perversa e grotesca contradição se instalou: o estímulo frenético à satisfação de desejos via consumo e a impotência crescente de milhares de indivíduos em poderem alcançar a realização dos desejos oferecidos pelo mercado. E o processo de desregulamentação capitalista amplifica ainda mais a sensação de mal-estar e os sentimentos de medo.

É nesse sentido que podemos situar o medo condicionado ao materialismo vulgar que tem dominado as relações subjetivas e intersubjetivas ancoradas no consumismo. Para Adauto Novaes, duas espécies de medo rondam os homens da sociedade contemporânea: o poder e a ameaça da perda dos bens não naturais e não necessários. Segundo ele

(...) o medo se refugiou nas idéias de interesse e consumo e, portanto, no mais puro egoísmo. O mundo profano e o desejado declínio das superstições, decorrentes em grande parte do prestígio da razão, não aboliram o medo. Paradoxalmente, ao deixar de ser teológico apenas, o medo perdeu corpo. Ele se torna duplamente temido porque, além do imaginário, como o medo tradicional, nem mesmo tem nome. Muitas vezes não se sabe do que se tem medo. Mais: o medo é uma paixão irredutível, que jamais pode ser suprimida pela razão (NOVAES, 2008:12).

O medo engendrado por esse materialismo vulgar, dependente da esfera do consumo, tem corroborado a conformação de uma realidade na qual o momento atual está respaldado na fragmentação das subjetividades e em processos que se fundam na cultura do narcisismo e na *espetacularização* excessiva em que se converteu a sociedade, conforme aponta Joel Birman (2005). Esta fragmentação não se refere tão-somente a uma nova forma de subjetivação, mas no modo em que outras modalidades de subjetivação são forjadas tendo como componente fundamental a exterioridade e o *autocentramento* como indicam este autor.

Em todas essas novas maneiras de construção da subjetividade, o eu se encontra situado em posição privilegiada. No entanto, esse autocentramento do sujeito no eu assume formas inéditas, sem dúvida, se considerarmos a tradição ocidental do individualismo iniciada no século XVII.

(...) a subjetividade construída nos primórdios da modernidade tinha seus eixos constitutivos nas noções de interioridade e reflexão sobre si mesmas. Em contrapartida, o que agora está em

pauta é uma leitura da subjetividade em que o autocentramento se conjuga de maneira paradoxal com o valor da exterioridade. Com isso, a subjetividade assume uma configuração decididamente estetizante, em que o olhar do outro no campo social e midiático passa a ocupar uma posição estratégica em sua economia psíquica (Birman, 2005: 23).

O narcisismo alegórico

A *mercantilização* desenfreada da vida é o processo que evidencia o modo como os destinos do desejo se confinam no exibicionismo e no *autocentramento*. Esse processo esvazia e empobrece as relações intersubjetivas e abre caminho para a explosão e banalização da violência (Birman, 2005). A importância exclusivista e excessiva dada ao eu tem conseqüências nefastas não só para a credibilidade, mas, também, para a razão de ser de valores sociais historicamente constituídos como o respeito à solidariedade. Se a sua validade não era exercitada efetivamente na prática de maneira unívoca, pelo menos em termos morais havia o respeito e certa timidez que grassava no tocante ao seu questionamento valorativo. Atualmente, se observa de modo contumaz o seu abandono e mais: a timidez substitui o desdém no trato da solidariedade⁵⁰, onde aqueles que a dedicam ou que dela necessita são estereotipados como incapazes de fazer frente aos ditames da ordem social baseada na extremada competitividade do mercado na busca incessante de satisfação dos desejos fabricados.

As relações intersubjetivas – baseadas nos valores mencionados – são os fundamentos da alteridade. Portanto, a consideração de tais valores é a prerrogativa necessária do reconhecimento e do respeito do Outro na sua diferença e na sua singularidade. O que se verifica é que a forma de subjetivação atual, exteriorizada e *autocentrada*, inibe e até impede o reconhecimento do Outro na medida em que não consegue se descentrar de si mesma. Para Birman (2005: 25)

Referindo sempre a seu próprio umbigo e sem poder enxergar um palmo além do próprio nariz, o sujeito da cultura do espetáculo encara o outro apenas como um objeto para o seu usufruto. Seria apenas no horizonte macabro de um corpo a ser infinitamente manipulado para o gozo que o outro se apresenta para o sujeito no

⁵⁰ Solidariedade não pode ser confundida com caridade. A caridade tem como elemento condicionante um excepcional potencial de legitimação de uma dada ordem social, na medida em que não trás como componente uma ação modificadora da condição daqueles que são alvos dela. Não se questiona, na grande maioria dos casos, a condição subalterna dos indivíduos em condição de precariedade sócio-econômica em que a cidadania é extremamente restrita. Uma ação solidária não só pode como deve ir além dessa prerrogativa e viabilizar uma condição cidadã efetiva.

horizonte da atualidade.

O outro lhe serve apenas como instrumento para o incremento da sua auto-imagem, podendo ser eliminado como um dejetos quando não mais servir para essa função abjeta.

Birman, conclui afirmando que,

(...) as relações inter-humanas assumem características nitidamente agonísticas, de uma maneira perturbadora. Na ausência de projetos sociais compartilhados, resta apenas para as subjetividades os pequenos pactos em torno da possibilidade de extração do gozo do corpo do outro, custe o que custar (Birman, 2005: 25).

Assistimos, portanto, à extrema banalização da vida e a transformação do desejo num bem mercadológico amparado num prazer a qualquer custo, em muitos casos valendo o custe o que custar. Essa questão é importante, pois ela opera a associação necessária para a compreensão do consentimento coletivo dos dias atuais às ações dominantes em curso que alvejam os corpos, especialmente dos indivíduos alijados do consumo. Indivíduos que na maioria dos casos são vítimas históricas das políticas de grupos hegemônicos. O consentimento da sobrevivência – embora não constitua uma novidade histórica e geográfica –, mesmo que subalterna, vem sendo negado a muitos, em razão do inédito descarte humano, quantitativamente sem precedentes, provocado pelo modo de produção capitalista. A desregulamentação capitalista em curso é na verdade uma não-desregulamentação, isto é, trata-se de uma regulamentação, um rearranjo econômico e espacial, em consonância com a lógica acumulativa e reprodutiva do capital globalizado.

2.4. A economia política do medo: a construção da cultura do amedrontamento

O sentimento de medo pode estar associado a um estado psíquico cuja manifestação é freqüentemente passageira. Contudo, podemos considerar uma outra manifestação do medo, ou seja, quando esta emoção se apresenta de modo difuso. Esse modo difuso de manifestação do medo é a forma em que ele tende a permanecer de modo mais duradouro. Neste segundo caso, o medo – no singular e no plural – tende a se descolar dos eventos que originariamente o produziu.

Este medo difuso, associado a uma sensação de angústia, ou de ansiedade sem objeto, que vai se construindo o sentimento de insegurança. Nesse sentido, esse medo é notadamente resultante de uma construção social onde as pessoas passam a ter mais medo não dos riscos mais freqüentes, mais dos maiores perigos, ou do que consideram ser os maiores perigos (Sá, s/d).

O medo é uma emoção distinta da angústia como indicara Delumeau (1989). Embora essas duas emoções estejam muito íntimas, é recomendada a necessidade em se estabelecer a distinção conceitual entre a angústia e o medo, já que a angústia – não uma angústia qualquer, mas essa angústia sem objeto entrelaçada ao sentimento de insegurança é a grande responsável por gerar o sentimento de medo difuso. A psiquiatria promoveu a separação entre essas duas emoções, pois foram:

(...) outrora confundidos pela "psicologia clássica", no plano das individualidades. No repertório do medo estariam o temor, o espanto, o pavor ou o terror; já a inquietação, a ansiedade e a melancolia configurariam o repertório da angústia. Posto desse modo, o que os diferencia efetivamente seria o fato do medo possuir "um objeto determinado ao qual se pode fazer frente" na medida em que se refere a um fato conhecido, enquanto a angústia seria vivida como uma espera dolorosa diante de um perigo tanto mais temível quanto menos claramente identificado: é um sentimento global de insegurança (Delumeau, 1989: 25).

Dito de outro modo: o medo pode se referir a algo que se relaciona tanto ao tempo presente quanto ao futuro, enquanto a angústia estaria vinculada particularmente ao futuro. É essa angústia a fonte do mal-estar. A angústia é o que difere o medo do mal-estar. O medo e o mal-estar seriam, de certo modo, condicionados temporalmente. O medo é algo que se manifesta de imediato ou que se relaciona a um evento do presente. Mesmo que não se tenha o medo agora de um

fato específico, as condições para que ele apareça estão dadas. Já o mal-estar se relaciona a algo que pode vir a acontecer, inclusive as suas condições geradoras não claramente identificadas. Sendo uma sensação que projeta um sofrimento acerca do porvir, a angústia encarna de modo objetivo o mal-estar nas individualidades. Para Freud a angústia tem uma vinculação estreita com o nosso corpo. Ela indica um mal-estar psíquico que se expressa na inquietação, na ansiedade e na melancolia.

A angústia não é um *reliquat*, um ressurgimento de nossa animalidade, uma reação do nosso ser biológico cioso de preservar-se como vivo - o que o termo fobia (phobus: a fuga) dá a entender (Vanier, 2006: 286).

O medo adquire um sentido difuso, em que as suas causas geradoras não se deixam conhecer de modo claro e objetivo, na medida em que os fatores que passam a ser considerados pela coletividade (ou pela maior parte dos seus membros) como a maior causa do perigo e das potencialidades de ser acometido não corresponderem efetivamente ao cerne dos maiores riscos sociais, econômicos e ambientais. Isto é; o que muitas vezes é posto e tornado público como fenômenos que amplia a suscetibilidade de *vitimização* a determinados riscos não corresponder na essência à realidade. E muitas informações são transmitidas e distorcidas (propositalmente em muitos casos) onde há, na atualidade, uma convergência para eventos de ordens diversas (políticos, econômicos, sociais, culturais e ecológicos) que se põe na dianteira dos riscos produzidos, amplificando a sensação de medo e de mal-estar, mesmo diante de dados, informações e estudos mais pormenorizados que não só divergem, mas confirmam que determinados discursos que caminham nessas direções são equivocados.

O sentimento de medo pode ter duas motivações objetivas vinculadas à insegurança: a *insegurança real* e a *insegurança sentida* (Delumeau, 2006: 50). A insegurança sentida à qual Delumeau se refere está associada ao medo difuso, onde as demandas por segurança tendem a ser desproporcionais às situações que as provocam. Mesmo no caso de diminuição dos riscos e dos perigos que provocam a insegurança real, a manutenção ou intensificação da insegurança sentida quanto aos riscos e perigos reais declinantes – ou até mesmo inexistentes – quando insistem em povoar as individualidades e o imaginário coletivo significa que o medo em questão se manifesta de maneira difusa. O medo difuso se articula ainda com sentimentos de insegurança onde os eventos que tendem a serem responsabilizados como causadores dos medos individuais e coletivos não serem os efetivos responsáveis. O

medo difuso que provoca a insegurança sentida, mas não real, confunde e desorienta, dificultando a construção de estratégias e de ações eficazes de combate às verdadeiras causas dos medos.

Um exemplo ilustrativo que confirma tal proposição foi demonstrado por Mike Davis em seu livro *Ecologia do Medo*⁵¹, onde este autor mostra de forma inteligível que a população de Los Angeles, na Califórnia, tem medo daquilo que poderia ter sido evitado, não fosse a ganância dos especuladores imobiliários que ao longo dos tempos venderam a imagem da região comparando-a ao “mediterrâneo”. Um contra-senso, por se tratar de uma região naturalmente árida e que se sustenta pelas grandes obras da engenharia, especialmente os aquedutos que a “irrigam” com águas de neve derretida da Sierra Madre e das Rochosas. Não obstante, a região é acometida por outros fenômenos naturais: enchentes, grandes incêndios e terremotos. Esses fenômenos contabilizam bilhões de prejuízos econômicos e humanos, incluindo as mortes que produzem. Erroneamente, as pessoas culpam a natureza pelos estragos provocados, invocando, inclusive, o sobrenatural, sugerido no Apocalipse bíblico. Mas Davis menciona que

A paranóia em relação à natureza distrai, e claro, a atenção do fato obvio de que Los Angeles colocou-se deliberadamente no caminho do mal. Durante gerações, a urbanização orientada pelo mercado vem contrariando o bom-senso ambiental. Os “corredores” tradicionalmente seguidos pelo wildfire foram transformados em lotes com vista nos subúrbios, áreas inundadas dos pântanos em marinas, e baixadas alagadiças em distritos industriais e áreas residenciais. Obras públicas monolíticas tomaram o lugar de um planejamento regional e de uma ética responsável para o uso da terra.

Mas a construção pela sociedade dos desastres “naturais” é grandemente escondida por um modo de pensar que, simultaneamente, impõe falsas expectativas em relação ao ambiente e depois explica os inevitáveis desapontamentos como prova de uma natureza maligna e hostil. A falsa ciência, a serviço da cobiça sem freios, distorceu as percepções de ambiente da região (Davis, 2001: 16/17).

Ao analisar a questão no plano da criminalidade violenta, Glassner relata a fabricação desse medo difuso, com base numa suposta onda de assassinatos cometidos contra turistas na Flórida. Fato, em seu entender, distorcido e

⁵¹ DAVIS, M. (2001): *Ecologia do medo: Los Angeles e a fabricação de um desastre*. Rio de Janeiro: Record.

superdimensionado pela mídia norte-americana que, além de não focar nas principais vítimas dos assassinatos no estado, as põem na invisibilidade. Segundo ele,

O fato que tanto empolgou a imaginação dos repórteres - dez turistas mortos em um ano - foi rotulado de onda de crimes porque a mídia decidiu adotar esse rotulo. Falando com objetividade, dez crimes de morte em um universo de 41 milhões de turistas não constituem nem mesmo uma marola, quanto mais uma onda, considerando ainda que pelo menos 97% de todas as vítimas de criminalidade na Florida são seus habitantes. Embora a região de Miami apresentasse o índice de criminalidade mais alto dos Estados Unidos durante esse período, não eram os turistas britânicos, alemães e canadenses que afluem a Florida todos os anos para fugir do frio, tinham 70 vezes mais chances de se tornarem vítimas da criminalidade em seus países. Na Florida, a típica vítima da criminalidade, embora praticamente invisível no noticiário, era jovem, morador local, negro ou hispânico (Glassner, 2003: 194).

Percebe-se que o medo atualmente adquire uma carga política que o legitima. Não que esse componente – o político – seja uma realidade exclusiva da contemporaneidade, como já apontara Thomas Hobbes. Nos momentos históricos que precederam à modernidade, como foi especificamente aqui analisado o caso da Grécia antiga e do domínio cultural da Igreja Católica no medievo europeu, o medo era regulado dentro de uma lógica na qual o ordenamento do mundo teve a metafísica como elemento *estruturante* e *estruturador*. A religiosidade, representada por um sentimento de medo exteriorizado como no caso da Grécia antiga ou do medo interiorizado na Idade Média sob a égide da Igreja Católica, foram as principais matrizes *regulatórias* da ordem sócio-espacial. Inclusive o medo primordial que detém grande importância não só para o ordenamento social e espacial como na preservação da humanidade, tinha um importante status dentre os medos existentes. Comparando essas duas ordens *regulatórias* do medo – Grécia antiga e Idade Média – em relação à modernidade capitalista, Beck afirma que:

A diferença principal entre a cultura pré-moderna do medo e a cultura do medo na segunda modernidade é: na pré-modernidade, os perigos e medos podem ser atribuídos a deuses ou Deus ou à natureza, e a promessa da modernidade deve superar essas ameaças com mais modernização e mais progresso - mais ciência, mais economia de mercado, melhores e novas tecnologias, padrões de segurança etc. Na era do risco, as ameaças com as quais nos defrontamos não podem ser atribuídas a Deus ou à natureza, mas à própria "modernização" e ao próprio "progresso". Assim, a cultura

do medo vem do fato paradoxal de que as instituições feitas para controlar produzem incontrollabilidade (Beck, 2006: 7).

A razão científica foi capaz, indubitavelmente, de reduzir a forte influência exercida pelos medos de origem religiosa e muitos dos medos naturais. Os principais perigos que amedrontavam a humanidade, advindos do temor da ira dos deuses ou do sofrimento eterno no inferno e das catástrofes oriundas da natureza sem intervenções humanas (secas ou estiagens que prejudicavam a agricultura e ocasionavam fome; as epidemias, os tremores de terras; os raios; as erupções vulcânicas e outros) já não figuram com exclusividade dentre as principais causas dos medos atuais. Pode-se afirmar que os principais medos que afligem a humanidade atualmente são provocados pela própria humanidade.

Os riscos e perigos reais que produzem os principais medos e mal-estares individuais e coletivos, assim seriam resultantes do legado político, econômico, social e cultural das sociedades contemporâneas e de sua *tecnociência*. O desenvolvimento técnico, incremento da razão científica, deslocou a origem dos riscos e dos perigos que nos rondam e que tantos medos nos causam.

A letalidade das armas, cuja capacidade destrutiva amplia-se em termos da abrangência geográfica, da capacidade de destruição massiva, assim como as intervenções predatórias na natureza, que visam sustentar a sociedade de consumo, sinaliza uma opção suicida para o planeta em termos de preservação do futuro de várias espécies, incluindo a espécie humana. Aquele medo que se imaginou ter sido abolido pela razão científica – o medo dos fenômenos naturais, por exemplo – retornam com uma virulência impressionante, resultantes do legado de um modelo de desenvolvimento e de progresso econômico a qualquer custo, que em termos de *sustentabilidade* ecológica é inviável e anacrônico.

A poluição atmosférica que desencadeia o efeito estufa, os elevados índices de acidez das chuvas em várias regiões do planeta, as queimadas e os desmatamentos para fins agropastoris e extrativistas, a poluição dos mananciais hídricos são apenas alguns dos muitos problemas que produzem medo acerca do presente e principalmente do futuro. O medo que ronda a humanidade, nesse caso específico, reside na incerteza acerca do futuro da garantia da perpetuação da vida humana na Terra. A sociedade de risco de que nos fala Beck é produto não da sociedade no seu conjunto, mas de um modelo de desenvolvimento sustentado no lucro a qualquer custo. Modelo de desenvolvimento em que o processo de acumulação do capital globalizado é preservado como a meta condicionante das estratégias de reprodução

do capital capitaneado pela burguesia globalizada, custando o que custar, inclusive a real possibilidade do suicídio coletivo da espécie humana.

Esse medo oriundo da razão científica, da tecnociência, associado às condições estruturalmente estabelecidas pelo atual desenvolvimento das forças produtivas, é ampliado pela incerteza que se incrusta também no plano social-subjetivo. José de Souza Martins⁵² direciona sua análise sobre essa sociedade da incerteza e do medo consolidando uma crítica à promoção da desigualdade como inerente a essa mesma sociedade. Os riscos e os perigos modernos e *pós-modernos* desencadeadores de medo tem como prerrogativa o fato de que:

A sociedade da promessa e da integração no princípio do contrato e da igualdade vem se firmando como sociedade da incerteza e do medo. Não o medo da violência que mata. Esse é um medo menor, bem pensadas as coisas, porque em princípio decorre de ações que tem visibilidade e que, tecnicamente, podem ser resolvidas. Mas, o medo de se tornar ninguém e coisa alguma, de ser descartado e banalizado, o medo daquilo que não se vê (Martins, 2002: 20).

Esse medo ao qual Martins chama a atenção – de se tornar ninguém e coisa alguma, de ser descartado e banalizado –, consubstancia-se na incerteza de afirmação daqueles indivíduos que se encontram envoltos num palco em que encenam a tragédia da vida social como meros coadjuvantes. Que soçobram diante de um modelo societário que produz de modo avassalador não apenas pessoas num monumental estado de letargia mental de tão alienadas sobre os seus destinos e os rumos do mundo, mas que, além disso, produz milhares de seres humanos que sobraram, que foram e continuam sendo descartados pelo sistema econômico – da produção e do consumo. Trata-se dos milhares de indivíduos liberados pela desregulamentação desencadeada pela reestruturação produtiva e pela flexibilização ainda em curso no mundo do trabalho. E a lógica dominante de tratamento dessa catástrofe social na maioria dos países tem sido as diversas medidas de *enclausuramento*. Da apelação ao Estado penal e repressivo, com o alto grau de letalidade em alguns países, como no caso específico do patrocinado pelo Estado brasileiro através da atuação das polícias estaduais; da privatização do espaço público e, ainda; da promoção de ações que visam a inclusão precária dos grupos sociais economicamente subalternizados. Essas opções de atuação política têm denotado

⁵² MARTINS, J. de S. (2002): A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Vozes.

com clareza inquestionável o objetivo de anulação da mão de obra excedente, seja socialmente ou fisicamente.

Tendo por parâmetro as afirmações de Beck e de Martins, a tese aqui defendida é a de que mais adequado do que se referir a uma cultura do medo, termo usado por Barry Glassner no seu livro *Cultura do medo*, seria a referência a uma cultura do amedrontamento no que tange ao medo difuso, esse medo culturalmente produzido com o propósito inequívoco para confundir e desorientar. A cultura do medo é imprecisa na medida em que o medo é uma emoção inata que é inerente a toda e qualquer formação cultural. Esse medo original à condição humana é, na maioria dos casos, capitalizado do ponto de vista político e/ou econômico como ocorreu no ordenamento de mundo especialmente durante o primado da Igreja Católica no período medieval. Essa condição humana inata – o medo – é forjada de formas diferentes nas mais diferentes culturas. É a seleção dos medos, a qual se referiu Mary Douglas⁵³, o dado constitutivo dos medos culturais intrínsecos a cada formação social. O medo é, neste caso, a emoção constitutiva e constituinte da cultura. Contudo, quando o medo é selecionado e nesta seleção objetiva-se a capitalização política ou econômica por parte dos grupos sociais hegemonicamente constituídos de modo a promover a confusão e a desorientação propositada acerca dos fenômenos que causam os medos individuais e coletivos têm-se não uma cultura do medo – onde o medo é uma emoção inerente a toda cultura –, mas uma cultura do amedrontamento. Na cultura do medo – diferente da cultura do amedrontamento – todos têm as mesmas motivações para sentir medo dos mesmos fenômenos e não apenas alguns. Quando alguns manipulam ideologicamente o medo para dele tirar proveito o que se tem é a cultura do amedrontamento.

O medo interiorizado foi a emoção constituinte decisiva e decisória do arranjo organizacional espaço-temporal e que o justificava. Ele foi incorporado à cultura com fins políticos muito bem definidos. Assim que ele foi imposto e assimilado pela população passou a incorporar o ambiente cultural como categoria constitutiva do arranjo social. A partir desse percurso assimilador, ai sim, estava lá o medo inscrito no imaginário. Ele subjazia o ambiente religioso na sua essência escatológica, sendo transcendente e metafísico e, portanto, inquestionável. O medo medieval, por ser um medo construído, era uma forma de medo que indubitavelmente foi capitalizado para atender a interesses de grupos específicos, no caso o alto clero da Igreja Católica. Desse modo, a Igreja ao forjar intencionalmente esse medo construiu não uma cultura

⁵³ DOUGLAS, M. (s/d): Pureza e perigo. Lisboa: Edições 70.

do medo, mas construiu uma cultura do amedrontamento. Um medo universal que era resultante de uma vontade divina. Ele se “explicava” pela religiosidade, mas, principalmente, pela “ausência” de mecanismos formais explicativos baseados na razão.

Durante a Idade Média, a Igreja Católica forjou uma concepção de medo que foi decisiva na construção e manutenção de seu poder político, social, cultural e espacial, que lhe garantiu a conformação das mentalidades da época. Não foi só uma crença, mas, uma ideologia que se explica quando os precursores da ciência moderna levantaram dúvidas sobre muitos dos postulados da Igreja. Quando questionada em seus postulados a Igreja usou de instrumentos coercitivos para manter o seu poder. Portanto, a sua verdade (crença religiosa) quando confrontada com outras verdades (razão científica) passou a ser ameaçada. Essa ameaça não preocupava os dirigentes da Igreja apenas em termos da possível transmutação de concepções de mundo no plano da filosofia. Mas ameaçam a ordem social-espacial no seu sentido mais profundo: a *insustentabilidade universalizante* das suas concepções, das suas crenças no seu sentido original.

Isso sustenta, pois, a tese de que a cultura do amedrontamento está colada ao medo difuso. A cultura do medo nos reporta ao medo enquanto uma emoção inata e, desse modo, está entranhada em quaisquer e todas as formações culturais. O medo é um dado da cultura e em toda cultura se tem medos. Medos esses, conforme apontado por Douglas, que são “selecionados” por cada sociedade-cultura. Portanto, a vida em sociedade pressupõe viver num ambiente cultural em que o medo é uma condição irrevogável. Cabe a conscientização em se estabelecer o limite quando o medo é inato ou quando ele é difuso. Se ele serve como alerta sobre riscos e perigos para preservar a vida ou se serve para atender a interesses do grupo no poder, preservando a ordem sócio-espacial. Assim, quando ao referir-se ao termo cultura do medo está subentendida uma condição *sine qua non* de todas as sociedades. Se existe sociedade, existe medo e, portanto, uma cultura do medo específica a essas sociedades. Diferentemente da cultura do medo, a cultura do amedrontamento estaria vinculada ao medo difuso, à modalidade de medos propositalmente construídos com a finalidade de confundir, isto é, com o intuito inequívoco de desviar a atenção das causas concretas que geram os principais e verdadeiros medos e mal-estares. O propósito da construção da cultura do amedrontamento é o de fazer as pessoas sentirem medo, amplificando-o de modo de capitaliza-lo para atender a interesses de indivíduos ou grupos, seja com fins políticos ou econômicos. Assim entendido, até

mesmo a proposição de Beck deve ser relativizada acerca da sociedade de risco. Se os riscos não forem aferidos adequadamente eles podem estar sendo construídos com vistas a fortalecer a cultura do amedrontamento.

A construção de falsos medos se transformou num fenômeno estruturado no *superdimensionamento* de fatos ou da in-veracidade que carregam e difundem subvertendo-se de modo escorregadio as causas verdadeiras dos medos. Glassner adverte que

É melhor aprendermos a por em dúvida nossos medos supervalorizados antes que eles nos destruam. Os medos válidos têm sua razão de ser: dão-nos dicas sobre o perigo. Os medos falsos e exagerados causam apenas apuro (2003: 24).

A cultura do amedrontamento não é exclusiva das sociedades contemporâneas. Porém, a sua velocidade de difusão e alcance geográfico é inédita. A cultura do amedrontamento abarca diversas escalas graças ao desenvolvimento das mídias eletrônicas. As quais têm como suporte operacional as redes *informacionais* que transformaram o planeta numa eficiente teia de fluxos imateriais. Isso se coaduna à existência de grupos econômicos que controlam os meios de comunicação que representam em nome de seus interesses específicos. Se no passado o medo produzido pela cultura do amedrontamento era um medo circunscrito territorialmente a espaços específicos, atualmente essa restrição foi praticamente eliminada. São as agências de notícias que escolhem aquilo que o público deve ou não temer, moderando ou ampliando a intensidade da sua sensação. As informações tornadas públicas pelas agências de notícias contribuem para construir um imaginário coletivo. Os receptores, a população, tende a ser convencida através da repetição sistemática da notícia, do fato *publicizado* seja ele representante da verdade ou não. Milton Santos alertou sobre o papel da publicidade transmitida pelos meios de informação ao salientar que:

Estamos diante de um novo encantamento do mundo, no qual o discurso e a retórica são o princípio e o fim. Esse imperativo e essa onipresença da informação são insidiosos, já que a informação atual tem dois rostos, um pelo qual ela busca instruir, e um outro, pelo qual ela busca convencer. Esse é o trabalho da publicidade (Santos, 2000: 39).

Não se pode, assim, relevar o papel da mídia na transmissão do medo e nem subestimar sua celeridade e eficiência. Como assinala Glassner ao destacar o papel

da imprensa e daqueles que tiram proveito do pânico gerado:

Toda análise da cultura do medo que ignora a ação da imprensa ficaria evidentemente incompleta. Entre as diversas instituições com mais culpa por criar e sustentar o pânico, a imprensa ocupa indiscutivelmente os primeiros lugares (...) Os jornalistas não só difundem o medo, mas também desmascaram e criticam uns aos outros por assustar o público. Uma ampla variedade de grupos, incluindo empresas, organizações de defesa de uma causa, seitas religiosas e partidos políticos promovem e lucram com o pânico (Glassner, 2003: 33).

Por que os estadunidenses cultivam tantos medos ilegítimos? Glassner responde a pergunta de modo enfático: "muito poder e dinheiro estão à espera daqueles que penetram em nossas inseguranças emocionais e nos fornecem substitutos simbólicos" (2003: 40).

A comparação com tempos passados indicaria que mesmo com problemas de diversas ordens (políticos, econômicos, sociais, ambientais e espaciais) vive-se hoje num mundo mais seguro. Alguns dados confirmam esta afirmação: a redução dos óbitos por doenças, muitas das quais erradicadas; o aumento da expectativa de vida e a redução da mortalidade infantil mesmo em muitas regiões pobres do planeta são apenas alguns exemplos. Essas e outras tantas conquistas não podem ser desconsideradas, pelo contrário, devem ser ampliadas para o maior número possível de pessoas. Mas, certamente é preciso e possível a construção de um mundo capaz de oferecer mais segurança, menos medo e menos mal-estar para a humanidade. Essas conquistas são diminutas diante das possibilidades possíveis num mundo onde o conhecimento adquirido e as técnicas disponíveis podem disponibilizar muito mais conquistas quantitativas e qualitativas para os homens e as mulheres de modo indistinto.

2.5. A cultura do amedrontamento como prática sócio-espacial

Como analisado anteriormente o medo é uma emoção inata à humanidade. As percepções e as concepções do medo não são homogêneas. Isto porque tanto o modo como se percebe quanto o modo como se concebe essa emoção variam no tempo e no espaço de acordo com as particularidades culturais de determinadas formações sociais. O estudo do medo indica que essa emoção não se restringe ao território da psique. O medo não habita apenas o plano do imaginário. O mecanismo de reprodução do medo ocorre no espaço. Sejam nas estratégias desenvolvidas para o enfrentamento, sejam nas estratégias de fuga dos eventos que o produzem, o espaço é onde o medo se substancializa. No enfrentamento são exigidas estratégias que tentam superá-lo. Essas adquirem materialidade por meio de formas espaciais cujas funcionalidades exprimem seus significados. A choupana, a casa, a aldeia e a cidade são produções espaciais às quais o vínculo com medo é íntimo e importante no processo de socialização humana. A substancialização do medo no espaço aparece também quando os gregos antigos concebiam-no como uma emoção exteriorizada e a resposta advinha por meio dos sacrifícios. Os templos religiosos foram a forma espacial que expressava a estratégia por eles adotada. Até mesmo na fuga o medo se substancializa no espaço. Os deslocamentos de populações que fogem dos riscos e dos perigos de fenômenos naturais (terremotos, erupções vulcânicas, processos erosivos em encostas etc.) ou de fenômenos não naturais (guerras, por exemplo) são ações espacialmente materializadas. O medo é uma emoção que põe em evidência o ordenamento espacial das sociedades e demonstra as ações que são adotadas no enfrentamento ou na fuga. É o ambiente cultural que define as ações que espacialmente são desenvolvidas para lidar com o medo. Atualmente, têm-se formas culturalmente forjadas que denotam a importância do medo no ordenamento espacial: os condomínios fechados, os *shoppings centers*, os parques temáticos. A segurança é o discurso que embasa a criação e a expansão dessas formas e o medo difuso é o mecanismo ideológico ativado que viabiliza esse ordenamento sócio-espacial.

É na dimensão espacial que o medo difuso se substancializa, se materializa e se corporifica. Portanto, adianta-se que não é possível dialogar a respeito da cultura do amedrontamento sem que se considere a dimensão espacial, pois o espaço é a condição onde o medo se substancializa por meio dos ordenamentos sócio-espaciais. Os diferentes modos de percepção, assim como a construção ideológica dos

discursos e das práticas e das eventuais e possíveis resistências à cultura do amedrontamento são atributos que necessitam do espaço. A abordagem dessa importância fundamental do espaço para a compreensão do medo difuso tem na trilogia de Henri Lefèbvre⁵⁴ (as práticas espaciais, representações do espaço e espaços de representação) uma valiosa contribuição.

A trilogia espacial

A prática espacial de uma sociedade engendra o seu espaço, na medida em que o põe e o supõe, por meio de uma interação dialética, nos informa Lefèbvre (1984). A sociedade produz e reproduz lentamente o espaço, dominando-o e apropriando-se dele. É nesse processo de domínio e apropriação que a sociedade decifra seu espaço e, por conseguinte, se descobre a si mesma. A prática espacial de uma sociedade corresponde ao espaço percebido. Ela está inscrita na realidade cotidiana ou no mundo da vida, onde as percepções é o modo pelo qual o espaço é apreendido de modo imediato através das impressões sensíveis dos objetos. A prática espacial é uma mediação entre o concebido e o vivido. Não se tem, nessa dimensão, uma apropriação questionadora do espaço que é concebido. Lefèbvre explica o que concebe como a prática espacial de uma sociedade quando compara o espaço social com o corpo. Por meio dessa comparação informa que a prática espacial considerada globalmente supõe um uso do corpo: o emprego de mãos, membros, órgãos sensoriais, os gestos do trabalho e os de atividades exteriores ao trabalho. É o percebido (base prática da percepção do mundo exterior, no sentido dos psicólogos) (Lefèbvre, 1984).

As representações do espaço correspondem ao espaço concebido – um espaço que é estrategicamente elaborado, sendo previamente pensado e planejado – “pelos cientistas, pelos *planificadores*, pelos urbanistas e pelos demais tecnocratas” que o impregnam de racionalidade pautada na “cientificidade”. O espaço concebido corresponde ao espaço hegemônico. Uma fábrica, uma escola, uma prisão, a cidade (em especial as cidades modernas) – que Foucault (1999; 1998) define como espaço da sociedade disciplinar – constituem para Lefèbvre com as infra-estruturas e com outros objetos (estradas, pontes, viadutos etc.) as representações do espaço. É nessa esfera que se estabelece o movimento que imprime o ordenamento sócio-espacial que

⁵⁴ LEFÈBVRE, H. (1984): La production de l'espace. Paris: Anthropos.

pretende a imposição da hegemonia dos grupos dominantes que atuam no sentido do enquadramento e da norma sobre os indivíduos. Na mesma comparação do espaço social com o corpo – as representações do corpo –, Lefèbvre esclarece que o espaço concebido provém de uma aquisição científica difundida com uma mistura de ideologias: o anatômico, o fisiológico, as doenças e os remédios, a relação do corpo humano com a natureza, os arredores e o “meio” (Lefèbvre, 1984).

Mas, o espaço não se resume nessas duas esferas. A sua dinâmica não se revela por meio dessa leitura maniqueísta. Entre o concebido e o percebido há o vivido, a vida cotidiana. Na vida cotidiana os indivíduos se apropriam do espaço concebido, dando-lhe outras formatações por meio de usos diferenciados daqueles que a racionalidade da ordem sócio-espacial hegemônica tenta impor. Essa dimensão outra do espaço são os espaços de representação. É o espaço vivido; materializado através das imagens e símbolos que acompanham o espaço. É o espaço dos habitantes, dos usuários. O espaço vivido – o espaço dos dominados – é a dimensão na qual o espaço está sujeito às modificações pela apropriação que dele se faz. Essa sua condição expressa a contradição latente da sociedade por meio do embate entre as representações do espaço (o concebido) e os espaços de representação (o vivido). É nessa dimensão do espaço que os dominados podem modificar a sua condição na ordem sócio-espacial hegemônica, pois o vivido corporal, ele, alcança um alto grau de complexidade e de estranheza, pois a “cultura” aí intervém sob a ilusão de imediatidade, nos símbolos e na longa tradição judaico-cristã, da qual a psicanálise desdobra certos aspectos. O “coração” vivido (até os mal-estares e doenças) difere estranhamente do coração pensado e percebido (Lefèbvre, 1984).

Os espaços do medo, do controle e do poder

A representação do espaço situa o processo da produção espacial como condição do movimento da toda ordem sócio-espacial hegemônica que busca instituir-se. A sua influência na produção do espaço não se limita às construções arquitetônicas. As representações do espaço integram o projeto de uma ordem sócio-espacial hegemônica. Elas têm, por isso, um significado que é simbólico e prático. As representações do espaço têm finalidades previamente determinadas ensejadas pelo saber-poder que as comportam. São saberes-poderes que se substancializam espacialmente. Porém, no espaço vivido a apropriação não obedece à rigidez que o saber-poder racional do concebido tenta impor por meio da sua espacialidade. Há usos distintos do espaço (e do tempo) que subvertem a ordem sócio-espacial que se

tenta impor. O vivido é o espaço de reivindicação da liberdade, o espaço da resistência que para Lefèbvre seria o caminho para a construção do espaço diferencial, e que aqui caracterizamos, como sugere Moreira (2002) como a possibilidade de se forjar uma contra-ordem sócio-espacial. Sobre essas distinções Lefèbvre infere que as representações do espaço seriam penetradas de saber (conhecimento e ideologia misturadas) sempre relativo e em transformação. Elas seriam, portanto, objetivas, embora possam ser revistas. Verdadeiras ou falsas? A questão não tem sempre um sentido definido. A perspectiva é verdadeira ou falsa? Abstratas com certeza, as representações do espaço entram na prática social e política, as relações estabelecidas entre objetos e as pessoas no espaço representado dependente de uma lógica que o faz, cedo ou tarde, explodir porque incoerentes. Os espaços de representação, vividos mais que concebidos, não constroem jamais à coerência, não mais que a coesão. Penetrados de imaginário e de simbolismo, eles têm por origem a história, de um povo e a de cada indivíduo pertencente a esse povo (...) O espaço de representação se vê, se fala; ele tem um núcleo ou centro afetivo, o Ego, a cama, o quarto, a moradia ou a casa – a praça, a igreja, o cemitério. Ele contém os lugares da paixão e da ação, os das situações vividas, portanto, implica imediatamente o tempo. De sorte que ele pode receber diversas qualificações: o direcional, o situacional, o relacional, por que ele é essencialmente qualitativo, fluido, dinamizado. (Lefèbvre, 1984).

Os espaços de representação são inerentes ao mundo da vida. É a esfera onde as transformações da ordem sócio-espacial podem ocorrer. Isto porque o espaço vivido não é sisudo tal qual a lógica racionalista dos tecnocratas, não é inexpugnável, avesso às mudanças e inflexível às verdades impostas. Não são raros os que louvam um culto infiel (consciente ou não) ao proferir que seus produtos teóricos e materiais não sofrem de contaminações das influências ideológicas, estando balizados exclusivamente num saber desapegado ao poder, num saber apenas técnico. Na suposição de que a uma racionalidade técnica não há uma racionalidade de poder. Louvam (e tentam “evangelizar”) por uma pretensa neutralidade científico-ideológica quando muito – os que assim se posicionam – são usados ideologicamente através do seu produto intelectual reforçando uma ordem sócio-espacial hegemônica que é desigual. A ideologia está presente e se fortalece através da apropriação do conhecimento de um cientista que cumpre um papel ideológico importante para a reprodução da ordem sócio-espacial hegemônica. Avançando nessa consideração, reforça-se que o espaço vivido é o espaço da resistência e subversão.

A ideologia necessita do espaço para existir e subsistir. Ela se substancializa através das suas formas espaciais que cumprem uma função, um significado inerente ao projeto de uma determinada ordem sócio-espacial. A ideologia produz e é produzida no espaço. Nesse contexto, pode-se concluir que a cultura do amedrontamento é produzida e reproduzida espacialmente através dos espaços do medo, dos espaços de controle e dos espaços de poder. A cultura do amedrontamento é uma ideologia que se substancializa por meio de formas e de ações desenvolvidas no espaço. Essa é a forma pela qual o espaço é estratégico para o poder. Nele e por ele as ideologias se substancializam encorpando-se, pois como Lefèbvre indica o que é uma ideologia sem um espaço ao qual ela se refere, que ela descreve, do qual ela utiliza o vocabulário e as conexões, do qual ela contém o código? Qual seria a ideologia religiosa, na espécie judaico-cristã, se ela não se baseasse nos lugares e seus nomes: a igreja, o confessionário, o altar, o santuário, o púlpito, o sacrário etc.? Que seria da Igreja sem as igrejas? A ideologia cristã, veiculando um judaísmo reconhecível e mal conhecido (Deus, o pai etc.), criou espaços que asseguram a sua duração. Geralmente o que se denomina “ideologia” só adquire consistência intervindo no espaço social, na sua produção, para aí ganhar corpo (Lefèbvre, 1984).

Há explicitamente uma regulação do espaço entendido como um meio e um processo político, econômico e cultural objetivado por uma ordem sócio-espacial hegemônica que tenta impor as suas representações do espaço. Regular o espaço, hegemonicamente instituído, pressupõe a existência de espaços de poder que precisam ser dominados e controlados pelos grupos sociais hegemônicos para que a sua ordem sócio-espacial se imponha. Tem-se nitidamente um mecanismo que para ser como é – representante dos interesses de uma classe ou grupo social sobre os demais – esse mecanismo não abre a participação ao conjunto da sociedade no processo de elaboração das representações do espaço. As representações do espaço são os espaços do poder, dos discursos e das práticas que reproduzem as desigualdades sócio-espaciais. Sobre esse ponto Lefèbvre expôs que

(...) o espaço é um instrumento político intencionalmente manipulado, mesmo se a intenção se dissimula sob as aparências coerentes da figura espacial. É um modo nas mãos de “alguém”, individual ou coletivo, isto é, de um poder (por exemplo, um Estado), de uma classe dominante (a burguesia) ou de um grupo que tanto poder representar a sociedade global, quanto ter seus próprios objetivos, como os tecnocratas, por exemplo (...) A representação do espaço sempre serviria a uma estratégia, sendo ao mesmo tempo abstrata e concreta, pensada e desejada, isto é, projetada (2008: 44/45).

A representação do espaço – espaço de poder – corresponde à regulação operada por decreto: os decretos do poder (Lefèbvre, 2008). No caso específico do medo difuso os decretos do poder (normas, leis etc.) são mecanismos de regulação onde a instrumentalização ideológica do medo é o expediente decisivo de controle do poder através da imposição de uma ordem sócio-espacial hegemônica. Grades, câmeras de vigilância, seguranças, rondas policiais etc., são a materialização dos suportes técnicos das práticas espaciais. A cultura do amedrontamento ao viabilizar os espaços de poder por meio dos espaços do medo contribui para a reprodução das desigualdades. Como isso se processa e se realiza? Quando a cultura do amedrontamento cria as condições que viabilizam os mecanismos por meio dos quais as ações espaciais são impostas pelo concebido e assimiladas pelo percebido. Isso se faz pela “naturalização”, a aceitação acrítica do conteúdo que as representações do espaço carregam. É o que ocorre quando o medo é capitalizado a partir do medo difuso e por ele são impostas as respostas das ações dominantes de combate ao medo. Mas, o medo que o discurso ideológico alega combater é uma emoção que é produzida e que está estruturalmente vinculada à ordem sócio-espacial que “promete” combatê-lo. São as ações de endurecimento repressivo, penal e letal; a privatização do espaço público e o reforço do processo de subalternização. Os espaços do medo são os condicionantes que viabilizam os espaços de poder, pois as ideologias que manipulam os sentidos (manipulando as emoções) e a apreensão do real nessa dimensão é uma apreensão frequentemente falseada. Restringir o olhar a essa dimensão do espaço não permite que se projete uma outra ordem sócio-espacial ou movimentos de reação. Especialmente porque o conteúdo do medo, que supostamente está sendo combatido por meio das ações dominantes, não se mostra para esse olhar displicente, desatento e ideologicamente manipulado do espaço percebido.

Enquanto mediação, tal espaço instrumental permite tanto impor certa coesão (pela violência), quanto dissimular as contradições da realidade (sob uma aparente coerência racional e objetiva). Aqui, os termos “coesão” e “coerência” significam regulação buscada, pretendida, projetada, o que não que dizer obtida (Lefèbvre, 2008: 45).

Os espaços do poder constroem espaços do medo e os espaços do medo reforçam os espaços do poder. Desta relação se estrutura a desigualdade que se reproduz por meio da cultura do amedrontamento, representada pelo medo ideologicamente instrumentalizado. O medo cumpre essa finalidade enquanto emoção

manipulada pelos ideólogos da ordem sócio-espacial dominante. Dessa relação – que leva às ações de “combate” ao medo percebido enquanto prática espacial – são erigidos os espaços de controle e do poder por meio dessa engenharia de controle, de enquadramento e de disciplinarização dos desiguais (e dos diferentes) por meio de uma norma imposta.

A realidade espacial não se encerra apenas nas representações do espaço e nas práticas espaciais (equipamentos, infra-estruturas que atendem às imposições hegemônicas). Há que se considerar, ainda, as representações do espaço. A realidade espacial, e o medo espacializado, não se encerram apenas nas representações do espaço, reino do concebido, domínio do medo ideologizado que se materializa em uma cultura do amedrontamento. Nem se esgota em práticas espaciais que privilegiam o concebido por meio da vigilância, dos muros, das grades, das cercas, do reforço policial etc. Há que se considerar, ainda, os espaços de representação, domínio do imaginário, do vivido, da possibilidade de transformação, domínio do medo primordial e não da concepção do medo concebido. Embora esta concepção impregne a prática cotidiana de diversos grupos sociais, os espaços de representação distinguem-se da prática espacial, onde o domínio da dimensão sensível do espaço prevalece: a percepção do mundo exterior, incluindo as produções forjadas por meio das representações do espaço. Distinguem-se, sobremaneira, das representações do espaço; desta dimensão que caracteriza o espaço dominante da sociedade vinculada ao concebido. Os espaços de representação revelam o potencial e a possibilidade de transformação e de mudança. Esse espaço está constantemente sob o risco e a ameaça da mudança, pois pelo vivido ele é questionado por meio de outras possibilidades de uso (apropriação). Assim, os espaços de representação correspondem à dimensão espacial onde o poder do espaço vivido pode ensejar o potencial de reação no interior de uma determinada sociedade. Não só reação, mas a possibilidade de mudança em relação aos espaços do medo; aos espaços forjados ideologicamente pela cultura do amedrontamento. Do medo difuso da cultura do amedrontamento (o espaço representado) absorvido passivamente, pelos sentidos, na prática espacial.

No espaço vivido a ordem hegemônica forjada pelo concebido pode proporcionar que uma outra ordem sócio-espacial se concretize. A contra-ordem sócio-espacial do vivido é o movimento articulado ao conhecimento, à participação e à política entendida e exercitada como arte no seu sentido mais profundo: o sentido do prazer.

CAPÍTULO III –As Ações Dominantes de Combate ao Medo

3.1. Os discursos da violência como suporte à cultura do amedrontamento

Estamos diante de uma quase unanimidade em se tratando de opiniões e discursos sobre o medo. Opiniões e discursos que visualizam a existência do medo e do mal-estar nas cidades contemporâneas, intrinsecamente relacionado com a escalada das diversas manifestações da violência. Esse é um ponto importante da análise dos discursos e das ações dominantes em curso que são erigidos, difundidos (e aplicados) e que buscam o convencimento no tocante ao trato do medo. A violência alia-se ao medo como componente dos mecanismos da engenharia do controle social. Não do medo inato: mas do medo difuso que nutre os discursos e as ações dominantes e institui a cultura do amedrontamento. A cultura do amedrontamento instituída é uma condição resultante de uma opção conservadora ao mal-estar estrutural que é socialmente produzido na atualidade. Ela visa dar legitimidade, através do convencimento social, ao exercício das ações dominantes. Tratar-se-á aqui o modo específico em que se opera a relação a qual a violência sustenta essas opiniões e esses discursos sobre o medo. Não se trata aqui de toda manifestação da violência, mas do modo específico em que se manifesta associada a essa questão. A essa sua manifestação específica será denominada de violência material.

Esse trabalho não consiste em empreender uma análise da violência, quer seja das suas diversas modalidades ou dos mecanismos que a engendra. Entretanto, faz-se necessário uma breve consideração na medida em que grassa certa tendência que há muito habita o senso comum, e que também reside no campo acadêmico-intelectual, que tende a priorizar a manifestação da violência no plano material, quer seja a violência infligida diretamente sobre os corpos⁵⁵, quer seja a violência patrimonial. Em sentido oposto, essa tendência analítica não tem dispensado a mesma disposição à compreensão de uma outra e tão poderosa forma de violência: a violência simbólica⁵⁶. A violência simbólica está associada às práticas discursivas. Ela

⁵⁵ Não todos os corpos, mas os corpos, fundamentalmente, dos indivíduos de segmentos sociais, culturais que se encontra em posição subalterna num dado ordenamento sócio-espacial.

⁵⁶ A violência simbólica que engendra outras formas de violência é o modo pelo qual a cultura do amedrontamento é produzida e se reproduz. Em oposição à violência material, que age diretamente sobre os indivíduos, nos seus corpos e nos seus espaços, onde o ato violento ocorre entre, no mínimo, duas pessoas, a violência simbólica tem como característica determinante a sutileza, onde a vítima na maioria dos casos não percebe que está sendo violentada, assim como também não percebe o conteúdo implícito da violência. A mediação, neste caso, entre vítima e agressor é frequentemente empreendida por meio de técnicas sofisticadas que compõem o complexo mecanismo da engenharia de controle social. As diversas formas de mídia compreendem expressões desse mecanismo de produção e reprodução da violência simbólica. Em termos concretos podemos exemplificar a violência simbólica praticada contra os negros

é ideológica. Os discursos que a sustentam são mais poderosos que a violência física, onde o objetivo daquele que lança sobre o oponente a sua vontade é alcançado pela força. A violência simbólica é submetida e imposta pelo convencimento. Neste aspecto ela tende a ser mais duradoura e as dificuldades de percebê-la dificulta, conseqüentemente, a elaboração de estratégias de defesa (e de ataque). Será aqui analisado que às ações de endurecimento repressivo-penal, que impõem a disciplina forçada, bem como os processos de privatização do espaço público e as ações de reforço da subalternidade, seguem-se à construção dos medos difusos da cultura do amedrontamento. A cultura do amedrontamento é uma violência que opera simbolicamente através de opiniões, falas e discursos. É uma violência ideologicamente construída que fabrica medos difusos. A sua violência está na preservação de uma ordem social desigual por meio do falseamento da realidade fenomenal dos medos sentidos e não os reais.

A ordem sócio-espacial hegemônica é produzida e reproduzida por uma disciplina imposta não apenas por meio da violência materializada sobre os corpos, mas fundamentalmente pelo convencimento da maioria da necessidade dessas ações, onde os medos difusos fazem com que haja uma convergência das opiniões que tendem a aprová-las em razão do discurso que impõe uma “verdade” – que é a vontade – de uma minoria sobre a imensa maioria.

Os debates em torno da violência – que privilegiam a violência material – tendem a considerar que todo ato violento⁵⁷ enseja a adoção de estratégias que objetivem seu efetivo combate. Esta é a premissa básica do Estado de direito. Entretanto, é importante destacar que o Estado em questão é o estado burguês-liberal e que a violência é um conceito construído e reconstruído intentando a normatização e a normalização dos procedimentos que garantem a ordem hegemônica. Portanto, trata-se de uma prerrogativa constitutiva do direito civil moderno onde intenção e finalidade não se separam, mas operam juntas. Todavia, na luta cotidiana o espaço representado é confrontado com as insubordinações do espaço vivido. Uma dessas

brasileiros nas telenovelas, onde as personagens negras, majoritariamente, não desempenham papéis de protagonismo. Quando os negros são representados desempenham papéis de coadjuvantes, expressando a subalternidade histórica a quais foram e continuam sendo submetidos. Do ponto de vista estético, a violência simbólica manifesta-se com a reprodução de “padrões de beleza” que enaltecem o padrão europeu.

⁵⁷ O termo violência deriva do latim *violentia*, originado do radical *vis*, que significa força, vigor, isto é, emprego da força física ou de recursos corporais com base no exercício da força vital. A Psicologia tende a empregar o termo violência quando a força é usada de modo excessivo e de forma que provoque dano a alguém, indivíduo ou sociedade. Quando o uso da força “ultrapassa um limite que perturba acordos tácitos e regras que ordenam as relações, adquirindo carga negativa ou maléfica” ela se transmuta em violência (Zaluar, 1999: 28).

demandas atendidas e regulamentadas na forma da lei corresponde à questão dos direitos humanos. Dessa luta é que se introduz nos códigos jurídicos a premissa segundo a qual o combate a toda e quaisquer formas de violência praticada e/ou sofrida por alguém se passam a constituir os pilares fundamentais do direito primordial que permite a legitimidade das sociedades onde a democracia possa se fundamentar. Esta é a mais importante forma do direito que institui aquele que é o direito primordial: o direito à vida. Mas o fato de constar na forma da lei não significa que na prática seja ele o direito fundamental. A prática do direito na sociedade capitalista considera o direito de propriedade como o mais importante dos valores jurídicos como será analisado. Direitos esses que resultaram de conquistas historicamente construídas e consolidadas sob a forma de leis e que, é importante ressaltar, foram fundamentais para a consolidação dos ideais liberais da burguesia e, por conseguinte, do capitalismo. Essa provavelmente foi a principal bandeira de luta encampada pela burguesia, onde os ideais liberais iluministas – da substituição do “direito divino” praticado pela Igreja e pelas monarquias absolutistas pelo direito como fundamento jurídico do Estado – permitiram a defesa não da vida do ponto de vista biológico ou como um valor teológico, mas como um valor econômico, como mão de obra. Nesse contexto, a defesa da vida pela burguesia passaria a por em cena uma competição jurídica na qual prevaleceria a defesa da propriedade privada sobre a vida em si. Dessa disputa, prevaleceria o direito de propriedade e daí a construção das técnicas do controle sócio-espacial sob a tutela e proteção do direito moderno. Esse é o mecanismo que explica o direito de matar como resposta punitiva aos delitos que produzem subtração de bens, pertences ou patrimônio, por exemplo. O direito moderno constitui-se em peça determinante da engenharia do controle sócio-espacial, pois garante o monitoramento constante e as respostas imediatas do medo burguês aos empreendimentos transgressores desta natureza, bem como dos enquadramentos sublevações sediciosas, em especial do proletariado de então. Como respostas ao medo burguês, em razão das ameaças à ordem sócio-espacial, os discursos em torno da violência material incorporam-se ao direito moderno como necessidade da defesa do estado de direito baseado na defesa intransigente da propriedade privada. Em resposta a esse medo burguês – que é perene, ele não relaxa – são construídas cotidianamente as estratégias dominantes de controle e de reprodução da ordem sócio-espacial. Neste caso, a cultura do amedrontamento desempenha uma função estratégica, fundamental e indispensável. O casamento dos discursos sobre a violência e do medo das classes subalternas constituem a aliança, o par perfeito, que subsidiam os discursos acerca dos medos difusos na esfera criminal. O que significa

que a cultura do amedrontamento faz parte de um mecanismo de controle construído cotidianamente no conflito. Como mostrou Foucault, o controle faz-se no cotidiano através do Estado por meio de formas capilares (espaciais) institucionais: a prisão, a fábrica, as escolas, os hospitais etc.

A afirmação da burguesia enquanto classe social dominante não constitui um processo em que a luta ocorre num determinado período histórico e cessa. O movimento dialético é inerente ao humano. Assim como a burguesia travou a sua luta contra uma ordem sócio-espacial que impedia o pleno desenvolvimento das forças produtivas capitalistas, novas lutas são engendradas. Nos séculos XIX e na maior parte do século XX a luta da burguesia foi contra o proletariado, organizado em sindicatos e em partidos políticos de esquerda. Atualmente, há uma tendência em considerar que a luta social contra as desigualdades são protagonizadas pelos movimentos sociais. A luta de classes não seria, assim, a luta do passado, do proletariado. Mas esse dado não perverte o fundamento da análise: é nas lutas que a classe se constitui e se constrói. Desde Heráclito, passando por Platão, Hegel e Marx, o método dialético entende o mundo como regido e construído por meio da luta de contrários. Portanto, não é adequado, como imediatamente decretaram alguns teóricos, afirmar que com o fim do “socialismo real” instaurou-se o fim das ideologias e da história.

O estado de direito burguês: relativizando o monopólio da violência legítima

No âmbito da tradição liberal burguesa aprende-se que toda ação transgressora deve ser remetida a julgamento baseado nas premissas constitutivas do estado de direito através do judiciário. Do mesmo modo que esse é o ente legítimo na resolução dos conflitos, mediante as penalidades por este poder imputadas aos atos delituosos. É dessa premissa baseada no Leviatã de Thomas Hobbes que se constrói a tese do monopólio da violência legítima do Estado⁵⁸. Essa é uma tese que merece ser relativizada: o aparente consenso em torno do consentimento e da aceitação generalizada que naturaliza o monopólio da violência institucionalizada e exercida pelo

⁵⁸ No Leviatã de Hobbes pode-se constatar que pelo contrato social moderno há o recalque de uma cultura violenta pré-civilizada – o estado de natureza da humanidade – como condição indispensável da civilização. A civilização moderna se afirma por meio do contrato social instituidor do direito civil que recalca não só a cultura considerada violenta, mas, como analisou Freud, o próprio indivíduo. É na figura do Estado moderno que o recalque tanto da cultura pré-civilizada quanto do indivíduo é processado.

Estado através das suas instituições coercitivas como legítima. Trata-se de um poder coercitivo em que o uso da violência é legal, isto é, que está juridicamente instituída. Entretanto, o questionamento reside no fato de que não é necessariamente legítima. É legal por ser um instrumento jurídico que é imprescindível para a preservação da ordem sócio-espacial burguesa. A simples assimilação e aceitação do argumento dessa tese pressupõem o escamoteamento dos conflitos sociais analisados por Rusche e Kirchheimer assim como por Foucault na transição feudal-capitalista. Outra pressuposição: a de que o estado moderno corresponde a um ente destituído de conflitos. A conformação de um Estado onde os poderes institucionais se exercem por grupos sociais que atuam em conformidade com os interesses da ordem sócio-espacial não pode ser negligenciada pela tese da violência legítima. É legítima para a manutenção da ordem sócio-espacial hegemônica. O direito moderno é a prerrogativa da ordem sócio-espacial burguesa e o estado e suas instituições materializam-nos.

O contrato social burguês garante apenas ao judiciário a prerrogativa punitiva, sendo esta vedada a qualquer agente público ou privado, seja individual ou coletivo, excetuando-se os casos comprovados de legítima defesa. Até mesmo nos raros estados democráticos em que a pena capital é prevista em lei, a sua aplicação apenas ocorre quando o judiciário julga o mérito da questão. Ou seja, o trâmite entre o crime cometido e a sentença julgada tem o poder judiciário como mediador. Apenas o judiciário, de posse de evidências, testemunhos, laudos periciais, enfim, de todas as provas que compõem o processo, detém, poderíamos dizer, o monopólio de desferir a sentença sobre quaisquer atos infracionais à ordem pública ou privada. Qualquer ação punitiva praticada sem o aval do judiciário constitui grave violação legal e quando envolve pessoas que são punidas por agentes públicos ou privados sem a mediação da justiça constitui grave violação dos direitos humanos.

No contexto dessa tradição do direito penal boa parte da produção acadêmica serve-se dela como fonte analítica, seja por um viés crítico ou não. Uma análise crítica sobre a violência material⁵⁹ indicaria a necessidade em combatê-la na sua integralidade. Contudo, verifica-se que boa parte do discurso considerado crítico respalda muitas ações dominantes em curso que objetivam a manutenção da ordem sócio-espacial. A violência material casada à cultura do amedrontamento alimenta os discursos e as ações dominantes. Ao povoar o imaginário individual e coletivo os discursos sobre a violência engendram a sensação de insegurança e com ela o medo

⁵⁹ Os discursos dominantes em torno do direito penal ao inferir sobre a violência dirimem exclusivamente sobre a violência material. A violência simbólica, frequentemente dirigida aos grupos sociais subalternizados, não tem o mesmo rigor no tratamento discursivo legal.

e o mal-estar. Quando intensificada essa sensação, em virtude da veiculação do aumento da violência, a tendência do medo e do mal-estar se generalizar é impressionante. O medo tende a se transformar em pânico. É o pânico instalado – o medo difuso – que produz como demandas ações emergenciais, muitas das vezes extremas e equivocadas. Equivocadas caso se tenha como objetivo a adoção de ações intencionalmente interessadas no combate às causas estruturais do medo. Com isso, tende-se a atacar com determinadas ações atos que se manifestam como conseqüências estruturais de uma determinada ordem sócio-espacial. Ao se proceder assim o que ocorre com freqüência é o distanciamento das ações em relação às causas dos eventos que produzem o medo originado dos acontecimentos e dos discursos produzidos sobre a violência. Nesse caso, uma variedade de respostas políticas (e econômicas) passa a ser oferecida para atender as demandas confusas e desorientadas de uma população insegura e amedrontada que tem dificuldades de perceber que essas sensações fazem parte da estratégia da engenharia de controle sócio-espacial.

O que se tem observado no Brasil e em alguns outros países em proporção menor é o uso de ações que buscam dar conta da violência material com mais violência (neste caso não só material, mas simbólica também), no contexto de uma lógica repressiva bélica e altamente letal, conduzida pelo Estado. As ações homicidas não são exclusivas do aparato estatal (policial). Não se pode relevar o papel dos grupos para-militares e de extermínio. Há que se considerar na reflexão que grupos que agem desrespeitando o direito à vida são apoiados e legitimados por diversos setores da sociedade brasileira e em outros países.

Nas ações dominantes de combate à violência material, o medo regula as demandas. A intensidade do sentimento de medo da população contribui para amenizar ou o recrudescer as ações repressivas, de privatização do espaço público e de reforço da subalternidade. Não nos referimos a qualquer medo, mas ao medo fabricado, que é o medo difuso, aquele medo que confunde e atordoa, desorientando acerca das origens reais dos riscos e dos perigos de diversas ordens. O medo difuso, que conforma a cultura do amedrontamento, é aquele medo que não nos deixa ver além do aparentemente visível e unânime, que tem o propósito do adestramento para envolver os indivíduos numa trama superficial e de falseamento do real, impossibilitando aos envolvidos em sua atmosfera o desvendamento da realidade dos fatos.

O quadro social que se vivencia indica que a cultura do amedrontamento faz

parte da estratégia de regulação dos grupos hegemônicos no tratamento de um imenso contingente de seres humanos desprezados pelo sistema produtivo (e de consumo) no seu atual estágio de desenvolvimento. Coaduna-se a essa estratégia a questão racial que serve para, através da construção de estereótipos sobre determinados grupos sociais, reproduzir uma ordem sócio-espacial desigual. Temos um processo de reprodução da desigualdade em dois âmbitos: social e espacial, fortemente casados. A produção estrutural do descarte sem precedentes de mão de obra é tida atualmente como grande ameaça à ordem sócio-espacial erigida e tutelada por esses grupos sociais. Desse processo vêm se construindo os discursos dominantes da transferência e da responsabilização pelo “fracasso” dos consumidores, demarcando territorialmente, circunscrevendo e restringindo esse fracasso na figura do indivíduo. Esse discurso (ideológico) isenta de culpa o coletivo, isto é, o social. A “segurança coletiva moderna” que aniquilou a liberdade individual é, por isso, substituída pelo (suposto) aumento da liberdade individual e pela diminuição da segurança individual. Lembra-se novamente que não se está aqui generalizando um ordenamento com base no chamado Estado de Bem Estar Social de modo unívoco, como se em todos os países essa arquitetura estatal tivesse sido erigida. Em países como o Brasil, embora não plenamente adotado o *welfare state*, é inegável que a classe média urbana brasileira faça parte desse processo iniciado nos anos 1940 do século XX para fomentar o mercado interno. Contudo, no caso brasileiro não é possível desconsiderar que ampla parcela da população não se integra ao processo de participação efetiva dos mercados de trabalho e de consumo, pois o projeto de nação apresentava na sua gênese o desejo de aniquilamento da alteridade forjada pelo racismo dirigido aos negros do país⁶⁰. Esse ponto é fundamental para que se possa compreender o modo como se operam as ações dominantes que se apropriam do medo na sociedade brasileira. Não se trata de uma singularidade à brasileira da questão da alteridade, isto é, de uma realidade descolada do geral, das influências externas, mas do modo particular como o Estado brasileiro a concebe. A colonização de idéias e teorias importadas é insuficiente para a compreensão das especificidades nacionais. Até na escala de um estado nacional a tendência à generalização tende a provocar imprecisões analíticas. É um mecanicismo impertinente: impor um padrão analítico, um universal, a realidades distintas.

O tratamento violento dado a pessoas ou a grupos sociais descartados como

⁶⁰ Essa questão será analisada no capítulo 4.

mão-de-obra, convertido em mão de obra excedente⁶¹ não constitui novidade histórica, conforme mostraram Georg Rusche e Otto Kirchheimer (2004). Nos períodos em que a mão-de-obra é relevante e necessária para o funcionamento das forças produtivas as classes dominantes se valem de um aparato repressivo mais ameno, de modo a explorar ao máximo o trabalho de uma mão-de-obra cuja oferta está baixa. Por outro lado, quando há disponibilidade de mão-de-obra e a oferta de trabalho é escassa, com riscos de conflitos sociais, faz-se uso de modelos repressivos em que a violência tende a ser intensa e associada a métodos repressivos e punitivos marcados, com frequência, por teores elevados de brutalidade.

Ao se temer e ao se conceber medidas a algo que não corresponde à verdadeira causa dos riscos e dos perigos, as ações adotadas de combate certamente terão tudo para serem equivocadas. O acerto, dependendo das concepções teóricas, metodológicas e ideológicas que as embasam, pode ocorrer, mas terá tudo para ser um acidente de percurso. No caso do tratamento da violência, as estratégias não podem de maneira nenhuma apostar no acidente do acerto, já que a questão envolve milhares de vidas humanas. O discurso da infalibilidade das ações de repressão, quando se baseia na cultura do amedrontamento, demonstra que não se pode coadunar com a idéia de que estas ações estejam prenhes de ingenuidades ou de desconhecimentos que concedam alibi aos gestores do Estado que as exercem e que através das ações repressivas ceifam milhares vidas. Essa afirmação se legitima na medida em que as ações repressivas correspondem a uma opção conservadora que visa o enquadramento ou o extermínio de indivíduos dos segmentos sociais empobrecidos e descartados socialmente e dos que por sua origem étnico-racial sofrem vilipêndios históricos em determinadas formações sociais. À imagem desses grupos sociais e raciais se *caricaturiza* o medo e o mal-estar através da construção do conceito de transgressão da ordem sócio-espacial e que, de algum modo, lhe promovem instabilidade, colocando-a em alguma espécie de risco. Acerca desse mecanismo observa-se que

A construção do estereótipo marginal se dá na associação de uma carga negativa aos grupos sociais estigmatizados que sofrem todo

⁶¹ A mão de obra pode ser tornada excedente pelas forças produtivas não apenas em razão dos conflitos existentes na luta de classes, mas por razões apoiadas na relação conflituosa entre eus desejantes. O desejo por liberdade da população negra brasileira é perseguido com o intuito de aniquilá-la para a satisfação do desejo das classes dirigentes do país. Esse processo sustenta-se pelos discursos e ações racistas. O ordenamento social e econômico executado no Brasil ainda no século XIX alicerçou-se num ordenamento jurídico que circunscreve no âmbito do direito os mecanismos que exclui a população negra do mercado de trabalho e, por conseguinte, do consumo e abre caminho para a transição do racismo científico para a construção ideológica da democracia racial.

tipo de preconceito, o que resulta em fixar-lhes uma imagem pública de "delinqüentes".

Contribui na formação do sujeito criminalizável um conjunto de variáveis definidas socialmente que servem para estratificar, diferenciar e construir estereótipos de identidades sociais que são mobilizadas pela representação social para distinguir indivíduos suspeitos (...) os recursos à disposição na maioria dos casos subordinam sua sujeição criminal à pobreza urbana e aos seus signos sociais; realizando uma seleção social do crime. É sob estes "sujeitos" que recairão os discursos criminalizantes que nos últimos anos produziram um recrudescimento penal nos países ocidentais, com reflexos intensos no Brasil. A ideologia da Lei e da Ordem produziu uma inflação legislativa capaz de levar nosso sistema penitenciário a um aumento vertiginoso nos últimos 15 anos (Mendonça, 2006: 63).

Assim, tem-se uma construção ideológica do medo onde o estigma funciona como fator "definidor" da imagem do criminoso. Ver-se-á que no caso brasileiro o processo de estigmatização que constrói a figura do criminoso e dos grupos perigosos não é um processo dos dias atuais, mas remonta ao século XIX. Trata-se do processo de construção simbólica do "medo negro", isto é, do processo de construção do discurso racista que associa a população negra aos riscos e perigos sociais, especialmente com o advento da República. Com isso, a produção da ordem sócio-espacial é justificada por ações que visam garantir os ditames da lei e da ordem. É o "choque de ordem" sendo desferido sem tréguas aos grupos e setores empobrecidos da sociedade no Brasil e mundo afora agora sob a tutela do capitalismo flexível, desregulamentado e globalizado.

3.1. As ações repressiva, penal e letal

O medo é a "única lei que não pode ser quebrada", equivalente às leis de exceção impostas pelos governos totalitários em épocas de estado de sítio. Sua vigência torna obsoletas todas as outras leis. Por isso o medo é que referenda a lei dos tiranos, que não se detêm diante das regras de convivência e respeito pelo outro. O medo torna o governante, a pretexto de proteger seus súditos de ameaças externas ou internas, absoluto em seu poder (Kehl, 2007: 94).

Os discursos dominantes, assim como boa parte dos apresentados como críticos, têm convergido acerca da análise da violência material. Esses discursos afirmam que um dos traços que tem maculado a paisagem e a vida nas cidades contemporâneas têm sido, indubitavelmente, as diversas formas de manifestação da violência material. Expressão essa da violência que tanto medo (e mal-estar) provoca nos habitantes das cidades mundo afora é tratada como uma realidade que definitivamente não se pode negar. Mesmo que a sensação de ser acometido por um ato qualquer de violência seja muito maior do que a chance real dela ocorrer. Deriva daí a conclusão (precipitada) de que vivemos um momento histórico em que as cidades são espaços onde o medo é marcante. A sensação onipresente do medo, a exacerbação do medo da violência material tem provocado mal-estar e demandando ações contra ele. Mas, frequentemente, as falas e os discursos não fazem alusão ao medo como uma emoção manipulada e que faz parte do mecanismo de funcionamento de uma engrenagem social – ele é estruturalmente produzido – e, ao mesmo tempo, é fabricado com vistas a atender interesses específicos. Estamos nos referindo ao medo como uma categoria concreta e simbólica. Concreta quando sentir medo está relacionado a um evento real, materializado. Simbólica quando se sente medo de algo imaterial, que pode ou não acontecer e, principalmente, quando ele não tem vínculo como os fenômenos que o produzem. Como já mencionamos, essa segunda modalidade se refere ao medo difuso da cultura do amedrontamento. A questão central dessa problemática reside na necessidade de compreensão da razão do medo e, a partir daí, analisar os interesses "ocultos" que intentam estimulá-la e com quais finalidades. Essa violência material que incita o medo estrutural, o medo difuso da cultura do amedrontamento compõe a ferramenta imprescindível da engenharia do controle e da manutenção da ordem social. As estratégias do controle que experimentamos hoje não são inéditas. Correspondem ao aperfeiçoamento dos

mecanismos de acumulação e reprodução do capital através da preservação dos fundamentos primordiais do modo de produção capitalista.

A institucionalização da repressão: a força policial

A institucionalização do poder coercitivo, isto é, do poder de patrulhamento, de investigação, de interrogatório e de detenção de suspeitos ou de indivíduos que praticaram alguma forma de ato delituoso, nos moldes das polícias atuais é uma realidade inerente à sociedade moderno-capitalista. Embora todas as sociedades tenham desenvolvido mecanismos próprios de controle sócio-espacial, mediante a criação de guardas, de exércitos e de milícias, que configuravam uma espécie de ação policial, no sentido generalizante do termo, a institucionalização é certamente algo historicamente recente. A *institucionalidade* é, portanto, o que confere as características e as diferenciações das polícias modernas em relação às estruturas de repressão precedentes. É nesse contexto que o Estado moderno capitaliza para si a prerrogativa de exercer o monopólio legalizado na forma da lei da violência.

O nascimento da polícia moderna está conectado, de modo estrutural, com a função de enquadramento e de imposição da norma na sociedade disciplinar. Função esta que é o complemento da função da justiça penal – a função punitiva da lei. O saber policial, assim como os saberes médico, psicológico, pedagógico e geográfico, constitui esse poder disciplinar: que deve enquadrar os indivíduos e fazê-los se submeter à norma que a ordem hegemônica impõe como seu fundamento organizativo. Embora a polícia dentre essas instituições possa ter, do ponto de vista da força física maior poder intimidatório, ela depende desses outros saberes institucionais que a ela se articulam no processo de enquadramento e de normatização.

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem (Foucault, 1995: 183).

As instituições que atuam nessas searas detêm importante papel no arranjo sócio-espacial de construção, afirmação e de legitimação da ordem primária da cadeia do poder em garanti-los. A polícia nasce para garantir o controle social – assim como as demais instituições – cabendo-lhe, pois, a função de manter os grupos sociais subalternos e “desviantes” sob controle de modo que não ponha em risco a ordem

estabelecida. Sobre esse ponto da análise Foucault observa a associação vital da delinqüência com o projeto burguês de controle social por meio da polícia. Para ele:

A sociedade sem delinqüência foi um sonho do século XVIII que depois acabou. A delinqüência era por demais útil para que se pudesse sonhar com algo tão tolo e perigoso como uma sociedade sem delinqüência. Sem delinqüência não há polícia. O que torna a presença policial, o controle policial tolerável pela população senão o medo do delinqüente? Você fala de um ganho prodigioso. Esta instituição tão recente e tão pesada que é a polícia não se justifica senão por isto. Aceitamos entre nós essa gente de uniforme, armada enquanto nós não temos o direito de o estar, que nos pede documentos, que vem rondar nossas portas. Como isso seria aceitável se não houvesse os delinqüentes? Ou se não houvesse, todos os dias, nos jornais, artigos onde se conta o quão numerosos e perigosos são os delinqüentes? (Foucault, 1998: 132-133).

Percebe que a polícia é uma instituição do poder constituída inequivocamente para manter a ordem sócio-espacial e mais: ela só se justifica por meio da cultura do amedrontamento que identifica e cola à imagem do delinqüente (e também dos identificados como delinqüentes potenciais: os indivíduos das classes subalternas) os riscos e os perigos sociais. De todas as instituições da ordem sócio-espacial é a polícia que exerce de forma velada essa função repressiva direta sobre os indivíduos e os grupos sociais (ou raciais) subalternizados, tendo as outras instituições funções complementares, mas também de vital importância na engenharia desta empreitada coercitiva. As instituições não-policiais, que complementam a atuação da polícia, garantem a indefectibilidade da instituição policial, sem a qual a função do controle sócio-espacial não se exerceria de forma plena e adequada à sua função. Não obstante, a ausência dessas instituições não-policiais tornaria inequívoca a impossibilidade da polícia em promover o controle social e espacial numa sociedade. Portanto, a polícia é parte integrante de um conjunto de agências componentes do sistema penal.

Por sistema penal entendemos todo o conjunto das agências que operam a criminalização (primária e secundária) ou que convergem na sua produção. Dentro desse entendimento, referimo-nos a sistema no sentido elementar de conjunto de entes, de suas relações recíprocas e de suas relações com o exterior (ambiente) e nunca no símil biológico de órgãos do mesmo tecido que realizam uma função, de vez que essas agências não operam coordenadamente, mas sim por compartimentos estanques, ou seja, cada uma de acordo com seu próprio poder, com seus próprios

interesses setoriais e respectivos controles de qualidade. O resultado de seu funcionamento conjunto não passa de uma referência discursiva na hora de patentear suas funções manifestas ou proclamadas (Zaffaroni; Batista; Alagia & Slokar; 2003: 60).

O surgimento da polícia moderna ocorre concomitantemente ao desenvolvimento do capitalismo, mais precisamente com o processo de urbanização nos países onde a Revolução Industrial foi pioneira. Demarca-se temporalmente o século XIX como o período em que a institucionalização do poder coercitivo das forças policiais começa a ser efetivamente esboçado e exercitado. As forças policiais surgem para sob o pretexto de garantir a ordem, mas atendem prioritariamente às elites, notadamente à burguesia, que se encontravam preocupadas com a escalada crescente de protestos diante das precárias condições de trabalho e vida; ao crescimento do poder de organização da classe trabalhadora contra o avanço do capitalismo e com a necessidade de resguardar o patrimônio individual, familiar e corporativo de subtrações e depredações (Foucault, 1999: 100/101). A partir de determinado momento no seio da luta de classes, o movimento operário não suscita medo à burguesia apenas pela sua organização como movimento de luta por condições mais justas de trabalho ou de vida. Mas pela politização e pela ideologia que impregnava os movimentos operários ao vislumbrar a superação definitiva desta luta mediante a transformação social, fosse pelo viés anarquista ou, principalmente, pelo viés socialista-marxista. Diante do conflito entre capital e trabalho, entre a burguesia e o proletariado, a atuação das forças policiais busca legitimar a sociedade capitalista em formação e o controle sócio-espacial do(s) grupo(s) no poder. As forças policiais são os braços do Estado capitalista que agem no final da cadeia da repressão, com as demais instituições – judiciário e carcerário – dando-lhe o suporte operacional necessário, sem o qual a ação policial não se completa.

A atuação da polícia deve convergir para manter sob controle aquelas pessoas e grupos sociais (e raciais) que não se enquadram ou que podem representar algum tipo de ameaça de sedição e de sublevação em relação à ordem institucional. A polícia não atua só nesse processo, pois, como instituição, tem a capacidade de definir o que é ou não são os atos de desordem. Marcos Bretas⁶² (1997) indica que a intervenção do policial num conflito estabelecido pode estar orientada com base em dois modelos policiais paradigmáticos: o londrino e o nova-iorquino. Esses dois modelos definem a

⁶² BRETAS, M. (1997): A guerra nas ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

opção pelo *modus operandi* da intervenção policial. No londrino a ação policial é orientada por códigos previamente definidos, enquanto no nova-iorquino o policial tem a opção de agir de acordo com sua visão dos eventos, do seu “bom-senso”. Bretas analisa essa questão demonstrando que

Entre as alternativas de ação, privilegiando o pessoal e o impessoal, com que se defrontam os policiais, encontramos via de regra um saber transmitido nas instâncias regulares de ensino que valoriza a impessoalidade e os códigos, contrabalançando na cultura organizacional - presente nas interações - de um conhecimento claro da utilidade das práticas pessoais. A corporação policial, em suas escolas, rende homenagens aos mesmos valores impessoais cultuados pelo saber jurídico, para que em seguida o policial os negue em suas ações.

O policial tem como expectativa, sempre, o comportamento legal, que aprendeu a valorizar, embora reserve para si um repertório de opções fora da legalidade, dos quais lança mão de acordo com sua visão dos "fatos". Numa forma simplificada podemos dizer que o leque de opções abrange da decisão de não intervir, não ver o que se passa, até o emprego da violência. A seleção do procedimento se faz através de um conhecimento organizacional - não ensinado nas escolas - que, em última instância, qualifica a cidadania dos envolvidos, através de valores atribuídos a cor, idade, sexo, nível sócio-econômico etc. (1997: 22).

Os discursos que embasam os regimentos jurídicos instituídos nos estados liberais afirmam a existência da igualdade de direitos entre os indivíduos, independente da origem étnico-racial, opção sexual ou religiosa, condição sócio-econômica etc. Essa prerrogativa não apresenta viabilidade do ponto de vista prático, na medida em que não é possível haver igualdade de direitos numa sociedade de classes e onde a propriedade privada é o fundamento. Não pode haver igualdade de direitos numa sociedade capitalista, onde a defesa da propriedade prevalece sobre a defesa da vida. Mais: essa igualdade difundida em tom uníssono, berrante e aos alhures não pode existir numa sociedade em que os indivíduos estruturalmente são desiguais no tocante aos bens materiais e, principalmente, às oportunidades de participação plena na política, de auferir de modo ativo dos resultados de uma riqueza socialmente produzida, mas privadamente apropriada. Essa desigualdade estruturalmente produzida desmonta, ela própria, o discurso da igualdade de direitos, o que só reforça a tese marxista de que a sociedade capitalista é uma sociedade de classe e, portanto, a contradição que lhe é inerente emerge e é fundamentada na luta

de classes. O direito, especificamente o direito criminal, tem a função de, em vista das desigualdades estruturalmente produzidas, desempenhar a função do controle sócio-espacial pelo viés punitivo. E a polícia intervém diretamente no conflito, desempenhando a sua função jurídica de controle sócio-espacial. Isso fica evidente quando

De fato, as ambigüidades, tratamentos diferenciados, regras e legislação excepcionais, privilégios, impunidade e legitimação de abusos são intrínsecos às instituições da ordem e não externos a elas (ou seja, manifestações de uma prática desvirtuada). O problema não é nem os princípios liberais versus uma prática personalista e violenta, nem de um marco constitucional versus uma prática ilegal, mas sim de instituições da ordem que são constituídas para funcionar com base em exceções e abusos. Como a história da polícia e as políticas recentes de segurança pública claramente indicam, os limites entre legal e ilegal são instáveis e mal-definidos e mudam continuamente a fim de legalizar abusos anteriores e legitimar outros novos (Caldeira: 2000: 142).

Além das permissões previstas nos dispositivos jurídicos que legalizam alguns abusos policiais, observamos que a atuação policial revela de modo nítido o descumprimento da lei. Os abusos policiais são tolerados quando a intenção é cumprir menos uma função constitucional do que uma função estrutural. Nas situações de abuso de poder do policial a transgressão – que pode ser reprimida em lei – é consentida em nome da ordem. Daí os mecanismos de proteção de “desvios de conduta” como, por exemplo, o que ainda protege, no caso brasileiro, o policial de ser julgado pela justiça comum. O discurso da ordem faz-se com base na repressão de delitos, mas que em muitos casos é ela mesma delituosa. Este paradoxo é compreendido quando os mecanismos de proteção de ilícitos policiais atuam na função estrutural de controle social de riscos e dos perigos que ameaçam a ordem. Mesmo quando juristas, defensores e procuradores públicos e advogado identifiquem os abusos cometidos tem-se a prevalência da busca pela ordem orientando as ações e aliviando as punições. Mesmo que houvesse o objetivo de moldar as instituições da ordem dentro dos parâmetros estritamente legais por meio de uma eventual legalização dos abusos policiais, o certo é que se não houver amparo legal trata-se de descumprimento da lei e, desse modo, um crime. Caracteriza crime do policial que pratica a ação.

É importante também considerar os casos em que se realizam interpelações diferenciadas, no tocante aos mecanismos de suspeição ou na intervenção num

conflito entre litigantes. A atuação diferenciada do policial nos conflitos em função da classe social dos litigantes é reforçada diante da constatação de que

(...) a opção entre os diferentes recursos disponíveis para o policial independe do evento em si, para envolver fundamentalmente a apreciação que o policial faz dos envolvidos. Assim, em conflitos envolvendo atores de nível sócio-econômico desigual, a atuação policial se define marcadamente favorável ao litigante de nível mais elevado. Os conflitos entre indivíduos pertencentes às classes populares permitem maior variedade de ações, ao mesmo tempo em que são os conflitos que com mais frequência se encerram na esfera policial (Bretas: 1997; 23).

Em seu trabalho Bretas salienta que o conflito mais difícil para o policial intervir é aquele em que os litigantes são ambos dos grupos dominantes. O policial, majoritariamente oriundo das classes populares, ao tentar intervir em conflitos dessa natureza percebe que no final das contas ele é a vítima preferencial em razão da sua condição social (1997:23). As análises de Bretas prosseguem nessa direção e em suas inferências demonstra que a condição social (e racial) é determinante na forma de intervenção policial. A sua análise é conclusiva tendo em vista que as ações da polícia tendem a convergir suas forças aos grupos socialmente marginalizados da ordem sócio-espacial. Não só os que praticam atos delituosos são os alvos preferenciais da ação policial. Também são os indivíduos que estão em situação social de inclusão precária (Martins, 2002), pois esta condição é historicamente considerada como situação de risco e de perigo para as classes dominantes conforme discutimos aqui. Ela provoca o medo de eventuais sedições e sublevações à ordem institucional. A proposição anteriormente manifestada se confirma: a construção cotidiana no conflito, dos mecanismos de controle sócio-espacial de uma sociedade que precisa, a todo o momento, produzi-los e reproduzi-los tendo como amparo as suas diversas instituições da ordem. O medo em questão leva à construção de uma representação que as classes dominantes constroem, quer seja dos indivíduos das classes subalternas que praticam algum tipo de delito ou que, simplesmente, estão precariamente incluídos na ordem sócio-econômica. Uma representação que institui o enquadramento e a norma e a naturalização do crime e do criminoso frequentemente estereotipado. Trata-se de uma representação do medo que é produzida pela própria sociedade que articula ao mal-estar como salienta José de Souza Martins, já que:

Nessas estratégias nem sempre compatíveis com o bem comum, no recurso ao ilegal e ao anti-social por parte das vítimas, a sociedade inteira é alcançada e comprometida nas compreensíveis ações de

sobrevivência daqueles aos quais ela não oferece a apropriada alternativa de vida. Porque, não nos iludamos, o capitalismo que se expande à custa da redução sem limites dos custos do trabalho, debitando da conta do trabalhador e dos pobres o preço do progresso sem ética nem princípios, privatiza ganhos nesse caso injustos e socializa perdas, crises e problemas sociais. Por diferentes caminhos, essas deformações se disseminam, penalizando a todos e não só alguns, até mesmo os principais beneficiários desse modo de produzir e acumular riquezas (2002: 11).

A função da instituição policial é garantir que esses indivíduos sejam normatizados, isto é, enquadrados de modo que a ordem sócio-espacial não seja maculada e ameaçada nos seus fundamentos: seja detendo-os, prendendo-os, ou eliminando-os fisicamente. Nos casos de definição da pena entra em cena a instituição judiciária, esse componente do sistema penal que complementa punitivamente a atuação da polícia, desferindo a sentença que promove reclusão pela detenção. Ela atua quando as instituições de seqüestro não enquadram e normatizam os indivíduos que rompem o pacto social imposto.

Em termos teóricos, é possível observar que simbolicamente a sociedade tende a delimitar um maniqueísmo no que tange à ação da polícia na medida em que para o público a instituição encarna a diferenciação entre o “bem” e o “mal” – embora hoje a imagem da polícia esteja bastante associada ao mal em razão dos sucessivos escândalos de abuso de autoridade e de poder. Isso é muito perceptível no Brasil. Mas a imagem construída indica que o “bem” tende a ser a própria polícia, justificado no compromisso firmado pelo contrato social, corroborado pela necessidade da repressão ao “mal”, residente nos desvios de conduta, nos delitos e no não-enquadramento e na não-normatização de indivíduos e grupos sociais. O “mal” está encarnado sob a forma dos medos diversos, difusos e pulverizados, que se aglutinam num único medo: o da desorganização social, da desordem. A garantia da ordem sócio-espacial, isto é, da ordem institucional se vale da necessidade da vitória do “bem” sobre o “mal”. A função conservadora da polícia, assim como a dificuldade da instituição no exercício de sua função, é mencionada por DiegoTorrente⁶³:

*A polícia é uma instituição que por definição exerce uma função social conservadora na medida em que existe para manter o *status quo* em meio a uma sociedade que, paradoxalmente, caminha a ritmos frenéticos. Tem que acompanhar a necessidade*

⁶³ TORRENTE, D. (s/d): Investigando a la policia. Reis. 52/92. pp. 289-300.

burocratizadora e racional das organizações com a irracionalidade e imprevisibilidade das situações catastróficas (no sentido sociológico do termo), conflituosas e de urgência que atende. Ademais, tem que tomar decisões nesse entorno. A polícia é uma organização voltada para o meio exterior que necessita desprender-se dele para poder incidir sobre ele com eficácia. Uma eficácia difícil de executar devido à mesma natureza do serviço que produz: controle social (s/d: 291).

A readaptação das políticas punitivas

A relação políticas de endurecimento punitivo e demanda por mão-de-obra requisitada pelas forças produtivas demonstradas por Rusche e Kirchheimer coincidem com as teses apresentadas e defendidas atualmente por Loic Wacquant (2000; 2001 e 2005). Para este autor as atuais políticas de endurecimento penal-repressivo coadunam-se com o processo em curso de fragilização do Estado de Bem-Estar Social e o fortalecimento do neoliberalismo. E o auge das políticas penais e repressivas é o programa denominado “tolerância zero”. Para Wacquant, esse programa, iniciado a partir dos anos 1980 pelos neoconservadores da costa leste dos Estados Unidos, tem por finalidade manter:

(...) uma ofensiva organizada, visando solapar a legitimidade do Estado de bem-estar e substituí-lo, nas camadas inferiores da pirâmide social, por um Estado do mal-estar capaz de 'enquadrar' os segmentos da classe operária hostis à nova cultura do salário precário e de neutralizar os que se revelam por demais rebeldes. Assim, o desmantelamento dos programas de ajuda às famílias carentes (*welfare*), iniciado por Reagan e concluído por Bill Clinton, foi devidamente divulgado pela campanha do *Manhattan Institute*, que é o centro nevrálgico da guerra intelectual ao *Estado Social*, juntamente com o *American Enterprise Institute* e o *Cato Institute*. Resultado desta renúncia organizada do estado ao aspecto econômico e social, a precariedade acaba sendo punida pelas medidas policiais e judiciais, popularizadas pelo *Manhattan Institute*, instaurando uma verdadeira “caça aos pobres” na rua (Wacquant, 2000: 111).

Ainda segundo Wacquant,

Esta teoria, aliada ao imperativo da “qualidade de vida” - pretexto para uma política de limpeza de classe dos espaços públicos nas cidades - e ao slogan 'a prisão funciona', interage para justificar a

expansão exponencial e indefinida do sistema penitenciário, no qual são agora depositados os indesejáveis - a população carcerária dos Estados Unidos quadruplicou em vinte anos, atingindo os dois milhões, enquanto a criminalidade estagnou ou recuava neste mesmo período. Essas medidas, adotadas pelo (então) prefeito, Rudolph Giuliani, grande partidário da substituição da ajuda social pelo trabalho forçado (*workfare*), transformara a cidade de Nova Iorque em um laboratório onde se inventa uma nova maneira de governar a miséria, aliando a 'mão invisível' do mercado de trabalho desqualificado e desregularizado ao 'punho de ferro' de um aparelho policial e penitenciário onipresente, intrusivo e hipertrofiado. De Nova Iorque, estas noções e dispositivos se difundiram através dos Estados Unidos antes de serem importados por um número continuamente crescente de países da Europa e da América Latina, cujos governos se revelam ávidos em acumular os proveitos eleitorais prometidos pelo sucesso eventual da 'luta contra a insegurança' (Wacquant, 2000: 111).

A ideologia subjacente às políticas penais e repressivas que respaldam o programa "tolerância zero" tem forte apego ao discurso da lei e da ordem e ao combate aos fatores que supostamente promovem medo e insegurança no espaço urbano. Dá-se ênfase exagerada e desmesurada especificamente aos crimes de rua como se esses litígios representassem o epicentro dos graves problemas estruturais e as causas de tantos mal-estares, estes sim produzidos pelo capitalismo desregulamentado da atualidade. José de Souza Martins ao analisar essa situação engendrada pelo capitalismo considera que:

(...) é difícil reconhecer a legitimidade de um modelo de desenvolvimento que exclui legiões de seres humanos das oportunidades de participação não só nos frutos da riqueza, mas até mesmo na produção da riqueza (Martins, 2002: 10).

A cultura do amedrontamento é construída inequivocamente para dar sustentação ideológica à difusão e aceitação pública às ações dominantes repressivas e penais desvinculadas das verdadeiras causas dos riscos e dos perigos societários. O programa "tolerância zero" expressa uma política de contenção de excesso. Contenção de uma mão-de-obra excedente e, portanto, supérflua e descartável. O dispositivo da "tolerância zero" combina uma política repressiva

(...) cujo objetivo não é mais nem prevenir o crime, nem tratar os delinqüentes visando o seu eventual retorno à sociedade uma vez sua pena cumprida, mas isolar tais grupos considerados perigosos e neutralizar seus membros mais disruptivos mediante uma série

padronizada de comportamentos e uma gestão aleatória dos riscos, que se parecem mais com uma investigação operacional ou reciclagem de "detritos sociais" que com trabalho social (Wacqüant, 2001: 86).

A contenção é representada por mecanismos de aceitação da condição subalterna e da condição de ociosidade forçada e do discurso da responsabilidade individual do fracasso (exemplo: a causa do desemprego como resultante da desqualificação profissional, como se as oportunidades fossem democraticamente oferecidas a todos). À tentativa de transgressão dessa condição imposta é dedicado todo um arsenal tecnológico punitivo disponível no plano penal e repressivo. À contenção alia-se a eliminação. O corpo tornado excedente às forças produtivas como mão-de-obra, tornada desnecessária, legitima em larga medida as ações penais e letais das forças de repressão. O discurso da lei e da ordem e do combate aos crimes que promovem insegurança e medo nas ruas é implacável. Trata-se de uma política de criminalização explícita da pobreza, na medida em que a mesma sociedade que reprime, julga e encarcera os pobres criminosos não só preserva como amplia os mecanismos da desigualdade.

As ações repressivas do programa "tolerância zero" revelam que a dureza no tratamento da ação policial tem itinerário sócio-étnico definido no país em que foi erigido. A prática de um delito não é a única garantia da potencialidade para dela ser alvo. Wacqüant revela que a polícia nova-iorquina:

(...) deteve e revistou na rua 45 mil pessoas, sob simples suspeita baseada no vestuário, no comportamento, no modo de ser e - antes de tudo - na cor da pele. Mais de 37 mil destas detenções se revelaram sem motivo e as causas da acusação da metade das 8 mil restantes foram consideradas nulas e incabíveis pelos tribunais, deixando um resíduo de apenas 4 mil detenções justificadas: uma em onze. Uma pesquisa feita pelo jornal New York Daily News sugere que aproximadamente 80% dos jovens negros e latinos da cidade foram detidos e revistados pelo menos uma vez pelas forças da ordem (Wacqüant, 2000: 116/117).

O que fundamenta os discursos que *criminalizam* a pobreza é a defesa intransigente dos bens patrimoniais. O aspecto valorativo do patrimônio individual suplanta o da vida humana. Como aponta Wacqüant, os discursos de "lei e ordem" apontam para a constituição de um fundamentalismo repressivo-penal que criminaliza os conflitos sociais. Nas análises deste autor verificamos que os discursos que incitam

a “guerra contra o crime” e de combate à violência visam na essência camuflar as verdadeiras causas dos medos que povoam o imaginário individual e coletivo em torno da violência nas cidades.

3.2. A Privatização do Espaço Público

As ações repressivas, penais e letais não são as medidas exclusivas que compõem o rol das ações que estão sendo atualmente adotadas. Outras ações dominantes veiculadas para supostamente combater o medo e o mal-estar dizem respeito ao célere processo de mercantilização do espaço público através de mecanismos diversificados que promovem a sua privatização.

O espaço público renegado e o *medo industrializado*

A cultura do amedrontamento que se instalou de modo contumaz nutre a concepção segundo qual o convívio coletivo no espaço público está prenhe de riscos e de perigos. Perigos e riscos representados notadamente pelos indivíduos das chamadas “classes perigosas”. O projeto da modernidade construiu um “ideal de espaço público” forjado pelos encontros e desencontros, convergências e divergências por meio do compartilhamento dos mesmos territórios entre indivíduos de diferentes classes e grupos sociais. Seja com finalidades lúdicas, políticas ou culturais, o espaço das cidades permitia uma vida pública mais intensa do que a que se observa atualmente.

O medo do espaço público, transformado em “território sem lei”, é trabalhado no imaginário coletivo como o ambiente onde medo prevalece. A violência e os discursos dominantes construídos sobre ela modificaram substancialmente o sentido e a concepção sobre o espaço público e estabelecendo a sua associação com o medo e o mal-estar nas cidades. Esta condição induz, por questão de “bom-senso”, que se evite o espaço público ou que se aproprie dele cautelosamente, previamente munido de condições que permitam que se resguarde a integridade física diante da “barbárie urbana” sacramentada. Com isso, as brechas fundamentais de rejeição do espaço público ficam escancaradas diante da generalização do sentimento de medo.

A confirmação desse processo ocorre através da existência de diversos produtos e serviços que reforçam e alargam o processo de diferenciação espacial nas cidades brasileiras, resultantes de um fenômeno referenciado numa tendência mundial altamente lucrativa para determinados setores da atividade econômica. É o caso dos condomínios fechados, dos *shoppings centers*, dos parques temáticos e dos *resorts* exemplos de produtos imobiliários que denotam esse processo. Acerca dos condomínios fechados, denominados enclaves fortificados, Tereza Pires do Rio

Caldeira⁶⁴ estabelece a associação desse padrão de moradia com a lógica de auto-segregação espacial das pessoas de maior renda e, por conseqüência, da lógica que induz à negação do espaço público por meio do avanço dos processos de privatização das cidades. Lógicas essas que tem no medo difuso a emoção que lhes sustentam.

(...) os enclaves tendem a ser ambientes socialmente homogêneos. Aqueles que escolhem habitar esses espaços valorizam viver entre pessoas seletas (ou seja, do mesmo grupo social) e longe das interações indesejadas, movimento, heterogeneidade, perigo e imprevisibilidade das ruas. Os enclaves privados e fortificados cultivam um relacionamento de negação e ruptura com o resto da cidade e com o que pode ser chamado de um estilo moderno de espaço público aberto à livre circulação. Eles estão transformando a natureza do espaço público e a qualidade das interações públicas nas cidades, que estão se tornando cada vez mais marcadas por suspeição e restrição (Caldeira, 2003: 259).

A compreensão do fenômeno da expansão do processo de privatização do espaço público por meio dos produtos e serviços privados de moradia, lazer, negócio e segurança amalgamam-se às violências física e simbólica. É a violência física estrutural que estimula e amplifica, por meio da violência simbólica representada pela cultura do amedrontamento. É por meio dela que se pode conceber a oferta de serviços e produtos privados nas cidades e, por conseguinte, os movimentos de retração e de negação do espaço público.

Os exemplos acima ilustram o processo de privatização que vem ocorrendo nos espaços de moradia, de consumo, de lazer e de negócios. Mas, não se pode omitir outro importante fenômeno da privatização do espaço público ocorrido mediante a expansão dos negócios associados à segurança privada. Do mesmo modo, a vigilância sistemática do que tem restado do espaço público vem condicionando um fenômeno que inibe a espontaneidade dos atos e práticas cotidianas intra-pessoal e inter-pessoais diante da *bisbilhotagem* alheia exercidos por agentes estatais e privados que o convertem num espetáculo de monitoramento ao estilo *big brother*. Situação explicitada por Foucault através da constituição do espaço disciplinar. O modo pela qual a sociedade capitalista estabelece a vigilância ostensiva e permanente possibilitada pelas instituições de seqüestro do Estado que atuam de modo capilar de modo a impor a norma e o enquadramento dos indivíduos à ordem sócio-espacial.

Vigilância permanente sobre os indivíduos por alguém que exerce

⁶⁴ CALDEIRA, T. P. do R. (2000): Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34/Edusp.

sobre eles um poder - mestre-escola, chefe de oficina, médico, psiquiatra, diretor de prisão - e que, enquanto exerce esse poder, tem a possibilidade tanto de vigiar, a respeito deles, um saber. Um saber que tem agora por característica não mais determinar se alguma coisa se passou ou não, mas determinar se um indivíduo se conduz ou não como deve, conforme ou não à regra, se progride ou não, etc. (...) Ele se ordena em torno da norma, em termos do que é normal ou não, correto ou não, do que se deve ou não fazer (Foucault, 1999: 88).

É o *panoptismo* de Jeremy Benthan⁶⁵ remetido ao seu extremo: o olhar que tudo vê não se restringe ao interior das grades; adentra na sociedade disciplinar por meio das instituições que complementam o poder punitivo da justiça pela correção e pelo enquadramento mediante a imposição da norma. Esse processo constitui esse saber universal que busca a ordem, mas que depende de um conjunto de saberes para ser efetivado: o médico, o psiquiátrico, o psicológico, o pedagógico, o geográfico etc. O saber universal (que busca a totalidade) é, assim, um saber inter e trans-disciplinar. A *disciplinarização* provocada pela observação onipresente e onisciente do *panóptico* adentrou no âmago das cidades, invadindo a intimidade das pessoas, mesmo aquelas fenotipicamente tidas como insuspeitas; mas, especialmente, aquelas que carregam marcas estigmatizantes simbolizadas nos estereótipos. A vigilância panóptica visa a imposição da norma e do enquadramento de modo que as atitudes e os gestos dos indivíduos devam ser auto-monitorados com o intuito de evitar constrangimentos, seja pelo risco da suspeição ou, até mesmo, por um simples vacilo de etiqueta diante da dúvida de se estar ou não sendo vigiado. O consentimento quase incontestado à invasão da privacidade é dado pelo medo difuso da cultura do amedrontamento.

A difusão do sentimento de medo e da insegurança a ele associada tem, ao longo das três últimas décadas, se mostrado num dos mais interessantes componentes do mundo dos negócios⁶⁶. O medo converteu-se em uma espécie de capital de giro que vem possibilitando o incremento da lucratividade em diversos setores não só da atividade econômica como também da política. Tais setores vêm atuando e se fortalecendo em função de demandas que tais sentimentos suscitam nas individualidades e que com eles mantém uma relação de simbiose. As demandas suscitadas são muitas delas fabricadas com vistas a induzir o público a incorporar no

⁶⁵ BENTHAN, J. (2000): O panóptico. Belo Horizonte: Autêntica.

⁶⁶ Ver Mesumeci, 1995.

seu rol de defesa e/ou ataque ao sentimento atormentador - no caso o medo - uma série de tecnologias ofertadas por determinados alinhamentos político-econômicos forjados por discursos de defesa da austeridade no tratamento ao crime ou pelos diversos produtos - equipamentos eletrônicos, serviços privados de segurança e guarda patrimonial, empreendimentos imobiliários e notícias, por exemplo - que o mercado tende a oferecer aos consumidores.

A retração do espaço público não ocorre sem que a ele se associem as formas espaciais do medo materializadas por meio da expansão dos condomínios fechados, dos *shoppings centers*, dos parques temáticos e dos *resorts*, assim como da aquisição de produtos e serviços de segurança privada, por exemplo. E, neste caso, é também decisiva a função desempenhada pelo desejo mercantilizado. Esses produtos e serviços são alçados a condição de objetos do desejo. Um desejo incessantemente insatisfeito por setores que lançam novos produtos, diferentes ou mais sofisticados. Embora não estabeleça uma relação direta entre a expansão dos condomínios fechados com o fenômeno da mercantilização do desejo, Caldeira chama a atenção para associação deste padrão de moradia e os produtos que o integram (segurança privada, equipamentos de segurança, os serviços existentes no seu interior etc.) como sendo componentes de um padrão de status econômico. Segundo ela

Os enclaves fortificados conferem status. A construção de símbolos de status é um processo que elabora diferenças sociais e cria meios para afirmação de distância e desigualdades sociais. Os enclaves são literais na sua criação de separação. São claramente demarcados por todos os tipos de barreiras físicas e artifícios de distanciamento e sua presença no espaço da cidade é uma evidente afirmação de diferenciação social. Eles oferecem uma nova maneira de estabelecer fronteiras entre grupos sociais, criando novas hierarquias entre eles e , portanto, organizando explicitamente as diferenças como desigualdade. O uso de meios literais de separação é complementado por uma elaboração simbólica que transforma enclausuramento, isolamento, restrição e vigilância em símbolos de status. Essa elaboração é evidente nos anúncios imobiliários (Caldeira, 2003: 259).

Portanto, tê-los não é apenas uma necessidade de se resguardar da violência e reduzir a sensação de medo, mas faz parte da lógica estrutural da sociedade capitalista em incitar os indivíduos a diferenciar-se socialmente dos que não possuem esses produtos. Nesse caso específico, não se trata tão-somente da obsolescência do desejo, da substituição de um produto por outro, mas da fabricação de um desejo com

a capacidade de inverter valores socialmente consolidados. A substituição da vida pública das cidades, do convívio entre indivíduos iguais e diferentes, um legado da modernidade, pela vida privada forjada pelos ideais do individualismo extremado e pela exacerbada mercantilização que permeia as relações inter-pessoais, aspectos da chamada pós-modernidade em sua faceta neoliberal. Não obstante, esses diversos produtos são vendidos e as suas sofisticação e eficiências pontuais, que visam a minorar as supostas ameaças existentes no espaço público marcado pelo risco e pelo perigo, são componentes de uma lógica cujas conseqüências correspondem a um quadro estrutural de uma ordem sócio-espacial que se procura manter intocada na sua essência. Isso é inequívoco na medida em que a aquisição legal desses produtos depende exclusivamente do poder de compra do consumidor. A insegurança sentida é uma necessidade estruturalmente forjada por segmentos econômicos e políticos que a produzem e reproduzem cotidianamente não desprezando a insegurança real, mas mantendo-a no subterrâneo de modo que as causas estruturais do medo sejam conservadas.

Os produtos e serviços que alargam o processo de privatização do espaço público correspondem à lógica de acumulação e reprodução de capital de um mercado em franca expansão. Um mercado que cresce em razão de uma regulação que tem por finalidade o crescimento da sensação de medo. No caso específico dos serviços e produtos de segurança privada André Zanetic⁶⁷ confirma essa análise ao apontar os seguintes fatores como impulsionadores da ampliação desse mercado

- i. O crescimento da violência e da criminalidade (sobretudo a especialização do crime);
- ii. A percepção da violência e o aumento da insegurança;
- e iii. As mudanças na utilização do espaço urbano e circulação da população nas grandes cidades.

É o aumento da percepção da violência, isto é, da violência material operada pela violência simbólica, que dá subsídio para o crescimento desses setores e, portanto, da intensificação da privatização do espaço público. Não é apropriado pensar nesses processos sem considerar a função reguladora do medo difuso. São pela ativação e pela construção de falsos medos que se engendram os mecanismos de subjetivação que permite o aumento das demandas dos serviços e produtos

⁶⁷ ZANETIC, A. (2006): A disseminação da segurança privada no Brasil: pressupostos e motivações. (Mimeo).

desses setores. As tecnologias que são desenvolvidas, assim como os produtos diversificados que são postos à disposição de quem pode comprá-los, apresentam uma demanda em expansão em vista de uma cultura do amedrontamento que incita a aquisição pela suposta busca de segurança da vida e, particularmente, do patrimônio pessoal e familiar dos compradores. Um modelo gregário assentado na produção sem precedentes de mão de obra excedente e descartável, que é indiferente e que banaliza os sofrimentos alheios e mais, que é ávida por ações repressivas, penais e letais contra esse excesso estruturalmente produzido, tem nesse padrão *privatizante* do espaço público uma de suas variantes.

Não é também adequado fazer coro aos estudos (“críticos”) sobre essa questão que tendem a apontar esses fenômenos como estando associados – expansão dos serviços e produtos privados e a privatização do espaço público – à falência do Estado no tocante, especialmente, à segurança “pública”. Segundo alguns desses estudos (Caldeira, 2000; Peralva, 2000) a expansão do mercado de segurança privada residiria na incapacidade do Estado em resolver os problemas relacionados ao crime (de rua, particularmente) e à violência. Esse é um caminho que tende a negar que esses processos em curso fazem parte de uma lógica estrutural, onde a desigualdade (aprofundada) é tratada de modo não a eliminá-la, mas de administrá-la conservando a ordem sócio-espacial. Não obstante, que a usa como meio de reprodução da ordem quando associa esses segmentos transformados em excedentes como potencialmente perigosos, ensejando a proteção dos riscos e perigos que representam. As ações dominantes em curso são as respostas de um modelo político, econômico, social e espacial cuja finalidade é a sua reprodução sistêmica. Essa é a lógica pela qual o medo é tratado: por meio das ações repressivas, penais e letais e, também, por meio da privatização do espaço público (e da vida).

O aprofundamento das cisões

Essa realidade está aprofundando cisões no espaço das cidades, notadamente no que tange à dualização entre o espaço público e o espaço privado. Na medida em que avançam as demandas por segurança privada, incrementada por um setor que lucra com a cultura do amedrontamento, não só a vigilância praticada pelo poder público e por agentes privados (empresas e indivíduos) como a privatização do espaço público são acentuadas. As cidades abandonam numa velocidade célere a sua

condição de espaço da confraternização, do encontro entre iguais e diferentes, da *res* (coisa) pública, e estão se transformando em espaços em que os encontros (cada vez mais entre os iguais, ou tornados iguais pelo mercado enquanto consumidores) estão se transformando numa realidade cada vez mais comum numa perspectiva acentuadamente mercantil, em vista da privatização do espaço. O avanço dos condomínios fechados, dos *shoppings centers*, dos parques temáticos e dos *resorts* são cabais e corroboram esta realidade. Espaços de moradia e de lazer cuja barreira de acesso além de física é, fundamentalmente, econômica (e simbólica). Diante do medo crescente nas diferentes classes sociais não é nenhuma surpresa o fato de que esses produtos sejam incorporados nos orçamentos individuais e familiares. A proteção contra a violência, os riscos e os perigos das ruas, isto é, do espaço público, é atendida por essas modalidades de produtos que acentuam o processo de privatização do espaço.

A cisão referida, promotora do alargamento das distâncias entre o espaço público e o espaço privado, condiciona uma outra cisão estrutural engendrada pelo capitalismo: a desregulamentação, a flexibilização da produção e do trabalho exercida sob a tutela da ideologia neoliberal, que tem produzido uma condição inédita na história desse modo de produção que é a construção de um contingente de mão de obra excedente sem precedentes na história representado pelo desemprego estrutural. O capitalismo originalmente tem como sua prerrogativa a promoção da desigualdade sócio-econômica. Desigualdade de classe entre os detentores dos meios de produção e a força de trabalho na qual a exploração do trabalho é a origem do lucro. A evolução das forças produtivas foi a condição que garantiu a vitalidade dessa situação em razão da constituição e ampliação do exército de reserva de mão de obra (Marx & Engels). Não se trata mais, nos dias de hoje, da exclusividade da conformação de um exército industrial de reserva visando pressionar para baixo o valor dos salários. Mas, em definir o tipo de tratamento a ser dado a uma força de trabalho cujo excedente em muito extrapola os limites de absorção pelas forças produtivas.

Enquanto o fordismo produziu o binômio produção-consumo em massa, especialmente nos países europeus após a Segunda Guerra Mundial, a reestruturação pós-fordista está produzindo em massa o descarte de seres humanos cuja força de trabalho é mais do que provisoriamente dispensável, mas um problema de ordem estrutural. E essa é uma situação agravada pelas ações penais, repressivas e letais em formações sociais de tradição colonial-escravista e onde o racismo está presente.

A opção pelo tratamento da violência (estrutural) como caso de polícia e não como caso de política é uma estratégia dos grupos no poder de manutenção da ordem sócio-espacial e que, conseqüentemente, aumenta a dramaticidade dos segmentos populacionais historicamente *estigmatizados* e vitimados pelo racismo, pois a virulência e a brutalidade da repressão são preferencialmente dirigidas a esses grupos.

Essa questão, que se agrava com a mundialização do capital em razão da competição globalizada entre países e, especialmente, entre empresas é o mais sério problema a ser enfrentado na atualidade e cuja resolução é urgente caso se queira efetivamente a promoção estrutural de mudanças que visem combater as causas do mal-estar. Trata-se de uma calamidade humana instalada nos quatro cantos do mundo. E essa problemática tornada calamidade apresenta um extraordinário desafio para as cidades, já que nelas os problemas são mais agudos. A urbanização acelerada nos países de industrialização tardia, e em outros em que as atividades primárias ainda predominam, foi acompanhada de múltiplos problemas, a larga maioria já existente e agravados: saneamento básico precário, favelização acentuada, aumento das diversas manifestações da violência, péssimos serviços nas áreas de educação e saúde. Todos esses problemas resultam de uma urbanização cujo ingrediente central é a miséria das pessoas que migraram e que ainda continuando migrando para as cidades em muitos países, sobretudo na África e na Ásia. A persistência de uma estrutura fundiária perversa, altamente concentradora de terras e agravada pelo desemprego estrutural do campo provocado pela modernização agrícola foram, e continua sendo, a causa maior do êxodo rural. As guerras entre grupos que rivalizam pelo controle do poder nas áreas rurais, assim como a fome resultante de fenômenos de ordem natural como estiagens ou excesso de chuvas são fatores secundários de um problema de ordem social e econômica.

No caso específico da favelização, Davis chama a atenção para um quadro alarmante que é o fenômeno da globalização das favelas. Segundo este autor,

(...) os favelados, embora sejam apenas 6% da população urbana dos países desenvolvidos, constituem espantosos 78,2% dos habitantes urbanos dos países menos desenvolvidos; isso corresponde a pelo menos um terço da população urbana global (Davis, 2006: 34).

Davis mostra-nos dados que evidenciam a situação alarmante de alguns países onde a população favelada em muito supera o total da população urbana.

Os maiores percentuais de favelados do mundo estão na Etiópia (espantosos 99,4% da população urbana), Tchade (também 99,4%), Afeganistão (98,5%) e Nepal (92%). Mumbai, com 10 a 12 milhões de invasores de terrenos e moradores de favelas, é a capital global dos favelados, seguida por Cidade do México e Daca (9 e 10 milhões cada) e depois Lagos, Cairo, Karachi, Kinshasa-Brazzaville, São Paulo, Xangai e Délhi (6 a 8 milhões cada) (Davis, 2006: 35).

As informações confirmam as cidades como o espaço em que as ações em torno da resolução dos problemas infra-estruturais devem estar amalgamadas à resolução dos estruturais. A concepção de cidade, e que inclusive levou à sua construção, surgiu diante da necessidade de defesa em relação aos perigos vindos do exterior. A cidade como espaço fortificado que visava a defesa e a proteção diante das ameaças de inimigos externos. Entretanto, o que se vê na atualidade é a redefinição do conceito de defesa e de proteção diante da exacerbação das sensações de medo e de insegurança. A principal causa do medo e da insegurança nas cidades atuais consubstancia-se à manutenção de velhos e a construção de novos inimigos. Em alguns países, principalmente os ricos, as ações dominantes tendem a ser dirigidas contra supostos inimigos externos. Nesse caso, contra os imigrantes. Mas não qualquer imigrante. As barreiras contra a imigração e a truculência das ações são mais fortes contra os pobres. Isso é confirmado por alguns governos que exigem como condição de aprovação do ingresso do turista-imigrante em seus territórios um valor mínimo em dinheiro, endereço fixo (residência, hotel etc.), cartão de crédito. Até mesmo para a concessão de visto para estudantes as exigências estão endurecendo. Os argumentos variam desde a ameaça do terrorismo globalizado à preservação de um ambiente social menos instável decorrente do acirramento entre as disputas no mercado de trabalho entre o cidadão local e o imigrante. Esta segunda situação agravaria o problema estrutural do desemprego e ela justifica o apoio popular aos políticos que defendem em seus discursos medidas anti-imigração. Inclusive partidos de esquerda, que no passado defendiam a presença do imigrante pobre, já que a imigração advinha da pobreza resultante do legado colonial e imperialista, tem incorporado tais discursos e práticas aos seus conteúdos programáticos para a obtenção de vitórias nos processos eleitorais domésticos.

No caso específico de alguns países de industrialização tardia, como no do Brasil, o discurso e as práticas dominantes são direcionados preferencialmente não aos inimigos que vem de fora. Os inimigos da lei, isto é, da ordem sócio-espacial hegemônica estão na cidade. São os chamados grupos ou classes perigosas. Os inimigos internos passam a representar um maior potencial de ameaça do que os

inimigos externos. O que se observa é que para o imaginário coletivo, nutrido pela mídia, a razão central do mal-estar nas cidades advém do medo que as classes perigosas, os inimigos internos representam. Contudo, as repostas dominantes aos problemas estruturais visam a não-modificação das desigualdades, o que obrigatoriamente significaria não uma mera revisão ou aplicação de medidas pontuais, mas uma mudança profunda e radical que aponte a necessidade da emergência de um novo paradigma societário cuja meta focalize a humanidade e o seu bem-estar comum de modo indistinto e que, também, respeite e valorize as particularidades. Não uma ordem *globalizante* que intenta homogeneizar do ponto de vista simbólico condutas, comportamentos, enfim, valores baseados na lógica mercantil e que no fundo *heterogeneiza* as pessoas no plano concreto pelo alargamento das desigualdades sociais. As ações dominantes em curso privilegiam, além do caráter repressivo, penal e letal do Estado e de forças privadas, a privatização do espaço público e o reforço da condição subalterna de grande parte da humanidade. E a cultura do amedrontamento alimenta e dá suporte ao vigor das ações que engendram a fragilização do espaço público frente às diversas modalidades de privatização.

3.3. O Reforço da Condição de Subalternidade

Vimos que o medo é uma emoção estratégica não só para a nossa sobrevivência enquanto espécie. Em contrapartida, ele foi historicamente convertido em um dos mais eficazes instrumentos de controle e manutenção de uma determinada ordem sócio-espacial. De modo que a sua *instrumentalização* é componente inerente nas diversas ações implantadas pelos grupos que detém o poder. Esses grupos atuam em consonância com o medo, por ele agindo de modo a orientarem uma ordem sócio-espacial que não pode prescindir da criação de um ambiente social baseado na cultura do amedrontamento. A finalidade precípua é a capitalização dessa emoção objetivando a construção de falsas expectativas e falsas demandas sociais. Isto tem sido comprovado quando nos deparamos com diversas ações – estatais e privadas – que contribuem de modo direto com a amplificação do medo e do mal-estar individual e coletivo nas sociedades contemporâneas. As políticas econômicas neoliberais que vem nas últimas décadas desmontando a arquitetura do Estado de Bem-Estar Social erigida no pós-guerra, associada ao desemprego estrutural que alargam os abismos entre as classes sociais são indicadores indelévels de uma ordem socioeconômica perversa.

Quando se enfoca temas públicos cuja abordagem trata do espaço urbano, mais especificamente relacionado à problemática da violência no caso específico da metrópole fluminense e do seu entorno metropolitano, o que tem prevalecido são discursos que indicam que o Rio de Janeiro estaria constituído, segundo a imprensa, de espaços de predominância do medo e da insegurança⁶⁸. Essas falas estão presentes nos discursos dos indivíduos das diferentes classes sociais e das mais variadas tendências ideológicas, inclusive nos que não as tem de modo bem definido e que são compelidos pelo aparato *midiativo* a absorvê-los. A insegurança provocada pelo medo é apresentada ao público com vínculo exclusivo às diversas modalidades de criminalidade de rua. Para a maioria dos formadores de opinião sediados na grande imprensa essa é a causa precípua dos riscos e perigos que se instalaram nas cidades e que, por conseguinte, produzem medo e mal-estar. Na verdade, não se trata da opinião pública, mas da opinião *publicizada*, isto é, da opinião tornada pública. Uma opinião efetivamente pública deveria ser construída por debates francos, abertos, com adesão livre e que congreguem diversas opiniões. Uma opinião pública seria formatada de modo democrático-participativo. Uma opinião construída nas agências

⁶⁸ Jornal O Globo: Carta do Leitor, 12/02/03.

de informação e restrita ao universo das redações da grande imprensa é uma opinião privada, inerente à esfera privada e que representa a visão de mundo sobre o problema de segmentos da sociedade e não da sociedade como um todo.

Não é difícil a constatação de que para a grande maioria do público – no caso das metrópoles e das cidades médias do país – o medo esteja basicamente associado ao crescimento estatístico dos índices de criminalidade que ocorrem nas ruas, assim como resultam das violentas disputas territoriais pelo controle do comércio varejista de drogas entre as principais facções que disputam os pontos de vendas de drogas nos espaços onde predominantemente atuam. O medo se intensifica quando a grande imprensa noticia com alarde o transbordamento dos problemas que ultrapassam os limites territoriais dos espaços de moradia das comunidades de baixa renda, chegando às ruas ou ao “asfalto”, isto é, no espaço formal das cidades, fora dos becos e das vielas das favelas, por exemplo. É da ocorrência deste cenário é que se tende a intensificar a sensação de medo⁶⁹. Enquanto circunscrito ao “espaço dos pobres”, o medo tende a se amenizar. A exacerbação desse medo difuso, que desarticula as causas estruturais dessa modalidade de violência, incita e agrega munição aos discursos e às ações dominantes puramente repressivas, às ações de privatização do espaço público e às ações de reforço da subalternidade.

Os discursos dominantes se consolidam através da busca por ordem mediante a implantação de estratégias de (re)ordenamento do espaço urbano de modo a por em prática uma gestão dura e implacável à manifestação empírica da problemática inerente ao medo. Sejam os distúrbios que se processam no espaço das ruas através do aumento de delitos como roubos, furtos, seqüestros e mortes; sejam nos espaços dominados pelo comércio varejista de drogas onde historicamente o discurso hegemônico construiu o estereótipo negativo, estigmatizando-os como residência do perigo e dos riscos; ou seja: como espaço da desordem sócio-espacial. “Vende-se” ao público a idéia de que para se combater os riscos e os perigos que engendram medos e, portanto, desordem, se faz necessário e até obrigatório a aplicação rigorosa de todo aparato disponível (e necessário) para a prevalência da lei e da ordem, de modo a “minimizar” o mal-estar.

A tecnologia e o aparato técnico de ordenamento sócio-espacial disponível e adotado no combate aos fatores supostamente geradores do medo têm, como

⁶⁹ Neste caso específico, os meios de comunicação têm um papel fundamental na definição do perigo à ordem sócio-espacial urbana quando apresenta ao público os conflitos no asfalto, isto é, fora das favelas e dos bairros periféricos, envolvendo grupos criminosos e as forças policiais. Sobre esta temática específica ver Nobre (2004) e Sodré (1986).

demonstrado, um itinerário bem delimitado e bem definido: os grupos sociais (e raciais) apresentados como responsáveis pelo perigo potencial e inequívoco que representam à ordem sócio-espacial estabelecida. A identificação desses grupos sociais (e raciais) e sua associação propositada como principal causa dos problemas que atormentam a sociedade justifica o uso de ações repressivas vigorosas – estatais e privadas – através não só da vigilância sistemática de seus espaços de atuação, mas, também, se necessário da anulação simbólica ou física de supostos inimigos da ordem com incursões altamente violentas e *intimidatórias*. Essa é a tônica que engendra o fortalecimento do aparato policial-repressivo sobre tais grupos sociais (e raciais) e sobre tais espaços e, o mais importante, com o aval do público que a cada dia mais internaliza no seu inconsciente o medo difuso da cultura do amedrontamento mediante a absorção da opinião da grande imprensa que a *publiciza*.

Na suposta busca da remoção e da eliminação dos perigos que engendram o medo ampliam-se os discursos de “limpeza” sócio-espacial do corpo doente que contamina o tecido urbano (Bauman, 1998; Silva, 2004). O discurso alimenta a ação. O foco do discurso não objetiva tão-somente “enclausurar” os grupos sociais perigosos em guetos ou por meio da reclusão prisional mantendo-os numa espécie de ostracismo territorial⁷⁰. Não basta controlar os focos do medo e do mal-estar. O complemento desta ação vem ocorrendo através da promoção de estratégias de ordenamento sócio-espacial não por ações “pseudo-sociais” que objetivam reforçar a subalternidade dos pobres, isto é, do mecanismo de enquadramento dos indivíduos à norma. Diante da inviabilidade desta peça da engenharia do controle (do poder), as ações estatais (e privadas) complementam o discurso da “limpeza” mediante o fortalecimento das ações repressivas (Waqüant, 2001).

As classes perigosas mencionadas têm marcas que as definem com tamanha inteligibilidade que pelo olhar é fácil identificá-las. O estereótipo do indivíduo perigoso é proveniente do processo histórico que opera por meio de estigmas⁷¹ que constrói marcas em indivíduos e em espaços depreciativas. Esses indivíduos estigmatizados são, no caso brasileiro, preferencialmente, os jovens negros, favelados ou moradores de bairros periféricos e de conjuntos habitacionais nas cidades do país (Misse, 1999). Diversas evidências o comprovam: o elevadíssimo percentual de negros na composição da população carcerária; a juventude negra como vítima preferencial das

⁷⁰ Ações nesse sentido fazem parte das políticas públicas implantadas na cidade do Rio de Janeiro ao longo de sua história. Diversos estudos demonstraram com clareza e precisão tal estratégia: Bretas (1997) e Almeida (2001).

⁷¹ No capítulo 4 será aprofundada a discussão sobre o *modus operandi* do estigma, bem como da sua conceituação.

forças da repressão, mesmo sem ter vínculos criminais, e da violência que mata (Batista, 2003).

A dureza da ação repressiva das forças policiais, em muitos casos desproporcionais⁷² comparando o risco e o perigo real de quem é abordado, vem confirmando que as vítimas preferenciais são nitidamente marcadas do ponto de vista social, racial e espacial (Batista, 2003). Paralelamente às ações repressivas, penais e letais sustentadas pela cultura do amedrontamento, proliferam os discursos que divulgam ações “pseudo-sociais” que visam a oferta de alternativas variadas, principalmente aos jovens classificados como em situação social de risco, isto é, que se encontram em situação de grande vulnerabilidade social por vir a poder se tornar mão de obra a serviço do crime e de criminosos. As análises que se seguirão irão mostrar que as ações em questão têm-se voltado, preferencialmente, aos jovens que habitam esses espaços onde a pobreza predomina. A própria noção de risco ou de vulnerabilidade social que embasa esse discurso é restrita e limitada. Ela não alarga a concepção de risco e de vulnerabilidade produzida pelo capitalismo, seja na sua atual faceta neoliberal ou, ainda, em formações sócio-espaciais como a brasileira onde o racismo foi central na consolidação das desigualdades. Este é um ponto decisivo para se dimensionar o mal-estar que é oriundo da incerteza acerca do porvir. Dessa incerteza que produz uma única certeza: a de um futuro incerto, notadamente no que tange ao mundo do trabalho e as implicações que engendram no recalçamento dos desejos. Não dos desejos inatos, mas dos desejos fabricados pela lógica do consumo. As ações “pseudo-sociais”, de reforço da subalternidade, que no âmbito do discurso intentam a promoção da inclusão social por meio da geração de empregos – empregos esses que mantêm a condição de subalternidade social e a reproduz –, são divulgadas como meios que disponibilizam oportunidades de “conquista da cidadania” mediante as chamadas ações de caridade – que o discurso dominante inverte a sua concepção, difundido-as como sendo ações de solidariedade. São ações implementadas especialmente por ONG’S e/ou por profissionais voluntários vinculados ou não às igrejas católica e protestantes de várias denominações. Elas

⁷² A desproporção no caso se refere ao mito segundo o qual os bandidos das favelas cariocas apresentam arsenal bélico que os habilitam a controlar territórios das cidades. É verdade que o arsenal bélico dos criminosos que controlam pontos de vendas nas favelas cariocas vem crescendo a décadas. Entretanto, as incursões policiais, realizadas no ano de 2007 em várias favelas, demonstraram a superioridade bélica e operacional das forças de repressão frente aos criminosos que controlam os pontos de venda de drogas no varejo, rapidamente desbaratadas. Portanto, isso nos leva a crer que o controle territorial das organizações criminosas que atuam nesse segmento ocorre não por esse fato em si, e sim pela incapacidade (ou falta de vontade) do estado em desarticular esses grupos, seja por políticas sociais inadequadas ou, simplesmente, por omissão em grande parte legitimada pela corrupção de policiais e políticos.

reproduzem a velha lógica da caridade sem almejar transformações profundas e estruturais da condição social, econômica, cultural e espacial das pessoas às quais tais ações se destinam. Sobre essas ações Virginia Fontes⁷³ chama a atenção para o fato de que

Esse fenômeno não se restringe ao caso brasileiro. Tem perfil internacionalizado, parecendo constituir uma estratégia política no capitalismo contemporâneo. Pode-se supor que esteja acoplado à dinâmica da expansão financeirizada mundial, como se constituísse sua face supostamente democrática, e atravessa também o âmbito militar (Fontes, 2006: 341-342).

A versão brasileira do “capitalismo de caridade”: a subalternidade reforçada e reinventada

A compreensão do fenômeno de surgimento e expansão da atuação das ONG'S no Brasil ocorre ao longo da década de 1980, num contexto de grave crise econômica – a década perdida – e pela transição democrática (incompleta) ocorrida no país. Na vigência da ditadura, especialmente nas décadas de 1970 e 1980 as lutas sociais no Brasil se intensificam e com convergência para um mesmo caminho: reivindicação das liberdades democráticas. Entretanto, esse movimento contrário à ditadura militar representava uma pluralidade de interesses distintos quanto aos caminhos a serem percorridos pela sociedade brasileira. Para Fontes, nesse movimento,

(...) contrapunham-se desde perspectivas socializantes e anticapitalistas até setores empresariais fortemente organizados, alguns já endossando as novas roupagens neoliberais. Expandiam-se entidades direta ou indiretamente empresariais, que historicamente contavam com inúmeras associações, mas defrontavam-se com a emergência de enorme variedade de organizações populares, tradicionalmente submetidas à severa repressão (assassinatos de lideranças, obstáculos e proibições diversas, interdição ditatorial). Complexificavam-se os processos de organização social e política (2006:342).

No tocante às organizações populares, o que se observa é que no período pós-ditadura militar há um abandono progressivo da luta como movimento social e das

⁷³ FONTES, V. (2006): Sociedade civil, classes sociais e conversão mercantil-filantropica. In: OSAL, año VI, n° 19. Buenos Aires: CLACSO.

plataformas assentadas na emancipação social. Os movimentos populares vão perdendo os

Uma parcela da produção sociológica, sobretudo aquela dedicada aos "novos movimentos sociais" abandonava o prisma da totalidade social e da configuração das classes sociais para abordar tais movimentos de maneira imediata (procedimento mais empírico, segundo eles). Isolariam o mundo do trabalho dos demais movimentos sociais, empregando definições identitárias, espaciais ou quantitativas para designá-los como "urbanos", "novos", "pobres" ou, genericamente, como "pobreza" (Fontes, 2006: 342).

Os setores populares são forçosamente limitados a atuarem de modo restrito às reivindicações materiais (imediatas) em três níveis: pela repressão, pelas carências históricas e pelas tendências intelectuais que deslocam a luta social do sentido de classe pelo imediatismo materialista (Fontes, 2006).

A compreensão do parágrafo acima exige que avaliemos criticamente conceitos até então tidos como infalíveis e inquestionáveis, mas que contribuem mais para escamotear a realidade do que para desvendá-la de forma adequada. É o que ocorre, por exemplo, com o conceito de exclusão, questionado por José de Souza Martins (2002). Este autor afirma que a exclusão não existe. O conceito não existe concretamente na medida em que os supostamente excluídos, os pobres, conseguem, mesmo que precariamente, encontrar soluções estratégicas para se incluírem na sociedade através do consumo. Inclusão precária é verdade, mas inclusão.

Não deve ser temida a reflexão crítica que questiona o rudimentar recurso de classificar grupos e pessoas como excluídos e incluídos. Não deve ser temida a reflexão que nega o simplismo e a piedade de rotular parcelas da população sem compreender a sociedade como totalidade contraditória e crítica, como processo social e histórico. Sem ela não é possível construir a esperança como práxis comunitária, pois a práxis depende da consciência social e consciência social que não resulte da crítica social é apenas alienação, instrumento de reiteração do iníquo. Pois a esperança não é o já dado a alguns e não a outros. O já dado é apenas indício do possível, mutilado porque concedido a alguns e negado a muitos. A pobreza convém lembrar, já não é mais nem a carência material. As pobrezas se multiplicaram em todos os planos e contaminaram até mesmo âmbitos da vida que nunca reconheceríamos como expressão das carências vitais.

A verdadeira exclusão está na desumanização própria da sociedade contemporânea, que ou nos torna panfletários na mentalidade ou nos torna indiferentes em relação aos seus indícios visíveis no sorriso pálido dos que não tem um teto, não tem trabalho e, sobretudo, não tem esperança (Martins, 2002: 12/21).

Ao ratificarem o processo de promoção da inclusão precária pelo reforço da subalternidade, as mobilizações supostamente organizadas são engendradas numa perspectiva meramente reivindicativa dos bens de consumo individuais e/ou coletivos almejados onde:

A alternativa têm sido as políticas sociais compensatórias, sem dúvida necessária nessa circunstância, por meio das quais se procura atenuar os efeitos danosos do modelo econômico. Elas apenas legitimam e confirmam a exclusão por meio de benefícios que não constituem legítima apropriação social dos resultados da economia (Martins, 2002: 14).

Para José de Souza Martins, há duas orientações interpretativas opostas que sustentam o discurso sobre a categoria exclusão, ainda que as mesmas se refiram à mesma situação histórica e sócio-espacial: uma orientação transformadora e uma orientação conservadora. Para os que compartilham da primeira orientação o excluído é uma vítima da exploração capitalista. Ao mesmo tempo em que seria o portador de uma possibilidade histórica da transformação social que ele personifica na medida em que é o agente da contradição entre o caráter social da produção e a apropriação privada dos resultados da produção. A resolução dessa contradição é urgente, ainda mais quando a exploração do trabalho ultrapassa os limites da legitimidade toleráveis às próprias regras legais do sistema⁷⁴ e exige que os resultados da produção sejam socialmente apropriados. Exige que as relações sócio-espaciais, ou seja, as relações de poder sejam transformadas e, do mesmo modo, as mentalidades. As manifestações populares dos movimentos reivindicativos, dos pobres classificados como excluídos, correspondem a inteligíveis movimentos de contra-ordem sócio-espacial abstrata⁷⁵. Não são movimentos politicamente estruturados no sentido de apresentar um projeto efetivamente transformador da condição subalterna a qual

⁷⁴ Os casos de existência de condições de trabalho escravo em países cuja competitividade de seus mercados de mão de obra se baseiam nessa modalidade de trabalho é um exemplo inequívoco e demonstrativo desse quadro.

⁷⁵ O conceito de contra-ordem sócio-espacial abstrata será analisado mais detalhadamente no capítulo V.

estão submetidos.

O discurso sobre a exclusão é o discurso dos integrados, dos que aderiram ao sistema, tanto à economia quanto aos valores que lhe correspondem. Dificilmente se pode ver nele um discurso anticapitalista, embora ele certamente seja um discurso crítico (Martins, 2002: 31).

Os mais variados segmentos da sociedade que apresentam como bandeira principal na sua atuação a defesa dos pobres por meio de falas que expõem a necessidade de combater as desigualdades sociais, por exemplo, caminha na mesma direção reivindicativa deles: conquistas de bens materiais individuais e coletivos. Com um acréscimo: invocam, na maioria das situações, uma “alternativa” *conservadora* e *autoritária* em muitos aspectos. *Conservadora* no sentido de não propor uma organização sócio-espacial que vislumbre uma ruptura com a ordem hegemônica e *autoritária* porque dificilmente abrem possibilidades dos pobres construírem de algum modo propostas próprias, pois não tem como fundamento a transformação do indivíduo em sujeito autônomo. O indivíduo submete-se a outros poderes tutelares que lhes apresentam um caminho já traçado dentro da ordem. Dessa situação conclui-se que essas ações ou esses movimentos não se comprometem com a busca da transformação radical e efetiva do quadro de desigualdades impostas. Não se constrói (nem é possível construir) uma prática emancipadora da realidade sócio-espacial existente, pois o movimento que aparentemente nega a ordem enseja o ingresso nela e de modo subalterno e limita a autonomia do indivíduo.

Não é adequado considerar como um movimento de uma outra ordem sócio-espacial programas sociais – públicos ou privados – que propalam a inserção social, a oferta de oportunidades no mercado de trabalho através da afirmação da condição subalterna na sociedade de grande número de indivíduos e que restringe estruturalmente a cidadania. As funções oferecidas que prevalecem são de baixa qualificação e com salários baixíssimos. Esses programas – em sua grande maioria – que diversos setores da sociedade aplicam e defendem buscam, na realidade, a promoção e a defesa da inclusão precária desses indivíduos de modo a preservar a subalternidade que a ordem sócio-espacial hegemônica lhes impõe. A maior parte dos programas desenvolvidos tem em seus conteúdos um cunho intrinsecamente conservador. Isto porque eles não mergulham com profundidade no sentido de buscar o entendimento estrutural das causas e o posterior questionamento e transposição dos

mecanismos que oferecem como alternativa a inclusão precária. A indisciplina de indivíduos corresponde a movimentos frequentemente desorientados e desarticulados inerente a essa própria ordem sócio-espacial iníqua, baseada na desigualdade e na subalternidade. Mesmo que muitos desses indivíduos, preferencialmente jovens, busquem a inclusão através de tais programas propostos não é viável este caminho para todos, tendo em vista o desemprego estrutural crescente. Como afirmara José de Souza Martins (2003) e, de outro modo, Bauman (1999), abriu-se a possibilidade e a necessidade da utilização do recurso ao ilegal em busca da sobrevivência numa sociedade que impele à lógica sôfrega do consumo. É a tentativa desesperada, desorientada e desarticulada de uma juventude que busca se afirmar, se fazer respeitar cada vez mais não pelo que se é, mas pelo que se tem. Esse cânone valorativo de cunho excessivamente monetarista, assentado no materialismo vulgar e num individualismo extremado, é sobre o qual a juventude se esmera, com raríssimas exceções, e que tem justificado o ingresso no mundo do consumo concomitante ao aumento dos delitos juvenis. Milton Santos chamara a atenção para essa questão ao afirmar que

quanto aos não possuidores sua convivência com a escassez é conflituosa e até pode ser guerreira. Para eles, viver na esfera do consumo é como querer subir uma escada rolante no sentido da descida (Santos, 2000: 130).

Como se observa para boa parte da juventude pobre a busca sôfrega do consumo a qualquer custo, onde o ter vale mais que o ser, é referendado na sua condição de fragilidade no seio da família, dos espaços de moradia, de lazer, de cultura e da própria fragilidade do tecido social, desgastado pela voracidade do império do individualismo consumista. Uma juventude que é instigada a desejar objetos forjados pela propaganda e que é incitada a consumir para que seja reconhecida pelo outro pelo que tem. Por isso é que, em muitos casos, a inclusão, ainda que precária no mundo do consumo, se realiza de modo delituoso pela transgressão da ordem que delineiam as prerrogativas institucionais do Estado de direito capitalista, desse mesmo Estado em que na prática e na teoria o direito de propriedade em diversos momentos históricos, como no atual, tem suplantado ao direito à vida, conforme demonstrado por Rusche e Kirchheimer (2004) e por Foucault (1999), na medida em que se intensificam as ações repressivas, penais e letais. Do ponto de vista jurídico, e com o reforço da grande imprensa, as ações e práticas criminosas como furtos, assaltos, ingresso no comércio varejista de drogas,

seqüestros etc. “não podem” e “não devem” ser toleradas por uma ordem que impõe e readapta nas lutas cotidianas por meio de suas instituições de seqüestro o enquadramento e a norma. É nesse quadro que crescem as demandas de “choque de ordem”. O paradoxo estrutural de uma ordem que convoca todos para o consumo, mas que impede o amálgama entre o impulso e a meta do objeto desejado. É por isso que à repressão exercida pelas forças policiais observam-se as movimentações que demandam da justiça criminal o aprimoramento dos mecanismos corretivos dos desvios de conduta, especialmente dos jovens que tiveram e tem negado estruturalmente o acesso à cidadania e à inclusão não-subalterna na sociedade. O desrespeito às regras institucionalmente estabelecidas esbarrará na implacabilidade repressiva policial e judicial, sejam elas de modo formal ou informal⁷⁶. É o tradicional percurso da confirmação histórica da política de *criminalização* dos pobres (Wacqüant, 2001). Age-se com dureza nas conseqüências sem atacar eficazmente as causas do problema e mais: encontra-se um inimigo para aliviar as tensões estruturais do mal-estar da sociedade.

A “não-aceitação”, que se dá de modo desorientado – já que foge o entendimento da dinâmica da ordem sócio-espacial que oprime –, das estratégias presentes nos programas de inserção precária tende a ser acompanhada de discursos e ações que “criminalizam” a juventude, em especial os jovens pobres, sejam estes ou não envolvidos em delitos. No caso das favelas, dos bairros de periferia e dos conjuntos habitacionais em cidades brasileiras nota-se que é inegável que o poder do tráfico de drogas (e mais recentemente das milícias) enfraqueceu as entidades populares de luta e defesa de interesses coletivos nesses onde a população de baixa renda predomina. O que contribui para que as mobilizações e as organizações políticas que atuavam ativamente através de reivindicações coletivas congregadas nas Associações de Moradores sejam ofuscadas pelo controle territorial das comunidades pelo poder das organizações do “tráfico”: estas entidades ou desaparecem ou atuam apenas em questões consentidas por esses grupos (Zaluar, 1985). Partindo desta premissa torna-se difícil a existência de lideranças ou de organizações políticas eficazmente atuantes e com liberdade de ação nesses territórios que venham a apresentar propostas e projetos de organização do espaço urbano alternativos. O

⁷⁶ A repressão formal é aquela exercida pelas forças de repressão que representam o poder coercitivo do Estado, mas agindo em obediência aos preceitos constitucionais que definem a forma de atuação da polícia. A transgressão a esse princípio legal corresponde a passagem da fronteira da legalidade para a ilegalidade, do formal para o informal. Portanto, a repressão informal é aquela que foge ao foro da legalidade e é praticada por grupos que agem à margem da lei, a exemplo dos grupos paramilitares, como os grupos de extermínio tão comuns nos bairros pobres das cidades brasileiras, bem como policiais que agem ilicitamente.

espaço vivido é sufocado no que tange às aspirações por novos arranjos espaciais. O “tráfico de drogas” se nutre da ordem sócio-espacial existente através da lógica de mercado, seja essa lógica concebida por meios formais ou informais. A intimidade entre ambos (tráfico e mercado) se realiza de modo eficaz quando o “tráfico” atua na manutenção da ordem sócio-espacial urbana ao sufocar a gestação de movimentos populares de contra-ordem sócio-espacial que este não consinta. Temos aqui uma forma de controle sócio-espacial que mesmo sendo delituosa está, ao mesmo tempo, casada com a ordem hegemônica através do mercado, restringindo a organização popular na defesa de causas coletivas.

A cultura do amedrontamento que produz o medo difuso é construída, sócio-espacialmente de forma estigmatizada e estereotipada. A denúncia conservadora e autoritária divulgada cotidianamente e em larga escala na mídia cria o ambiente propício e favorável ao endurecimento repressivo, penal e letal. O medo e o mal-estar são produzidos e reproduzidos com o intuito de preservar a ordem sócio-espacial. Vislumbra-se a perpetuação da condição de subalternidade dos pobres dificultando a possibilidade de engendramentos projetos de contra-ordem sócio-espacial. A realidade mostra que com o avanço do neoliberalismo a expansão dos índices de desemprego torna-se dramática e implacável. Do mesmo modo a busca pela sobrevivência e, portanto, da inclusão precária por diversos meios – lícitos e ilícitos – crescem vertiginosamente. No espaço das cidades as desigualdades sócio-espaciais têm como uma de suas formas de expressão o aumento das diversas formas de informalidade e de violência.

A ordem sócio-espacial capitalista ampara-se num Estado de direito onde no âmbito teórico o projeto iluminista o concebeu como universal no mundo das leis. Incompatibilidade crassa numa sociedade de classes onde o desenvolvimento das forças produtivas faz-se pela manutenção e alargamento das desigualdades sociais. Essa situação, que explicita uma opção que intenta a continuidade numa ordem conservadora, resulta na exigência permanente da reatualização dos discursos e das práticas dominantes no processo de construção de novas categorias de crime e criminoso, concebidos no âmbito da justiça criminal e reprimidos no âmbito policial, direcionada contra os delitos praticados por indivíduos das classes sociais precariamente incluídas⁷⁷. O Estado atendendo aos apelos dos grupos sociais que se

⁷⁷ Os delitos nas classes sociais precariamente incluídas estão associados, basicamente, à criminalidade de rua e ao comércio varejista de drogas. A prática criminal não é uma exclusividade dos pobres, haja vista que a condição de pobreza não é como comprovada por diversos estudos, indicativo de potencialidade criminal numa relação inexorável de causa e efeito. Ademais, os crimes mais danosos à sociedade são

julgam mais ameaçados pelos riscos e perigos da cidade – especialmente a classe média amedrontada (e também os pobres) – põe em prática ações oriundas duma reivindicação cuja demanda se materializa espacialmente pelo aumento do poder repressivo; além da privatização das cidades. Do Estado Social⁷⁸ cada vez mais combalido pelo ideário neoliberal verifica-se o fortalecimento dos clamores pelo Estado Repressivo, Penal e Letal, tendo aí a mídia um papel estratégico (Sodré, 1986). Os equívocos da gestão representada pela diminuição dos investimentos sociais – que muitas entidades criticam por meio da desigualdade social – são sufocados pelas exigências cegas e desesperadas, de um público crescente reivindicador do aumento dos gastos com o aparato repressivo e penal e que busca na segurança privada, nos empreendimentos imobiliários como condomínios fechados e *shopping centers* as respostas para o medo e o mal-estar. As políticas de segurança estatal implantadas constituem, assim, um grande espetáculo onde a dramatização da vida cotidiana não se articula com o roteiro apresentado. Há neste processo uma dicotomia intrínseca entre o conteúdo e a forma. O conteúdo da cultura do amedrontamento confunde e desorienta, portanto não é autêntico, não é real. Deste modo, a forma que expressa as ações dominantes de combate ao medo não visam combater estruturalmente o medo e muito menos o mal-estar. Isso porque não se combate efetivamente o problema. Pelo contrário exacerba-o, pela manutenção e generalização do medo e do mal-estar.

justamente aqueles praticados por indivíduos que compõe as classes sociais mais abastadas (corrupção, crimes financeiros, grilagem de terras etc.) que drenam recursos que deveriam ser direcionados para políticas sociais que viessem minorar a condição subalterna dos pobres. O trabalho de Vaz (1995) nos dá a dimensão das entranhas do poder institucional, especificamente do Parlamento Brasileiro, revelando a ilicitude das táticas e dos procedimentos adotados na drenagem dos recursos públicos para fins corporativistas e particulares.

⁷⁸ O que é fundamental ressaltar é que efetivamente não se construiu no Brasil, ao contrário do que ocorreu nas décadas que se seguiram ao pós-Segunda Guerra Mundial nos Estados Unidos e nas sociais-democracias européias, um Estado de Bem-Estar Social. As conquistas sociais e trabalhistas ao conjunto da população foram exíguas quando comparadas aos países mencionados.

**CAPÍTULO IV – A CULTURA DO
AMEDRONTAMENTO NO BRASIL: A
CONSTRUÇÃO DO “MEDO NEGRO”**

Quando a ordem significa escravidão e opressão, a desordem é o começo da Justiça e da liberdade.

Thomas Carlyle.

Para compreender as atuais políticas estatais e privadas em curso no país dois elementos são imprescindíveis à análise. O primeiro remete ao equívoco do mecanicismo inerente às tentativas de colagem à realidade de um país promovendo um mecanismo nefasto de colonização de concepções importadas. Um erro metodológico gravíssimo, uma espécie de totalitarismo intelectual que amarra o entendimento do real por esse mecanicismo teórico-conceitual que tenta forçosamente moldar a realidade à teoria.

Embora as estratégias de reprodução do capital incitem na escala planetária a adoção de ações que *criminalizam* a pobreza excedente, há especificidades domésticas que devem ser consideradas. Essa é uma premissa metodológica elementar e fundamental que deve nortear o fazer científico. No caso brasileiro, o processo de *criminalização* da pobreza tem um segmento da população para o qual este processo orienta-se e está secularmente entranhado nos interstícios da sociedade nacional: a população negra. O conteúdo de classe não pode e não será aqui negado como requisito das políticas de controle sócio-espacial como fica evidente no decorrer do processo histórico de conformação da sociedade brasileira. Todavia, o conteúdo racial é peça determinante para a investigação dos mecanismos de estruturação das políticas estatais e privadas, além da privatização do espaço público e do reforço da condição subalterna dos grupos sociais empobrecidos, majoritariamente compostos por negros. As atuais políticas dominantes que visam a manutenção da ordem sócio-espacial devem ser compreendidas mediante uma introspecção histórica que passa pelo regimento da escravidão no país e da sua transição de uma economia mercantil-colonial para uma economia capitalista e industrial.

O mal-estar urbano derivado da difusão do sentimento de medo generalizado na sociedade brasileira, construído simbolicamente por estigmas que desqualificam socialmente e culturalmente o negro e que vitima especialmente a juventude, pobre, favelada e mal-escolarizada desse segmento populacional tem como pano de fundo o racismo. O componente racial desempenha função decisiva no processo histórico da desigualdade sócio-espacial brasileira. A cultura do amedrontamento socialmente construída colada a esse segmento da população tem como referência marcas físicas

e simbólicas poderosas que demarcam e definem os processos de inclusão precária. Marcas construídas no bojo do processo de construção simbólica do racismo à brasileira alicerçada no “medo negro” presente na sociedade nacional.

O “medo negro”, resultante da construção ideológica do racismo é a face do discurso e da prática sócio-espacial – erguida sobre as representações do espaço – onde a construção da totalidade social – o Nós – é produzida pela negação e pela aniquilação da diferença, do Eu cujo desejo é constantemente rejeitado pelo Eu dominante. O confronto desses Eus, ou – pegando de empréstimo a categoria hegeliana da consciência – dessas consciências no processo de formação da consciência do espírito absoluto, o que se tem, no caso brasileiro, é a consciência do Eu dominante, hegemônico, se apropriando do desejo da outra consciência não apenas para dominá-la e realizar-se nela, mas para negar a sua integração plena à ordem sócio-espacial. Um processo onde a totalidade se constrói destruindo a diferença, mas com a preocupação e o cuidado calculado de não integrá-la integralmente. Esse processo realiza-se, como veremos, quando se constata que, dentre os indivíduos quer seja do sexo masculino ou feminino subalternizados, as condições dos negros são inferiores quando comparados aos não-negros no tocante a diversos dados comparativos: emprego, renda, escolaridade, acesso a serviços de saúde, saneamento básico, cultura e lazer, por exemplo. Um aparente paradoxo de uma formação social que forja um projeto nacional – republicano – totalizante, mas que estruturalmente está organizado no plano simbólico (e material) de modo a negar e a aniquilar as possibilidades da integração plena de indivíduos do segmento negro na sociedade brasileira, especialmente nas funções tidas como as mais importantes como as de comando da política, da economia, da cultura e das artes nos setores estatais ou privados. Os indivíduos, negros e negras, que conseguem atingir tais posições são exceções a uma regra.

Para que bem se compreenda as causas das desigualdades sociais no Brasil é recomendável que se realize a análise do racismo que aqui se edificou no tocante às suas origens e especificidades. Esse percurso é importante e fundamental, pois indica que no caso brasileiro é o racismo que sustenta a cultura do amedrontamento e que, através do estigma e dos estereótipos forjados historicamente, associa os indivíduos negros como potencialmente associados aos riscos e perigos à ordem sócio-espacial.

O racismo é uma manifestação da condição humana resultante de construções sociais que emerge da intolerância entre indivíduos e culturas diferentes. Mais do que um mecanismo que serve para diferenciar a pluralidade de seres humanos o racismo

serve para desqualificar o diferente. O racismo, portanto, não só desqualifica o Outro como serve de instrumento de negação e anulação seja cultural ou corporal do diferente. Isto é, o racismo é a ideologia que “legitima” a determinados grupos violentar simbolicamente ou fisicamente outros grupos de indivíduos considerados inferiores ou indesejáveis. No seu livro *Pureza e Perigo*, a antropóloga Mary Douglas demonstra a associação do Outro, em determinadas formações sociais, à sujeira e a identificação deste como impulsionador de ativação de meios de busca da pureza e da ordem. Embora não aborde a questão em termos raciais, ela indica-o ao mencionar que é sempre do encontro e da rejeição com o Outro que o observador constrói a idéia de sujeira. Para ela:

Não há nenhuma coisa que seja sujeira absoluta. Ela existe ao olhar do observador. A sujeira transgride a ordem. Elimina-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente (...).

Ao perseguir a sujeira, forrar, decorar, arrumar, não estamos dominados pela angústia de fugir à doença, mas estamos, decididamente, reorganizando o nosso ambiente, adaptando-o a uma idéia. Não há nada de temível ou irracional em evitarmos a sujeira: é um movimento criativo, uma tentativa de relacionar a forma com a função, de dar unidade à experiência (...).

(...) se o desasseio é coisa inapropriada, devemos ataca-lo através da ordem. O desasseio ou a sujeira é o que não deve ser incluído se um padrão precisa ser mantido (In: Bauman, 1998: 16).

A busca pela ordem e o ideal de pureza são aspectos presentes nos indivíduos e nas sociedades. À organização do espaço são imprescindíveis esses aspectos. Mas o que não exime que esses ideais de ordem e de pureza sejam usados de modo a discriminar, subjugar, escravizar e aniquilar o Outro. Da associação nefanda dessas idéias com esses objetivos de dominação do Outro é que opera o racismo. Quando outros forem humanos são concebidos como a sujeira a ser monitorada ou eliminada é que entra em cena a ideologia racista que desqualifica e diminui o Outro, tratando-o como coisa passível de ser usada dentro da concepção de ordem definida pelo dominador.

O racismo é uma construção social e não uma condição biológica que serve para diferenciar a pluralidade de seres humanos. O termo raça não tem validade diferenciadora entre os homens e as mulheres do ponto de vista biológico. Mas isso não significa que não exista o racismo. As diferenciações entre indivíduos da espécie humana que sustentaram e que ainda sustentam as idéias racistas são basicamente

de ordem *fenotípica*. Diferenciações essas associadas ao processo evolutivo-adaptativo da espécie humana na sua trajetória biológica e cultural precisou se adaptar aos mais variados ecossistemas. Não é o genótipo, mas o fenótipo que distingue indivíduos da espécie humana. Uma diferenciação que é física, relacionada às marcas legadas dos ancestrais adaptados a espaços naturais com características ambientais – clima, solo, vegetação, pluviosidade etc. – particulares.

As ciências que se encarregam do estudo da origem da humanidade – a arqueologia, a antropologia, a história e a biologia – tendem a apontar a África como o continente em que os homens e as mulheres “modernos”, biologicamente concebidos com as características ancestrais que nos foi transmitida, surgiram. As migrações da espécie, que se sucedeu em direção a outros espaços, foram incapazes de alterar e diferenciar as características de genótipo da espécie humana. As diferenças registradas que passaram a existir no seio da humanidade passaram a ser, na verdade, pequenos retoques sofridos em razão do processo de adaptação aos diferentes ecossistemas, isto é, mutações de ordem anatômica que permitiram uma melhor adaptação ao frio, ao calor ou ao vento, aos terrenos de planície, planálticos ou montanhosos, por exemplo. As diferenças físicas, de fenótipo, não conferiram diferenças do genótipo, o que compreende dizer que do ponto de vista biológico a humanidade é uma única espécie ou raça: a humana.

As teorias racistas se contrapõem deste modo, a um aspecto imprescindível da preservação da vida humana na Terra: a extraordinária capacidade adaptativa da espécie desde os seus primórdios. Essa capacidade de se adaptar às mais distintas condições ambientais – que conferiram as necessárias diferenciações do fenótipo – foi, justamente, onde se agarraram os ideólogos do racismo na elaboração de suas teorias. A distinção *fenotípica*, herdada do processo de adaptação serviu de parâmetro para produzir as superficiais e inexistentes diferenciações biológicas da espécie humana. Diferenciações essas que serviram às deformações produzidas pelo discurso racista. A identificação de defeitos e ou de qualidades atribuídos a determinados grupos e populações humanas inteiras é o mecanismo diferenciador do racismo, que se apegou a esse elemento diferenciador de forma cabal. Um dos aspectos importantes a ressaltar é que em algumas sociedades a ideologia reforça, nessas diferenciações, uma marca cuja detecção é imediata: a maior o menor presença de melanina responsável pela tonalidade da cor da pele do Outro.

Mesmo após as ciências biológicas desmontarem o arcabouço teórico das

teorias racistas, muito estrago havia sido promovido, o que é notório em vista da manutenção desse legado nefasto que ainda persiste na sociedade brasileira de modo que,

(...) embora o estatuto teórico-científico de raça tenha sido desmontado na segunda metade do século 20, o conceito permanece como uma construção social, uma categoria analítica que continua sendo usada para agregar indivíduos e coletividades que compartilham aspectos físicos observáveis, como cor da pele, textura do cabelo e compleição corporal (PNUD, 2005: 13).

O racismo permanece vivo e persiste como uma ideologia. A negação biológica das diferenciações de raças tem servido para tentativas diversas de escamoteamento do racismo como ideologia por parte dos grupos hegemônicos que atuam na preservação da ordem sócio-espacial. O objetivo tem sido escamotear, confundir e desorientar com o compromisso de anular esse que é um problema decisivo nas mais variadas formas de exploração e opressão atual: a desigualdade racial e social. E, ainda, da importância desempenhada pelo racismo no tocante às ações dominantes em curso casadas com a cultura do amedrontamento. O medo difuso na sociedade brasileira é fundamentalmente o discurso do “medo negro” que associa os riscos e os perigos nas cidades a esse segmento da população. O racismo é o mecanismo da violência simbólica que legitima a violência física –estatal e privada – dirigida a indivíduos negros. O racismo é o aval, a concessão introjetada no imaginário social que estabelece a associação do negro ao risco e ao perigo. Esse expediente não é uma exclusividade dos dias atuais, mas está presente na formação recente do país, especialmente após o advento da República brasileira. Mas o que vem a ser o racismo, essa ideologia construída socialmente para subjugar, expoliar e anular determinados segmentos da população? Para Ana Luiza Pinheiro Flauzina⁷⁹ a utilização do termo racismo deve ser considerada quando

Tomamos o racismo como uma doutrina, ou um sistema sobre o qual se apóia um segmento populacional considerado superior, por causa de características fenotípicas ou culturais, a fim de conduzir e subjugar um outro, tido como inferior (...) o racismo serve como forma de catalogação dos indivíduos, afastando-os ou aproximando-os do sentido de humanidade de acordo com suas características raciais. Essa particularidade faz dele uma das justificativas mais recorrentes nos episódios de genocídio e em

⁷⁹ FLAUZINA, A. L. P. (2008): *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto.

toda sorte de vilipêndios materiais e simbólicos que tenham por objetivo violar a integridade dos seres humanos (2008:16).

O racismo constitui uma ideologia formulada com o propósito de desqualificar um determinado segmento da população de uma determinada sociedade, seja fragilizando a auto-estima de um grupo específico ou operando mediante tentativas de desarticulação da identidade cultural. Em ambos os casos – a desqualificação e a fragilização – atuam como meios de dominação e controle sobre os grupos aos quais as ideologias racistas estão direcionadas. Portanto, aludir ao racismo é o mesmo que aludir a uma ideologia que para ser operacional tem o preconceito, a discriminação e o estigma como suas formas de se apresentar.

Deste modo, para entendermos o que é o racismo algumas distinções conceituais entre os termos preconceito e discriminação e o significado e a potência desorganizadora (e também destruidora) desempenhada pelo estigma são fundamentais. O preconceito é uma atitude negativa em relação a alguém. Uma atitude antecipada e desfavorável que desqualifica o Outro. O preconceito é uma atitude que tem como referência o aspecto comparativo da diferença depreciativa. A discriminação é a forma pela qual o racista manifesta e externaliza o seu sentimento em gestos e atitudes através do preconceito que tem. Tanto o preconceito como a discriminação são atitudes desenvolvidas por indivíduos que assimilam, absorvem ou externam a ideologia racista.

A referência positiva da ideologia racista é o próprio grupo de quem o manifesta, sendo a alteridade sempre vista e definida como negativa. Esse maniqueísmo valorativo simplista baseado em pares antagônicos como positivo e negativo, bom e mau, bonito e feio ou branco e negro⁸⁰, por exemplo, correspondem a formas de expressão do racismo. Mas o racismo não se interrompe ou se explica nessas evidências. Ele não é assim tão tosco e simplista. O racismo – no caso brasileiro que é o objeto desse estudo – detém mais complexidade e refinamento na sua conformação e conservação. Uma ideologia que atravessa os séculos não se afirma exclusivamente em valores tão simplistas e limitados a essa dimensão do real.

⁸⁰ A alusão às coisas tidas como desagradáveis ou ruins são frequentemente associadas ao negro. Expressões como “a coisa está negra” ou “a coisa está preta” como sinônima de algo ruim ou desagradável expressa bem esse maniqueísmo valorativo e atribui, portanto, sentido depreciativo, que desqualifica a cor, inclusive da pele. A marca visível, o traço fenotípico representado pela cor da pele negra, desmerece simbolicamente esse segmento da população. Diferentemente o branco é o oposto: é o lado bom e agradável das coisas.

Os valores mencionados são apenas o dado visível e sensível imediato que as vítimas do racismo tão bem conhecem.

As ideologias racistas mais bem sucedidas são aquelas que dão suporte às classes ou grupos sociais dominantes na reprodução da sua condição de domínio e de controle sobre uma ordem sócio-espacial que atende aos seus interesses. A eficácia desse expediente não pode ser garantida exclusivamente pela violência física direcionada aos grupos discriminados. No caso da escravidão infligida aos negros africanos a violência física foi expediente cuja centralidade foi inegável. Mas, a violência simbólica também obteve uma posição de grande importância. Ainda mais quando essa violência simbólica representava a legitimação dos valores da cultura do colonizador e pelo desdém e anulação da cultura dos escravos dominados. A história tem exemplos diversos de como a opressão pela violência física é um poderoso instrumento de unidade e de resistência. As rebeliões nas senzalas e os quilombos são exemplos da resistência negra à violência, principalmente física, infligida contra os corpos escravizados. A burguesia aprendeu muito bem essa lição histórica e o principal instrumento da ideologia racista passa a ser a violência simbólica após o fim da escravidão.

O racismo opera com eficácia através da violência simbólica, construindo estereótipos pejorativos que fragilizam a auto-estima dos negros. Um exemplo inequívoco é a estetização com base em feições e traços fenotípicos que enaltecem o padrão de beleza do branco europeu. Algumas características fenotípicas dos negros são inegavelmente desqualificadas: o cabelo; os lábios; o nariz; além da cor da pele. A estetização racista embasou e embasa o procedimento esdrúxulo e hipócrita que permeia as relações raciais na sociedade brasileira: a velha e persistente “boa aparência”. Esse “indicador”, embora restringido por leis recentes, insiste em fechar portas de ingresso do negro no mercado de trabalho, por exemplo. Esse processo “estético” –, que age para desqualificar e estereotipar negativamente o negro – é, diariamente, produzido e reproduzido em larga escala nos veículos de informação, nas escolas e em vários outros locais como uma poderosa força que atua para a naturalização do racismo e para a neutralização do surgimento de movimentos de contra-ordem sócio-espacial. Soma-se a esse processo de construção de estereótipos com base numa estetização que desmerece as qualidades fenotípicas do negro tem-se, ainda, uma violência também simbólica operacionalizada pela cultura do amedrontamento que ao desqualificar, também aponta esse segmento como originário de riscos e de perigos sociais. Esse é o mal-estar mal percebido, mal identificado e

mal entendido instalado no âmago das subjetividades dos negros brasileiros: essa angústia vivenciada e vivida por cada negro e por cada negra que, em sua maioria, tem dificuldades de compreender a potência do movimento que os desqualificam. É muito provável que dessa violência perpetrada pela estética racista – que desqualifica as qualidades dos negros – advenham os consentimentos da maioria dos indivíduos, inclusive de negros, às ações dominantes de combate ao medo direcionado a esse segmento da população. Nesse processo, o estigma detém uma função poderosa, sem o qual é difícil compreender como funcionam as engrenagens que permitem o funcionamento da engenharia do controle social (e espacial) engendrada pelo racismo brasileiro.

Portanto, é necessária a consideração da função desempenhada pelo estigma nesse processo. O estigma é a marca depreciativa dirigida à identidade do segmento discriminado. Ele desempenha uma dupla função: promover a exclusão do Outro do padrão hegemonicamente estabelecido e, especialmente, fazer o Outro negar a sua própria condição, deteriorada pela potência destrutiva do movimento que atua fazendo-o rejeitar a si próprio. É o que acontece com muitos corpos e almas negras mediante o processo de estigmatização que *Gilles Deleuze e Felix Guattari* (1995) definiram como o *corpo masoquista*. Esse corpo mutilado, dilacerado, estigmatizado, expropriado, reificado em objetos parciais. O corpo que se apropria de si de um modo alienado. No caso do corpo negro pode-se identificar o masoquismo na tentativa de busca da produção de um eu ideal a partir de um ideal branco que faz da autonegação objeto de desejo. O estigma faz o indivíduo negar o próprio corpo. O objeto de desejo é o corpo idealizado daquele que o estigmatiza: o branco. Não há libertação do corpo negro, pois o objeto que deseja o aprisiona e o exclui na condição ontológica negada pelo próprio ser que o possui e que essencialmente o é. A essência rejeitada do eu, em relação ao seu corpo, produz a dor e o sofrimento como dramas existenciais, infundáveis, do corpo masoquista (Salles Jr.: s/d: 234). É possível, ainda, identificar o estigma dirigido ao negro na sociedade brasileira em relações cotidianas e rotineiras. Por meio dessas relações percebemos que:

A realidade é, sempre, mais complexa do que qualquer teoria, do que qualquer disciplina científica e o espaço nosso de cada dia é o lugar da coexistência e co-habitação do diferente, ali onde habitat e habitus contraditoriamente convivem. Trazemos incorporada a história que nos habita. Falamos, também, com o corpo pois eles portam os saberes nos gestos. Um negro no Brasil não entra numa agência bancária de cabeça erguida, olhando de um lado para o outro, procurando um amigo. Ele sabe, com seu corpo, o racismo

que quase sempre o vê como um ladrão, o que pode lhe ser fatal, ou lhe proporcionar mais um momento de humilhação. Esse negro pode até não falar sobre o racismo ou ter participado do movimento negro mas ele, com certeza, sabe o racismo. O negro sabe que tem que entrar de cabeça baixa porque a sociedade é racista (Gonçalves, 2003: 178).

O termo estigma é uma terminologia de origem grega e a sua referência designa marcas e sinais corporais. O processo de estigmatização atua pela identificação e pela atribuição de marcas que depreciam um indivíduo ou o seu grupo por não compartilharem das marcas do grupo que os definem como incoerentes e incompatíveis ou inassimiláveis por normas e padrões que definem como os válidos. Por meio do estigma intenta-se evidenciar o desvio e os atributos negativos do Outro. O estigma é o mecanismo que indica os indivíduos da ordem e a desordem através das marcas visivelmente identificadas. É o mecanismo que mostra os indivíduos e os espaços os quais o contato deve ser evitado. Pois além da desordem representam o impuro, a estranheza e a anormalidade. *Erving Goffman*⁸¹ explicita essa origem do processo de produção de estigma, bem como as suas mudanças de sentido e significado.

Os gregos, que tinham bastante conhecimento de recursos visuais, criaram o termo estigma para se referirem a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava. Os sinais eram feitos com cortes ou fogo no corpo e avisavam que o portador era um escravo, um criminoso ou traidor uma pessoa marcada, ritualmente poluída, que devia ser evitada; especialmente em lugares públicos. Mais tarde, na Era Cristã, dois níveis de metáfora foram acrescentados ao termo: o primeiro deles referia-se a sinais corporais de graça divina que tomavam a forma de flores em erupção sobre a pele; o segundo, uma alusão médica a essa alusão religiosa, referia-se a sinais corporais de distúrbio físico. Atualmente, o termo é amplamente usado de maneira um tanto semelhante ao sentido literal original, porém é mais aplicado à própria desgraça do que à sua evidência corporal. Além disso, houve alterações nos tipos de desgraças que causam preocupação (1988: 5).

É pela depreciação que o estigma em torno do negro foi sendo construído no imaginário social brasileiro. Os valores intrínsecos às diversas matrizes culturais

⁸¹ GOFFMAN, E. (1988): Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC Editora.

africanas foram não só negligenciados na e pela história narrada pelas classes dominantes como foram alvos de um voraz processo de tentativa de anulação de identidades. As religiosidades africanas constituem apenas uma ilustração desse processo de *demonização* das culturas ancestrais dos negros, enquadradas no discurso racista de cunho religioso, como a expressão do mal. Nesse tocante é importante mencionar que

Um campo importante para preservar e construir identidades foram as práticas religiosas tradicionais, contra as quais se insurgiu a Igreja Católica. Se, no plano da violência física, as repreensões da Igreja aos senhores eram mais severas, a situação se invertia em alguns planos da violência simbólica. Em meio à Contra-Reforma, que visava resgatar a pureza da fé católica atingida pela cisão da cristandade com a Reforma Protestante, as religiões e os rituais africanos sofreram feroz perseguição e rígidos controles por parte da Igreja Católica. Os calundus e as mandigas, demonizados pelo Santo Ofício, levaram alguns negros e negras aos cárceres inquisitoriais (PNUD, 2005: 27/28).

4.1. A reatualização dos mecanismos de controle pelo medo: reprimir, prender e matar

O mal-estar em relação à população negra apoiava-se no medo burguês de eventuais sublevações diante de uma ordem econômica, social e política que negava a plena inserção desse segmento nos mercados de trabalho e de consumo. Não se refere aqui nem de uma reivindicação maior do segmento negro da população: a participação plena nas questões econômica, social e política. A ordem jurídica alia-se ao projeto de consolidação do capitalismo no Brasil não apenas como modo de imposição e aplicação de leis para manter e aperfeiçoar os mecanismos do controle e reprodução da ordem sócio-espacial. Mas, sobretudo, para manter uma ordem que, inequivocamente, tratou a alteridade dos negros de modo racista. A judicialização do conflito entre os negros e a ordem burguesa erigida no Estado brasileiro distingue-se do conflito de classes que envolvem a burguesia brasileira e o operariado majoritariamente imigrante europeu. O tratamento jurídico dado ao negro não é o mesmo, na essência, do dado a esse operariado. A luta do negro não é, de imediato, a luta do operário que reivindicava melhorias nas condições de trabalho e melhores salários. A luta do negro é uma luta mais árdua e mais difícil na medida em que o emprego – garantia elementar da cidadania liberal-burguesa – lhe foi estruturalmente negado. A luta dos negros consistia, primeiramente, num movimento de reconhecimento de uma ordem sócio-espacial que se estruturou nitidamente para negá-los e anulá-los como integrantes da totalidade da nação. A exploração a que os operários imigrantes estiveram submetidos apresenta uma dramaticidade que não se aproxima da vivenciada pelos negros. As leis de incentivo à imigração garantiram a eles, mesmo em condições de exploração e de precariedade, a participação no mercado de trabalho e de consumo. Leis essas que junto a Lei de Terras constituíram o instrumento jurídico que deslocam o negro da condição de escravo para uma informalidade de difícil transposição. Uma subalternidade degradante e ultrajante que nega aos negros a cidadania plena e efetiva como fundamento essencial de uma sociedade aspirante a ser verdadeiramente republicana.

No discurso e na ordem em construção os negros eram tidos como uma ameaça potencial para a ordem sócio-espacial, ou seja, para a ordem republicana, que se assentava na lógica do progresso. Ordem que vinculava o progresso à ideologia do branqueamento numa tentativa de colagem do padrão populacional europeu ao Brasil. A institucionalização do racismo no Estado, especialmente no

judiciário e na polícia, por meio da construção ideológica de categorias de indivíduos transformados em vadios conduziu a adoção e a ampliação dos mecanismos de enquadramento e de controle sócio-espacial. Isto ocorre diante da configuração de um espaço urbano dominado por ébrios, mendigos e capoeiras que passam a ser tratados como contraventores, portanto, criminosos ou inimigos da ordem. Esse expediente de criminalização desse segmento específico de pobres urbanos coaduna-se com a colonização dos ideais iluministas do direito moderno e o valor dado ao trabalho e a subsequente negação ao ócio, os quais se aliam, por conseguinte, a necessidade de controle sócio-espacial desses grupos para manter a ordem. A negação da cidadania dos negros é acompanhada do enquadramento deles à ordem sócio-espacial da nascente “república” brasileira, mesmo esta os rejeitando. A *res pública* não validada na prática (e nem na teoria) já que se constitui preservando as estruturas tradicionais de dominação e de domínio do estado pelos grupos historicamente dominantes e que nega nas suas origens a inserção dos negros no mercado de trabalho. As políticas de endurecimento repressivo e penal no Brasil não são resultantes de uma realidade recente. Elas constituem o fundamento de uma ordem pós-escravidão que permanece até os dias de hoje e que por meio do racismo concebe a cultura do amedrontamento dirigida aos negros e aos espaços aos quais foram e permanecem sitiados. Esses espaços são as favelas e as periferias urbanas, onde a presença do estado faz-se presente, sobretudo, através das forças da repressão. O sitiamento territorial dos negros não resulta apenas de uma ordem econômica desigual, mas, fundamentalmente, de uma ordem racista que opera com essa finalidade. Alessandro Baratta⁸² chamara atenção para o fato de que:

A criminalização dos grupos subalternos no Brasil permaneceu como um tipo de compensação à perda de propriedade sobre os escravos e como uma forma de manutenção da autoridade dos proprietários sobre os libertos e seus filhos. Se antes a propriedade sobre os escravos autorizava a puni-los, torturá-los ou destruí-los, agora continua a punir, torturar e destruir seus descendentes para afirmar simbolicamente um tipo de propriedade sobre eles, para enfatizar sua diversidade, para combater sua tendência natural à insubordinação (Baratta, 2003: 32-33).

A derivação atual desse processo de espoliação dos negros no Brasil são as políticas estatais e privadas de segurança com forte apelo e apego ao extermínio,

⁸² Prefácio de Batista, V.M. *Difíceis ganhos fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

principalmente, de jovens negros residentes nos espaços precariamente servidos de benfeitorias públicas que encenam o fúnebre espetáculo do genocídio anunciado. Espetáculo este que se nutre de corpos de humanos (negros) espancados, esquartejados e/ou furados à bala diariamente nas cidades brasileiras e que são, na sua grande maioria, omitidos pela grande imprensa do país. Na pesquisa coordenada pelo professor Michel Misse⁸³ concluiu-se que os percentuais de elucidação de homicídios no Brasil são baixíssimos. A melhor posição coube ao Distrito Federal, com 70% de elucidação. A pior posição ficou com o Rio de Janeiro, com apenas 15%. O trabalho indica ainda que, em 2005, do total de 3.954 tentativas de homicídio doloso ocorridas na cidade, apenas 293 foram encaminhadas à Justiça. Ou seja, somente 7,4% dos casos foram levados ao tribunal. Caberia investigar nesse baixíssimo universo de 15% a origem social e étnica das vítimas. Provavelmente o percentual de elucidação dos homicídios onde as vítimas são negras seria ainda muito menor. Essa observação é importante quando se considera que

a taxa de homicídios da população é bem superior à taxa de homicídios da população branca. Se na população branca a taxa de homicídios é de 20,6 em 100.000 na população negra é de 34,0 em 100.000, isto é, a proporção de vítimas de homicídios entre a população parda ou preta é 65,3% superior à branca (Waiselfisz: 2004: 57).

Nesse mesmo estudo é observado que:

Se no conjunto da população a vitimização de negros já é severa, entre os jovens de 15 a 14 anos agrava-se ainda mais. A taxa de homicídios dos jovens negros (68,4 em 100.000) é 74% superior à taxa dos jovens brancos (39,3 em 100.000) (Waiselfisz 2004: 58).

Essas informações, em si, remetem à seguinte interpretação: sendo os jovens negros a vítima preferencial da violência que mata, o baixíssimo percentual de elucidação dos homicídios faz parte da política oficial do extermínio da população negra do país. O elevado poder de letalidade policial ampara-se na cultura do amedrontamento, onde os medos difusos são fabricados de modo a compor este elo eficaz de corroboração do morticínio que, embora não legalizado, é fervorosamente legitimado por grande parte dos indivíduos de diferentes classes sociais, inclusive

⁸³ O inquérito policial no Brasil: uma pesquisa empírica. Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana. Rio de Janeiro: UFRJ.

daqueles para os quais o racismo se dirige e atua.

Embora, entre os próprios negros e aos demais setores empobrecidos da população, há aqueles que, envoltos pela cultura do amedrontamento, acabam apoiando tais ações homicidas praticadas por forças institucionais e paramilitares como sendo ações necessárias para o enfrentamento e o combate ao medo e a essas formas específicas de violência. O discurso e a prática da “lei e da ordem” é o mote dessas ações e, a esse discurso está amalgamada, implicitamente, a idéia de limpeza, de eliminação do excedente de mão de obra produzido pelas sociedades mundo afora. Como nos apontam vários autores (Bauman, ; Garland, e Wacquant) para explicar o que vem ocorrendo nos países europeus e, de certo modo, nos Estados Unidos, essas ações se vinculam aos processos de desregulamentação e de flexibilização neoliberais. Mas, no caso brasileiro as interpretações que esses estudiosos fazem em muito auxiliam em nossas análises, porém, são insuficientes, pois aqui o racismo – potencializador do “medo negro” – continua sendo o *modus operandi* de uma engenharia do controle sócio-espacial produtora e amplificadora das desigualdades sócio-raciais. Lá na Europa, especialmente, o racismo tem servido de concessão para a perseguição, a extradição, a prisão e a morte de imigrantes pobres, num ressuscitar de movimentos xenófobos casados sim com os processos derivados das políticas neoliberais. Lá a história recente mostra que ele é ativado esporádica e episodicamente. Aqui ele sempre teve essa finalidade. Mas há convergências nas ações dominantes como a que nos força, pelas análises, a considerar sim que as políticas neoliberais dos anos 1990 – com o Estado brasileiro privatizando empresas, cortando gastos especialmente em áreas sociais já deficientes, por exemplo – são testemunhos do processo que identificam. Mas, como mencionado, o racismo que sempre esteve presente na formação do Estado brasileiro, municia ainda mais as políticas repressivas sobre os negros do país. Sobre esse consentimento público a essas ações Rusche e Kirchheimer já haviam atentado que:

Na medida em que a consciência social não está numa posição de compreender, e, conseqüentemente, de agir sobre a necessidade de relacionar um programa penal progressista e o progresso em geral, qualquer projeto de reforma penal continuará caminhando sobre incertezas, e os inevitáveis fracassos serão mais uma vez atribuídos à fraqueza inerente à natureza humana e não ao sistema social. A conseqüência fatal é um retorno à doutrina pessimista de que a natureza perversa do homem só pode ser contida através da degradação do nível das prisões abaixo do das classes subalternas livres. A futilidade da punição severa e o tratamento cruel podem ser testados mais de mil vezes, mas enquanto a sociedade não

estiver apta a resolver seus problemas sociais, a repressão, o caminho aparentemente mais fácil, será sempre bem aceita. Ela possibilita a ilusão de segurança encobrendo sintomas da doença social com um sistema legal e julgamentos de valor moral (2004: 282).

O excedente de mão de obra no Brasil como se salientou, não é resultante única e exclusivamente do esgotamento de um regime de acumulação que esteve baseado no keynesianismo e no *welfare state* como nos países de capitalismo mais avançado. Aqui, além do desmanche dessa arquitetura precariamente erigida, o racismo foi, historicamente, a condição intrínseca, estrutural e estruturante dos mecanismos da desigualdade que permanecem arraigados na sociedade brasileira. Foi por meio do racismo que se engendrou no país a associação dos riscos e dos perigos sociais à imagem do negro, bem como dos seus espaços de moradia, de trabalho, de lazer e de cultura. É esse resquício de liberdade no uso do tempo e do espaço que o movimento da ordem sócio-espacial hegemônica procura manter sob controle por meio das ações dominantes em curso. É esse aspecto, ainda que diminuto, da liberdade presente no espaço vivido, onde a resistência e a contra-ordem sócio-espacial podem emergir, que as ações dominantes da ordem sócio-espacial hegemônica, por meio do concebido, atua para monitorar e controlar.

4.2. O “medo negro” e as ações repressivas, penais e letais no Brasil atual

Nosso bloco está na rua e, se tiver que ter conflito armado, que tenha. Nós vamos partir pra dentro. (Josias Quintal. Ex-Secretário de Estado de Segurança Pública do Rio de Janeiro).

Nos Estados Unidos e na Europa a repressão ao crime de rua tem sido focada principalmente no sistema repressivo e prisional (Estado penal). No Brasil o foco reside no sistema repressivo (forças policiais) fortemente caracterizado por um aparato homicida (Estado Letal). Nos Estados Unidos, embora em alguns estados desse país seja prevista em lei a pena de morte, esta é praticada de forma legal, tendo trâmite no aparato judicial. Não se está julgando o mérito em termos valorativos dela, se o arranjo punitivo é direcionado preferencialmente aos criminosos das camadas populares (negros, latinos e asiáticos). A polícia prende e a justiça pune (Wacqüant: 2005; 2001; 2000).

Com uma população carcerária em franca expansão, e não desconsiderando os excessos da ação policial noticiado pela imprensa desse país, preferencialmente contra negros e hispânicos, o aprisionamento tem suplantado as ações de execução sumária de infratores da lei. O endurecimento repressivo-penal nos Estados Unidos faz parte do programa “tolerância zero” implantado em Nova Iorque na gestão do então prefeito da cidade Rudolf Giuliani.

A opção na forma de tratamento da mão de obra estruturalmente transformada em excedente nos Estados Unidos tem privilegiado o encarceramento. Segundo informações – para o ano de 2007 – divulgadas pela Agência de Estatística da Justiça (BJS) vinculada ao Ministério da Justiça dos Estados Unidos o número de pessoas encarceradas estava bem próximo dos 2,3 milhões. Contabilizando as pessoas detidas ou em liberdade condicional esse número superava os sete milhões. Com esses números impressionantes, os EUA lideraram dentre todos os países como o que apresenta a maior população carcerária do mundo. Em seguida vem a China e a Rússia com, respectivamente, 1,5 milhão e 870 mil. Na relação de encarcerados por 100 mil habitantes os EUA se mantêm no topo da lista com 737 detidos. A Rússia vem em segundo com 611 presos para cada 100 mil habitantes. Uma outra informação importante que acompanha esse relatório consiste no predomínio dos negros na população carcerária. Embora correspondessem a algo bem próximo dos 13% da

população total do país, eles correspondiam a 35,5% de toda a população carcerária. Com uma população que corresponde a aproximadamente 5% da população mundial, os dados informam que o país detém 25% da população carcerária mundial. O relatório indicava ainda que no ano de 2005 para cada 100 mil pessoas haviam 737 encarceradas, o índice mais elevado então constatado. A população carcerária estadunidense está sendo inflacionada ao longo dos tempos por uma razão simples: o número de pessoas que ingressam no sistema prisional aumenta numa velocidade muito maior do que o número das que são soltas. A elevação das taxas de encarceramento está sendo amparada pelo sentimento de medo difuso crescente, mas que, na verdade, é resultante de medidas econômico-sociais estatais violentas contra os principais admitidos a compor a população carcerária, a juventude. Os jovens são, estatisticamente, os principais grupos de risco da criminalidade violenta. Eles são os autores e vítimas de crimes violentos. O que indica a necessidade de uma maior atenção voltada a eles por parte das políticas estatais. Mas o que se vê é justamente o oposto em termos de atuação do poder estatal: sucessivas medidas que reduzem os programas sociais voltados para a juventude.

Essa mudança de objetivo e de resultado traduz o abandono do ideal da reabilitação, depois das críticas cruzadas da direita e da esquerda na década de 70 e de sua substituição por uma nova "penologia", cujo objetivo não é mais nem prevenir o crime, nem tratar os delinquentes visando o seu eventual retorno a sociedade uma vez sua pena cumprida, mas isolar grupos considerados perigosos e neutralizar seus membros mais disruptivos mediante uma série padronizada de comportamentos e uma gestão aleatória dos riscos, que se parecem mais com uma investigação operacional ou reciclagem de "detritos sociais" que com trabalho social (Wacquant, 2001: 86).

Assim como nos Estados Unidos, é possível concluir, por meio das comparações entre os dois países que ao invés de programas sociais e econômicos direcionados à juventude – programas sociais construídos democraticamente e com participação ativa e efetiva da sociedade, e não a nociva tutela paternalista – as medidas adotadas põe os jovens pobres cada vez mais no limbo social e em situação de risco e vulnerabilidade. O desejo fabricado e manipulado pela lógica do mercado de um lado e a impossibilidade de realização efetiva do desejo pelos meios econômicos legais – derivada da negação do mínimo para tal fim: o emprego – é, talvez, em razão de uma cultura baseada no consumismo, a principal motivação que impele boa parte

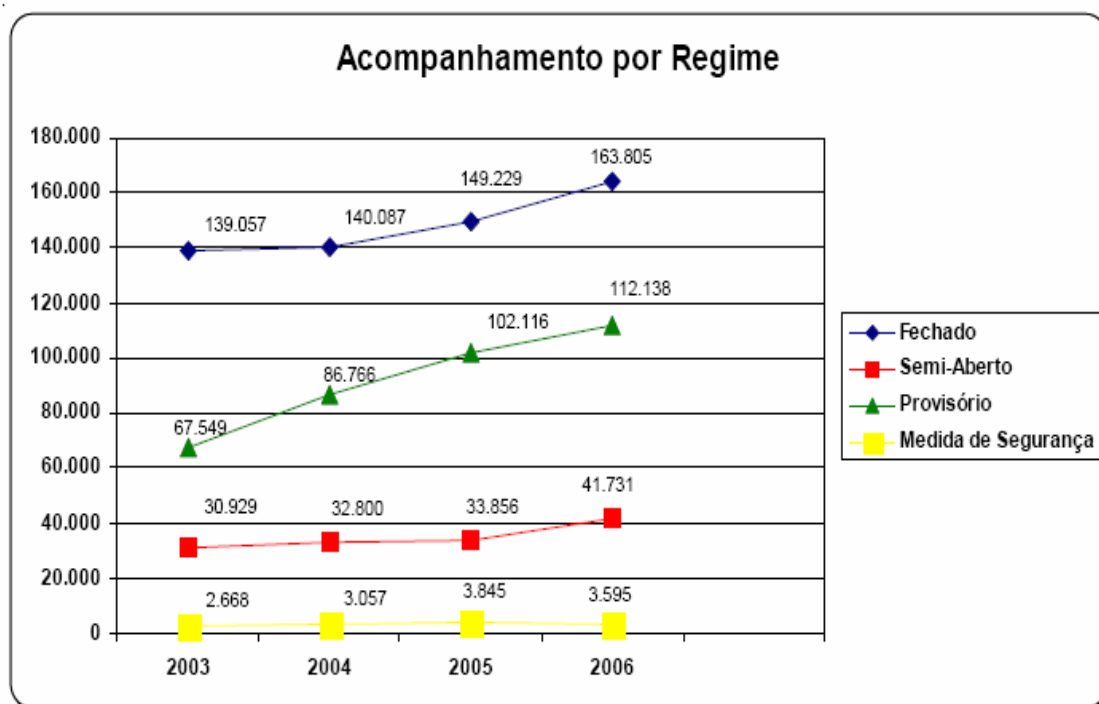
da juventude pobre ao exercício de ilícitos. *Vera Malaguti Batista*⁸⁴, no seu estudo sobre drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro, mostrou essa relação perversa quando entrevistando uma psicóloga que atuava no serviço de “readaptação social” de jovens e adolescentes infratores no Instituto Muniz Sodré essa lhe respondeu que:

(...) esta vida é ainda sentida como uma coisa boa, fazendo com que os olhos brilhem ao referir-se ao que fazia com o dinheiro conseguido. A fantasia de poder manter um status, um grande guarda roupa em plena moda, de se cercar de guloseimas e garotas bonitas, não coadunam com a vida que é possível se levar com um salário mínimo (Batista, 2003: 20).

No caso brasileiro, o encarceramento também tem seguido essa que é uma tendência mundial. Dados de 2007 revelavam que o Brasil possuía a quarta posição como o país com o maior número de população encarcerada com 419.551 pessoas detidas em penitenciárias e delegacias. O que impressiona é a evolução quantitativa dessa população. Em 1995 essa contabilidade revelava a existência de 148.760 mil presos. Já em termos relativos o país ocupa a oitava posição. São 227 presos para cada 100 mil habitantes, enquanto em 1995 essa proporção indicava uma relação de 95 presos para cada 100 mil habitantes (Depen⁸⁵, 2007).

⁸⁴ BATISTA, V. M. (2003): *Difíceis ganhos fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Revan.

⁸⁵ Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN). *Sistema Penitenciário do Brasil. Dados Consolidados, 2007*.



A confiabilidade dos dados produz controvérsias. Os dados oficializados pelo Ministério da Justiça através do DEPEN são fortemente questionados em razão de algumas secretarias estaduais de segurança pública não apresentarem o quantitativo total de presos no sistema penitenciário, nas delegacias e nas casas de custódia. Isto certamente distorce o quantitativo total, o que indicaria maiores índices de encarceramento no país. Ainda segundo a SENASP⁸⁶ se fossem contabilizados os mandados de prisão expedidos e não cumpridos, algo em torno de 500 mil, essa população dobraria. Algumas análises indicam o perfil majoritário da população carcerária: jovens do sexo masculino, com baixa escolaridade e negros. A pesquisa divulgada em 2000 pelo Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas e intitulada “Retrato do Presídio Carioca”, mostrou que do total percentual da população do Estado do Rio de Janeiro 66,5% era composta por negros e pardos⁸⁷.

⁸⁶ Secretaria Nacional de Segurança Pública (Ministério da Justiça).

⁸⁷ O pardo é uma categoria de cor utilizada pelo IBGE para os estudos populacionais no país. Ao longo do trabalho se utiliza a categoria negro. O IBGE trabalha com as duas categorias e passou a usar o critério da auto-definição: o indivíduo que se define negro ou pardo e não mais o recenseador. Quando se faz uso aqui da categoria negro acompanha-se o critério não do IBGE, mas do movimento negro organizado.

Polícia e violência no Brasil ou a questão sócio-racial como questão policial?

Pensar numa polícia que atue em função do interesse da coletividade social significaria pensar numa instituição que ao atuar na repressão e na prevenção ao crime teria como função a proteção das pessoas. Essa atuação policial pressuporia a finalidade precípua na concentração de esforços e na canalização deles na defesa e na preservação da vida, acima de qualquer coisa. Contudo, a instituição policial em diversos estados brasileiros falhou e vem falhando sistematicamente nesta sua função constitucional (Caldeira, 2000). Das várias instituições da ordem a polícia é aquela que atua diretamente na repressão e na prevenção ao crime violento. Ela que deveria agir no sentido de coibir diversas formas de violência tem sido, no caso brasileiro, uma das principais responsáveis pelo aumento da sua escalada. Como indica Teresa Pires do Rio Caldeira no caso de São Paulo

Um dos aspectos mais perturbadores do crescimento da violência em São Paulo não é que o crime violento esteja aumentando - algo que acontece em várias cidades ao redor do mundo -, mas o fato de que as instituições da ordem parecem contribuir para esse crescimento em vez de controlá-lo (Caldeira, 2000: 135).

A autora em questão revela dados comparativos entre as mortes provocadas pela polícia em alguns estados estadunidenses com a polícia paulista. Os dados são impressionantes e demonstram que a polícia do estado de São Paulo é parte integrante da violência brutalizada derivada em mortes.

Em 1992, a polícia de Los Angeles matou 25 civis em confrontos, e em Nova York, a polícia matou 25 civis. Em 1992, as mortes provocadas pela polícia representaram 20,62% de todos os homicídios na região metropolitana de São Paulo, mas apenas 1,2% do total em Nova York e 2,1% em Los Angeles (Caldeira, 2000:135).

O que é mais impressionante nessa comparação é que – embora altamente letal a atuação da polícia paulista no início da década de 1990 – esses índices não revelam essa força policial como a que mais mata no país. A liderança desse ranking

Sinistro ficava com a polícia do estado do Rio de Janeiro como será observado. Após a década de 1990 se observa o aumento da violência no país assim como da violência policial. Esse processo indica que justamente após a “redemocratização” do país temos o aumento da violência. Essa relação baseia-se numa lógica de tratamento da questão social e racial como sendo prioritariamente uma questão policial. Caldeira reforça que a persistência e o aumento recente da violência policial foi possível, em parte, em razão do apoio popular. Para ela, o apoio popular às ações violentas da polícia é o respaldo que vitaliza o uso da violência das ações repressivas e letais.

Paradoxalmente, mesmo as camadas trabalhadoras, que são as principais vítimas dessa violência, apóiam algumas de suas formas. O comportamento da polícia parece estar de acordo com as concepções da maioria, que não apenas acredita que a boa polícia é dura (isto é, violenta) e que seus atos ilegais são aceitáveis, como também relutar em apoiar as tentativas de alguns governantes de impor o estado de direito e o respeito aos direitos individuais (Caldeira, 2000: 136).

O apoio das classes trabalhadoras, indicado por Caldeira, é fator de legitimação da violência da polícia. Esse apoio resulta do aumento do sentimento de medo nas cidades do país. A cultura do amedrontamento construída em torno do discurso da necessidade da imposição da “lei e da ordem” para combater o medo provocado pelo aumento do crime é a base ideológica da violência policial. O caso brasileiro é mais complexo do que a leitura que associa o aumento da repressão policial baseada no programa “tolerância zero” que a vincula, exclusivamente, ao processo de desregulamentação neoliberal que provoca o desmanche da arquitetura do *welfare state*. Aqui essa arquitetura foi muito limitada e serviu para constituir uma classe média que não constitui a maioria da população. Num país de profundas desigualdades sociais e raciais, onde mesmo nos momentos de maior crescimento econômico – desenvolvimentismo dos anos 1950 e do “milagre econômico” – a tônica foi a opção por uma modernização conservadora, os níveis de pobreza urbana são enormes. Esse quadro alia-se ao acelerado processo de urbanização pelo qual passou o país. A urbanização resultante do avanço da industrialização que demandava mão-de-obra; da modernização da agricultura (vinculada, principalmente, ao agronegócio) e; a manutenção e o aumento da concentração fundiária aprofundam os problemas urbanos. A crise dos anos 1980 – a chamada “década perdida” – mostra

as fragilidades da opção por um modelo de desenvolvimento excessivamente dependente de capitais externos produtivos e, especialmente, financeiros (empréstimos). A chamada crise da “dívida externa” derivou deste modelo associado e dependente. Nos momentos de crescimento econômico a prioridade do Estado brasileiro foi a preparação do país em termos de adequação da infra-estrutura para atrair o capital transnacional em detrimento de investimentos sociais. Contudo, na década seguinte as possibilidades de investimentos econômicos ou sociais são limitadas pela grave crise econômica que o país atravessa. Na transição da década de 1980 para a de 1990 o Brasil é um país literalmente quebrado: economia recessiva; hiperinflação; desemprego crescente; agravamento dos problemas sociais com forte impacto nas cidades do país. Ou seja: a crise econômica, amalgamada a uma urbanização intensa, onde as oportunidades de acesso ao mercado de trabalho formal são restringidas para grande parte da população, são os ingredientes para que a questão social seja tratada como uma questão de polícia. A *agudização* desse quadro legitimador da atuação policial com violência vem nos anos 1990, no bojo da “redemocratização” do país, através da opção pelo neoliberalismo como saída para a crise econômica. A vertente neoliberal emplaca as políticas de “tolerância zero” no plano simbólico através da grande imprensa do país. O medo do crime construído pela cultura do amedrontamento passa a cumprir essa função de simbolicamente desviar a atenção da questão social e racial e direcionar os holofotes para a questão policial⁸⁸.

A despolitização do conflito social e racial mediante a *policização* do mesmo tem na cultura do amedrontamento o mecanismo ativador de subjetividades individuais e coletivas manipuladas que são imprescindíveis para ocorrência deste processo. E, como visto anteriormente, os meios de informação de massa desempenham o papel de centralidade na despolitização do conflito social e racial e do seu tratamento como uma questão policial. O medo difuso socialmente construído pelas agências de informação de massa reduz as chances de politização pelo fortalecimento das estratégias simbólicas que associam o medo e a insegurança exclusivamente ao aumento do crime violento. Justamente no período pós-ditadura militar esse processo se intensifica, indo na contramão das percepções que supunham uma maior participação da sociedade civil nas agendas políticas do país. A participação dos movimentos populares, ao contrário, é muitíssimo limitada no plano político-institucional.

⁸⁸ Sobre essa discussão, acerca do tratamento da questão social como caso de polícia e não de política, ver Borges, 2006 & CERQUEIRA FILHO, 1982.

A opção entre *policização* e politização da questão social e racial é uma estratégia cunhada e impregnada pelo viés classista. O programa “tolerância zero” estadunidense e a sua versão tupiniquim não deixam dúvida quanto a isso. Resulta de uma prática inequivocamente ligada a uma ideologia desenvolvida e difundida por setores conservadores da sociedade com a finalidade de preservar a ordem sócio-espacial hegemônica que estruturalmente promove as dúvidas, as incertezas e os sofrimentos, isto é, o mal-estar. Portanto, uma eventual abertura à participação política de modo amplo tenderia a deslocar o problema da questão social e racial do âmbito policial para o político. Daí a permanente recusa em promover aberturas que democratizem verdadeiramente os debates e as ações, bem como do veto político-institucional que impedem aos movimentos populares uma participação efetiva da política nacional. Nesse quadro, os veículos de informação de massa cumprem eficazmente o seu papel como instrumentos da hegemonia da classe dominante ao promover a defesa intransigente da *policização* da questão social e racial quando torna pública e aceitável uma opinião que é representante do conservadorismo das políticas de resolução dos conflitos através do cerimonial da morte das ações policiais dirigidas aos grupos sociais empobrecidos e excedentes como mão de obra.

O aumento da população prisional no Brasil não significa que o encarceramento seja a única opção para o tratamento do aumento das diversas modalidades de criminalidade de rua no país. O dueto repressão policial-encarceramento não domina, em absoluto, as ações estatais de combate a essas modalidades específicas de crime. Embora a pena capital não seja prevista pelo código penal brasileiro, as execuções sumárias são correntes: a polícia prende e mata, quando não mata antes de prender, uma vez que aqui todos, em posição social subalterna, são culpados até prova em contrário. De acordo com o relatório *Força Letal: violência policial e segurança pública no Rio de Janeiro e em São Paulo*, divulgado pela *Human Rights Watch* em 2009 é possível dimensionar o grau da letalidade policial no país, tendo por parâmetro os dois principais estados da federação. O relatório indica que no período de 2003 a 2008 a polícias fluminense e paulista mataram mais de 11.000 pessoas. Em 2007, a polícia do Rio de Janeiro matou sozinha, 1.130 no ano de 2007, o recorde em mortes. A comparação entre a letalidade das polícias paulista e fluminense com todo o aparato policial estadunidense fornece a dimensão da participação da instituição na violência que mata. Quando se compara a relação entre as mortes provocadas pela polícia com número de pessoas presas o que teve em 2008 foi o seguinte: no estado de São Paulo para cada vítima fatal a polícia prendeu 348 pessoas; no Rio de Janeiro foram 23 pessoas presas para

cada morta. Nos Estados Unidos essa relação foi de 37.000 para 1. Portanto, a lógica da morte é o que caracteriza a atuação policial e indica a sua participação direta na violência. A forma de atuação policial no Brasil, referenciado no exemplo desses dois estados, é a de uma instituição que expressa a violência repressiva operando, fundamentalmente, por meio da sua forma letal de agir.

Uma outra comparação importante a se fazer relaciona-se ao número de policiais mortos em supostos confrontos. Ainda segundo o Relatório se observa que entre 2004 e 2008 o Comando de Policiamento de Choque da Polícia Militar de São Paulo matou 305 pessoas no período com apenas 20 feridos. A baixa policial foi de apenas um óbito. No Rio de Janeiro, em 10 espaços analisados, cada um sob a responsabilidade de um Batalhão de Polícia Militar, foram contabilizadas 825 mortes, classificadas como “autos de resistência” com apenas 12 óbitos policiais. São, portanto, números muito inferiores às mortes produzidas pela polícia o que indica que, embora seja alardeado na grande imprensa do país o preocupante poder bélico dos “traficantes” do Rio de Janeiro, a polícia tem, certamente, um poder bélico (e logístico) bastante superior. Essa comparação permitiu que no Relatório da *Human Rights Watch* fosse demonstrado que a ação letal da polícia fluminense constitua uma ação fundamentalmente de execução, que não provém de um mero auto de resistência como indicado nos Boletins de Ocorrência (BO) ⁸⁹.

Em contrapartida, nos EUA, as estatísticas indicaram 341 pessoas mortas em confronto com a polícia. Os Estados Unidos tem a cultura do encarceramento como ação repressiva de combate à criminalidade urbana. No Brasil a repressão a esses crimes é notadamente amparada numa cultura homicida. O trâmite entre a repressão e a punição judicial no caso brasileiro é interrompido pelo poder paralelo da polícia que ganha proporções alarmantes de julgar entre o direito de viver e de morrer de quem é alvo da repressão. E a forma de ação da polícia é um dos principais fatores que contribuem para que o Brasil esteja na liderança como o país com os maiores índices absolutos de mortes por homicídios. Segundo o estudo de Jacobo Waiselfisz⁹⁰.

Na década decorrida entre os anos de 1991 e 2000, o número total de homicídios registrados pelo SIM no país passou de 30.556 para

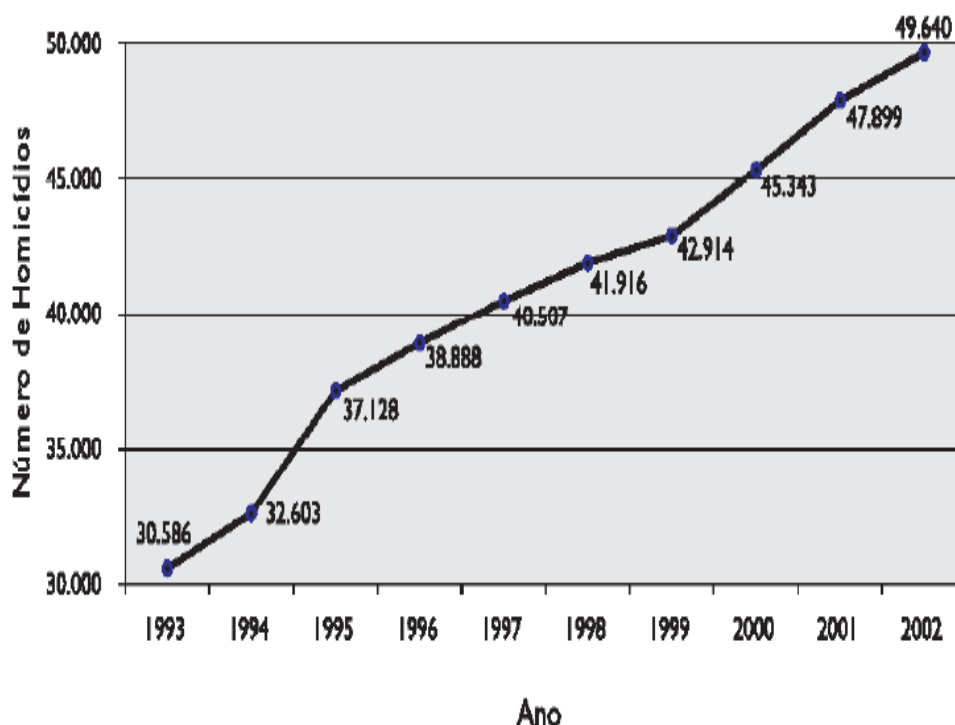
⁸⁹ Sobre a letalidade da polícia fluminense, ver: CANO, W. (1997): Letalidade da polícia do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: ISER.

⁹⁰ WAISELFISZ, J. J. (2005): Mortes matadas por armas de fogo. Brasília: Unesco.

45.919, o que representa um aumento de 50,2%, bem superior ao incremento populacional, que foi de 15,6% no mesmo período (2005: 29).

O gráfico a seguir demonstra a escalada dos homicídios no país no período que vai de 1993 até 2002, onde, com base em dados oficiais, as mortes saltam dos 30.586 para 49.640.

Número de Homicídios No Brasil 1993/2002



Fonte: SIM/Datasus.

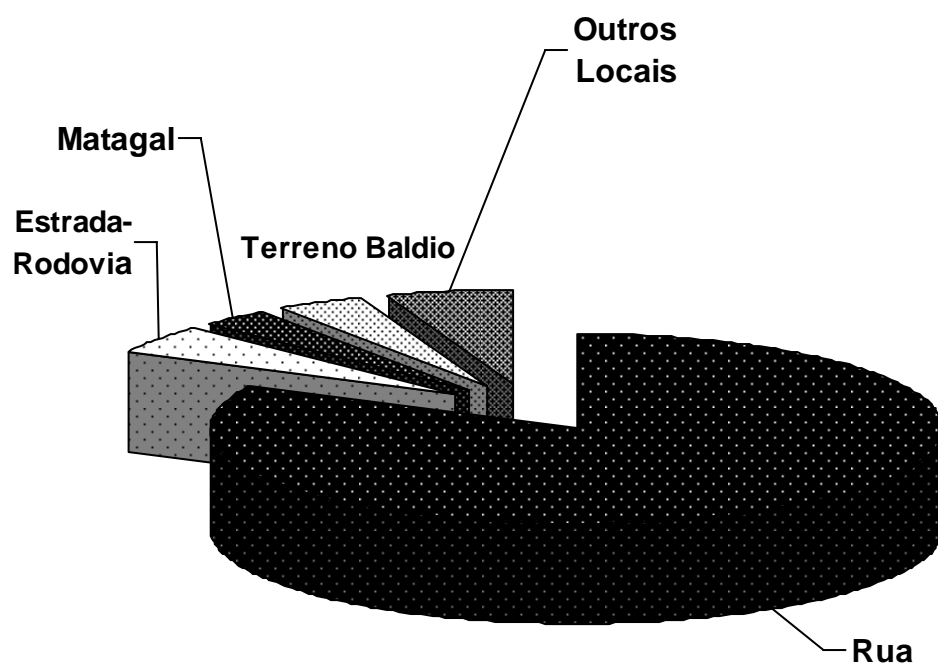
O principal fator gerador de mortes no Brasil são os homicídios provocados por armas de fogo. No tocante às relações internacionais o nosso país se destaca pela resolução de conflitos pela via diplomática, sejam seus próprios conflitos com outros países ou os que envolvem outros países. Essa é uma postura mediadora de conflitos pela via da negociação que busca a resolução dos conflitos pela força. Mas no interior de suas fronteiras, esse mesmo país que se destaca como mediador de conflitos e defensor da negociação que respeita, sobretudo, a jurisprudência do direito internacional, atua em pólo diametralmente oposto. A resolução dos conflitos pela via estatal ou privada tendo a morte como expediente alça o Brasil à condição de um dos

países mais assassinos do planeta.

Não vivemos uma situação de guerra civil como defendem alguns estudiosos da questão (Mir, 2007). Mas vivemos, sem dúvida, sob a égide de discursos que a fomentam. O discurso e a prática da guerra contra o crime de rua⁹¹ exercido pelas forças da ordem sócio-espacial hegemônica, por exemplo, tem justificado as ações dominantes de combate ao medo nas cidades brasileiras, especialmente as de cunho repressivo, penal e letal. A rua, onde estatística e empiricamente são praticadas as modalidades de crime por segmentos da população empobrecidos e historicamente alijados do acesso às oportunidades na sociedade brasileira, é o espaço preferencial aonde, nas duas últimas décadas, as mortes vêm ocorrendo como indicam os dois gráficos a seguir.

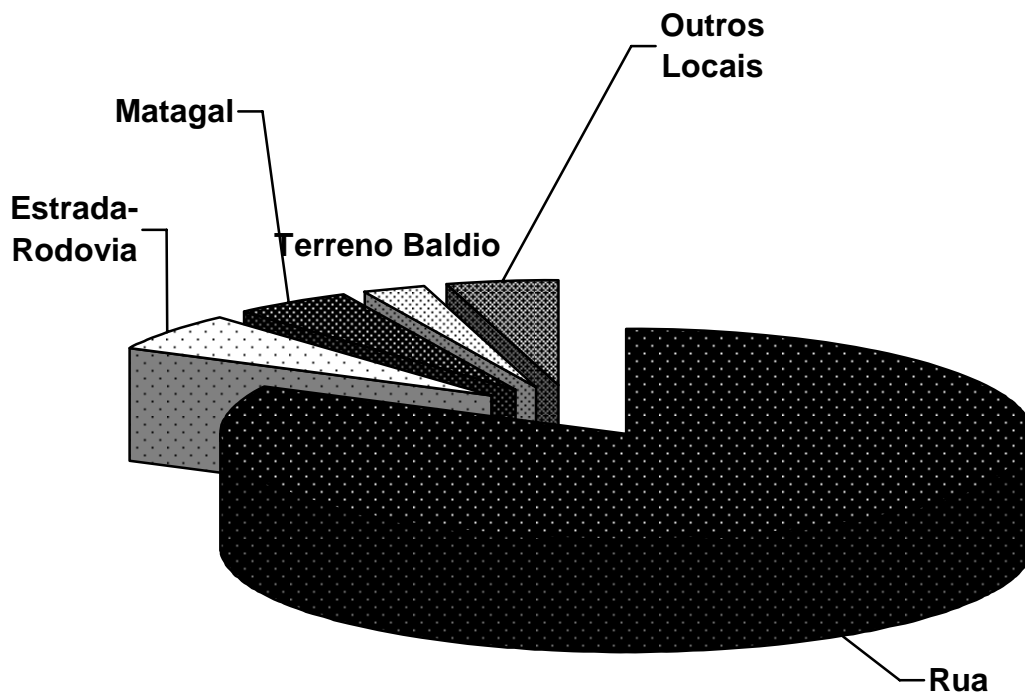
⁹¹ O discurso da guerra contra o crime é dirigido, sobretudo, às diversas modalidades de crimes de rua (assaltos, roubos, seqüestros ou com alguma participação no mercado varejista de drogas). Tratam-se justamente dos delitos praticados por indivíduos provenientes dos segmentos historicamente vilipendiados na sociedade brasileira. Diversos estudos evidenciam que essas modalidades de crimes são praticadas especialmente por jovens de origem favelada, negros e com baixa escolarização.

Execuções Ocorridas em Local Aberto por Tipo de Local, População de 0 a 19 anos. Brasil, 1980 a 2003.



Fonte: Adaptado de Homicídios de Crianças e Jovens no Brasil: 1980-2002 (p. 179).

Violência Policial Ocorrida em Local Aberto por Tipo de Local, População de 0 a 19 anos. Brasil, 1980 a 2003.



Fonte: Adaptado de Homicídios de crianças e jovens no Brasil: 1980-2002 (p. 180).

Os crimes protagonizados pelos criminosos das classes sociais de maior renda não recebem o mesmo tratamento dos desferidos aos criminosos de menor renda. Os criminosos localizados nas faixas de pessoas de maior estrato de renda não usam as ruas para o exercício da sua ação delituosa. A rua é a ponta da cadeia, é o resquício, a sobra do que é “permitido” transgredir na indústria do crime. Ela é “concedida” basicamente aos criminosos de menor renda. A rua é onde, frequentemente são praticados os crimes de menor rentabilidade. Os criminosos de maior renda ao praticar a lavagem de dinheiro, a sonegação fiscal, a corrupção que lesa o patrimônio público etc. desdenham das ruas. Quando se investiga não só a origem econômica e social, mas as relações de poder desses criminosos se verificam a existência de uma rede de proteção com base em relações de amizade e, principalmente, de um sistema jurídico que protege esse criminoso em razão da sua condição econômica. Este expediente torna-se explícito quando Caldeira afirma que

As práticas de violência e arbitrariedade, o tratamento desigual para pessoas de grupos sociais diferentes, o desrespeito aos direitos e a impunidade daqueles responsáveis por essas práticas são constitutivos da polícia brasileira, em graus variados, desde sua criação no começo do século XIX até os dias atuais. Os abusos do poder, a usurpação de funções do sistema judiciário, a tortura e o espancamento de suspeitos, presos e trabalhadores em geral são práticas profundamente enraizadas na história brasileira. Essas práticas nem sempre foram ilegais, e frequentemente foram exercidas com o apoio dos cidadãos. Em várias ocasiões, o arbítrio autorizado da polícia foi bem amplo. Em outras, mudou-se a legislação para acomodar práticas delinqüentes existentes ou encobri-las. Comumente as leis de exceção foram aprovadas durante ditaduras, mas muitas vezes sobreviveram durante regimes democráticos, tornando-se parte de seu arcabouço constitucional (Caldeira, 2000: 142-143).

É importante mais uma vez salientar a inadequação em se desvincular essa questão da problemática racial. A geograficidade do crime violento, que mata em larga escala, indica os perfis sócio-raciais. Descartando as mortes praticadas por policiais, criminosos e vítimas principais como informou Waiselfisz (2005) são majoritariamente negros. Enquanto a juventude negra e pobre, envolvida com o crime, tem a rua como espaço principal de atuação, os criminosos brancos e ricos tendem a usar outros espaços para a prática de delitos, inclusive o ciberespaço. São crimes diferentes, e que apresentam também tratamento jurídico diferenciado. O tratamento diferenciado no tocante ao rigor da lei pode ser interpretado como uma forma de proteção social e racial deste criminoso que preferencialmente não uso o espaço das ruas. Pode-se objetar que o criminoso da rua é mais violento, pois estatisticamente é o que mata muitas das vezes para intimidar ou subtrair forçosamente algo da vítima ou, ainda, para impor o seu poder em determinadas situações. Mas a manipulação e interpretação das estatísticas tendem a refutar um dado irrefutável: a corrupção, a fraude fiscal-financeira, a lavagem de dinheiro, a evasão de divisas, por exemplo, são crimes que também matam muito e que produzem estragos profundos e irreversíveis às vítimas. Esses crimes lesam os cofres públicos, desviando recursos para os hospitais mal-equipados, na polícia desqualificada e despreparada etc. Esses crimes matam de forma ainda mais dramática: matam sonhos e esperanças de milhares de crianças que ao se tornarem adultos se deparam com a dura realidade de não terem as condições mínimas de, numa sociedade meritocrática e onde as oportunidades são desiguais, se tornarem professores e professoras, médicos e médicas, juízes e juízas, políticos e políticas, engenheiros e engenheiras, atores e atrizes, e profissionais de

tantas outras nobres áreas, pois o destino socialmente construído lhes impediu de lograr, reservando-lhes a subalternidade. Esses crimes deveriam ser punidos com o mais duro rigor da lei, pois não lesam apenas o corpo, lesam a auto-estima, lesam a alma. Num país onde o ingresso na universidade foi, ao longo da sua formação social republicana até os dias atuais, negado aos negros a existência de uma regra jurídica que concede privilégios a quem detém curso superior induz⁹², sem muita ilação, à conclusão de que há proteção legal do ponto de vista social e racial. Do mesmo modo a prerrogativa jurídica que permite ao criminoso rico contratar bons e caros advogados para a sua defesa em todas as instâncias da justiça é indubitavelmente um privilégio, enquanto o criminoso pobre tem, na maioria dos casos, apenas um defensor público assoberbado de processos para defendê-lo de forma inadequada. Portanto, a origem étnico-racial é componente imprescindível da análise: os criminosos de maior renda são majoritariamente brancos e a grande imprensa subdimensiona os crimes dos ricos, em contraposição aos crimes praticados pelos jovens negros, favelados e historicamente aliados das oportunidades. A mesma imprensa sensacionalista que espetaculariza os crimes de rua, a repressão e a letalidade não trás para o debate subsídios que intentam demonstrar os males produzidos pelos criminosos ricos. Um exemplo do quão nefasto são esses crimes por impedir que se façam os necessários investimentos em coisas do interesse público que são fundamentais. Mas, na prática cotidiana a cultura do amedrontamento serve como mecanismo ideológico de desorientação e de confusão, alienando. E outro ingrediente reforça esse caldo: o paternalismo clientelista, perpetuado nesse “jeitinho brasileiro” que está entranhado no imaginário coletivo conformando o desinteresse pelas causas coletivas e convergentes ao interesse público. Esse é um meio de desagregação, tão comum à política representativa, que dificulta a tomada de consciência das iniquidades sistêmicas geradoras das desigualdades sócio-raciais. A individualização de demandas que o paternalismo-clientelismo produz é um instrumento poderoso – e que mereceria uma análise mais detalhada – que limita o surgimento de movimentos de contra-ordem sócio-espacial, especialmente os concretos. Mas, as questões expostas demonstram a distância jurídica e repressiva existente entre os crimes praticados pelas classes sociais de maior renda na medida em que não se aproximam, no que concerne à dureza repressiva e penal e à letalidade infligida, aos praticados por jovens pobres, favelados e negros deste país. Em termos quantitativos a letalidade das ações é a grande marca violência no Brasil. É impressionante como se mata mais no país do

⁹² O aprisionamento em cela individual é um exemplo cabal dessa arquitetura jurídica de proteção aos criminosos de maior renda e que são majoritariamente brancos.

que em outros cujo quadro de mortes é ressaltado por estarem em estado declarado de guerra. Os dados apresentados na tabela a seguir evidenciam justamente, por meio da comparação, a dimensão da participação dos homicídios no total de mortes praticadas aqui no Brasil .

TABELA 1 - Mortalidade em Conflitos Armados no Mundo					
PAÍS/CONFLITO	NATUREZA DO CONFLITO	PERÍODO	N ^a ANOS	Mortes	Mortes/Ano
Brasil	Mortes por armas de fogo	1993-2003	10	325.521	32.555
Chechênia/Rússia	Mov. manc./Étnico	1991-1996	2	50.000	25.000
Etiópia-Eritreia	Disputa territorial	1998-2000	2	50.000	25.000
Guatemala	Guerra civil	1970-1994	24	400.000	16.667
Argélia	Guerra civil	1992-1999	7	70.000	10.000
Guerra do Golfo	Disputa territorial	1990-1991	1	10.000	10.000
El Salvador	Guerra civil	1980-1992	12	80.000	6.667
Armênia-Azerbaijão	Disputa territorial	1998-1994	6	30.000	5.000
Nicarágua	Guerra civil	1972-1979	7	30.000	4.286
Timor Leste	Independência	1974-2000	26	100.000	3.846
Curdistão	Disp.territorial/mov. emancipatório	1961-2000	39	120.000	3.076
Angola	Independência	1961-1974	13	39.000	3.000
Angola	Guerra civil – UNITA	1975-2002	27	550.000	20.370
Moçambique	Independência/Guerra civil	1962-1975	13	35.000	2.692
Israel-Palestina	Disputa territorial/Religiosa	1947-2000	53	125.000	2.358
Sri Lanka	Guerra civil	1978-2000	22	50.000	2.273
Israel-Egito	Disputa territorial	1967-1970	3	6.400	2.133
Guerra das Malvinas	Disputa territorial	1982	1	2.000	2.000
Somália	Guerra civil	1982-2000	18	30.000	1.666
2 ^a Intifada	Disputa territorial	2002-2001	1	1.500	1.500
Camboja	Guerra Civil/				
Disputa territorial	1979-1997	18	25.000	1.388	1
Peru	Guerra civil/Guerrilha	1981-2000	19	25.000	1.316
Colômbia	Guerra civil/Guerrilha	1964-2000	36	45.000	1.250
Cachemira	Movimento emancipatório	1947-2000	53	65.000	1.226
1 ^a Intifada	Disputa territorial	1987-1992	5	1.759	352
Irlanda do Norte	Guerra civil/Mov. emancipatório	1968-1994	26	3.100	119

Fonte: Wormer's for International League for Peace and Freedom/Armed Conflicts Events Data Nations Index/Matthew White's Homepage

O que é importante considerar é o reforço dado à ilegalidade da violência que ultrapassa os limites do exercício do monopólio legal e ideologicamente legitimado

dessa função exercida pelo Estado através das forças de repressão. Este quadro apenas reforça uma tendência no mínimo perigosa: a de se ignorar a legitimidade e a legalidade do sistema judiciário como o poder legítimo e exclusivo na resolução de conflitos e na aplicação de sentenças aos transgressores da lei. As leis são instrumentos de manutenção da ordem sócio-espacial e, portanto, de uma ordem burguesa e que, no caso brasileiro, é ainda racista. Diante desse fato, a transferência da resolução de conflitos do judiciário para o plano privado⁹³ é uma abertura muito perigosa e que tende a ampliar essa mácula de mortes infligida preferencialmente à juventude pobre e negra do país. Isso ocorre em função do descrédito do judiciário perante a população, que tende, cada vez mais, a não acreditar nesta sua função institucional e constitucional. As análises preliminares nos estudos sobre os crimes violentos tendem a surpreender quando se verifica que a crítica a essa forma de proceder das forças policiais virem ganhando, nas últimas décadas, ampla aprovação popular, não sendo uma exclusividade das elites econômicas. Inclusive as camadas de menor renda tende a aprovar as políticas homicidas de segurança estatal por estarem presas e por serem cotidianamente manipuladas pela cultura do amedrontamento que prevalece no país. Nesse processo, informa Caldeira

Não apenas o crime violento aumentou, mas também os abusos e a violência das instituições responsáveis pela prevenção do crime e pela proteção dos cidadãos (...) Para compreender o crescimento da violência, é necessário considerar tanto o colapso das instituições da ordem (polícia e judiciário) e de tentativas de consolidação do estado de direito, quanto a crescente adoção, tanto por agentes do Estado quanto por civis, de medidas extralegais e privadas para enfrentar o crime (...) O aumento da violência é resultado de um ciclo complexo que envolve fatores como o padrão violento da ação da polícia; descrença no sistema judiciário como mediador público e legítimo de conflitos e provedor de justa reparação; respostas violentas e privadas ao crime; resistência à democratização; e a débil percepção de direitos individuais e o apoio a formas violentas de punição por parte da população (Caldeira, 2000: 101).

As considerações acima servem como demonstração da lógica de que *bandido*

⁹³ Mesmo quando em serviço um policial mata não para defender a sua vida, a de colegas de trabalho ou a de alguma pessoa cuja vida está em risco, numa situação onde há outras opções que não a morte, a sua ação torna-se uma ação privada. Ela foge das determinações institucionais da sua função. Ele é um servidor público que, numa situação dessas, age de forma privada quando transgredir o que determina constitucionalmente a sua função. Situações desse tipo constituem crimes onde a morte não é provocada como o último recurso na defesa de uma vida posta em risco por um criminoso. Portanto, constituem crimes de homicídio doloso.

*bom é bandido morto*⁹⁴, slogan que se opõe à concepção de cidadania civil. Esse slogan cunhou a carreira de um político fluminense oriundo da polícia civil do estado e eleito deputado estadual por vários mandatos. Esse processo de descrédito das instituições da ordem tem indubitavelmente inibido a defesa dos direitos civis quando as causas estruturais da violência passam estrategicamente a ser tratada como uma questão eminentemente policial e não social. Embora juridicamente saibamos que não caiba ao policial o poder de julgamento, esse muitas vezes na prática e no cotidiano das grandes cidades brasileiras se arbitra enquanto juiz, senhor da vida e da morte, do direito de ir e vir em função da certeza da impunidade e do amplo apoio na sociedade às arbitrariedades praticadas.

O descrédito no judiciário acaba servindo de estímulo à resolução dos conflitos de modo privado e extralegal, desconsiderando premissas constitucionais básicas e fundamentais do Estado democrático como o direito civil. Os resultados são os elevados índices de homicídios diários e em escala ascendente em cidades brasileiras nas últimas décadas. O número dessas mortes violentas tendo como importantes protagonistas policiais civis e militares, além de agentes que compõem forças de segurança privadas legalizadas e não-legalizadas, isto é, paramilitares (milícias e grupos de extermínio) adquirem cifras impressionantes. No caso dos grupos paramilitares há de se destacar a presença maciça de policiais que as integram fora do expediente de trabalho como servidor público. Trata-se do segundo trabalho, que complementa os baixos salários pagos a esses profissionais nos estados. A tabela abaixo dá a dimensão da evolução da expansão dos homicídios, comparado às outras mortes provocadas por armas de fogo (acidentes e suicídios) no país no período que vai de 1979 até o ano de 2001.

⁹⁴ Esse slogan cunhou a carreira de um político fluminense oriundo da polícia civil onde exercia a função de delegado. Ele foi eleito deputado estadual por vários mandatos.

TABELA 2 - Óbitos por armas de fogo, segundo a causa. população jovem. Brasil. 1979-2003

ANO	ACIDENTES	HOMICÍDIOS	SUICÍDIOS	TOTAL
1979	102	1.887	219	2.208
1980	146	2.541	236	2.924
1981	163	2.574	305	3.042
1982	172	2.452	258	2.881
1983	237	2.874	338	3.449
1984	219	3.608	308	4.135
1985	260	4.115	302	4.676
1986	342	4.546	357	5.244
1987	280	4.887	344	5.510
1988	298	5.434	332	6.064
1989	279	7.073	320	7.672
1990	272	6.913	310	7.495
1991	547	6.721	384	7.653
1992	435	6.347	410	7.193
1993	170	7.582	419	8.171
1994	140	8.250	455	8.845
1995	186	9.030	478	9.694
1996	86	8.955	465	9.506
1997	77	9.922	443	10.442
1998	145	11.024	405	11.574
1999	350	11.535	379	12.264
2000	109	17.333	430	17.872
2001	113	14.562	400	15.075
2002	102	15.308	378	15.788
2003	85	15.908	352	16.345
TOTAL	5.314	191.382	9.026	205.722
79/03	-16,7%	742,9%	61,0%	640,3%

FONTE: MS/SVS/DASIS/SIM

As informações contidas na tabela abaixo confirmam que os jovens são as principais vítimas da violência no país. Violência que tem nos homicídios cifras alarmantes e que indicam a banalização da vida humana pela brutalidade dos mecanismos privados e extralegais em que os conflitos estão sendo resolvidos.

TABELA 3 - Número de Homicídios Por Idade Simples – Brasil 2002.

Idade (anos)	Número de Homicídios	Idade (anos)	Número de Homicídios	Idade (anos)	Número de Homicídios
0	90	24	2.041	48	404
1	25	25	2.041	49	359
2	21	26	1.686	50	357
3	26	27	1.640	51	325
4	27	28	1.571	52	285
5	23	29	1.502	53	253
6	25	30	1.413	54	224
7	27	31	1.241	55	254
8	19	32	1.183	56	214
9	21	33	1.084	57	176
10	26	34	1.015	58	154
11	34	35	998	59	161
12	67	36	948	60	154
13	132	37	834	61	152
14	333	38	839	62	123
15	698	39	854	63	95
16	1.196	40	811	64	106
17	1.693	41	688	65	88
18	1.955	42	620	66	95
19	2.368	43	593	67	68
20	2.505	44	525	68	70
21	2.278	45	499	69	75
22	2.253	46	451	70	65
23	2.201	47	428	71	48

FONTE: SIM/DATASUS

No gráfico e na tabela abaixo se pode constatar que é na faixa etária dos 15 aos 24 anos que a incidência de homicídios é maior. O momento crítico, em que o risco de ser vítima do homicídio é maior se dá na idade de 20 anos. O que comprova que se morre precocemente no Brasil e que grande parte das mortes consentidas por parte da população brasileira ocorre por meio da associação do apoio dado à violência policial, isto é, ao apoio às ações de endurecimento repressivo, e à utilização de meios extralegais de combate à violência. Esses dois elementos se coadunam e são decisivos para a compreensão do processo que vem levando nas últimas décadas ao

aumento dos homicídios praticados contra a juventude, sobretudo pobre, negra, residente em favelas e bairros de periferia e mal-escolarizada, no Brasil.



Fonte: WAISELFISZ, 2002.

TABELA 4 - Taxa de Homicídios (em 100.000) por faixa etária (Brasil – 2000)

Faixa Etária	Homicídios Em 100 mil
0 a 4 anos	1,1
5 a 8 anos	0,7
10 a 14 anos	3,3
15 anos	42,7
16 anos	19,2
17 anos	32,9
18 anos	44,6
19 anos	50,4
20 a 24 anos	65,8
21 anos	67,7
22 anos	69,1
23 anos	67,4
24 anos	66,9
15 a 29 anos	68,7
30 a 34 anos	66,1
35 a 39 anos	58,9
49 a 44 anos	44,1
45 a 49 anos	35,3
50 a 54 anos	29,7
55 a 59 anos	23,8
60 a 64 anos	18,6
65 a 69 anos	122,1
70 e mais anos	8,1

FONTE: SIM DATASUS (2002: DADOS PRELIMINARES)

Não é todo jovem a vítima preferencial da violência brasileira que mata. Mas da juventude do segmento populacional historicamente estigmatizado, vítima do racismo secular brasileiro e que atualmente é assassinada de forma escancarada pelas políticas estatais e privadas de segurança. O grosso da juventude morta no país é negra, pobre, favelada, residente em bairros populares de periferia ou dos conjuntos habitacionais. Como assinalou Michel Misse:

(...) a construção do estereótipo do marginal se dá na associação de uma carga negativa aos grupos sociais estigmatizados que sofrem todo tipo de preconceito, o que resulta em fixar-lhes uma imagem pública de "delinqüentes". Contribui na formação do sujeito criminalizável um conjunto de variáveis definidas socialmente que servem para estratificar, diferenciar e construir estereótipos de identidades sociais que são mobilizadas pela representação social para distinguir indivíduos suspeitos. Os recursos à disposição na

maioria dos casos subordinam sua sujeição criminal à pobreza urbana e aos seus signos sociais, realizando uma seleção social do crime (Misse, 1999: 66).

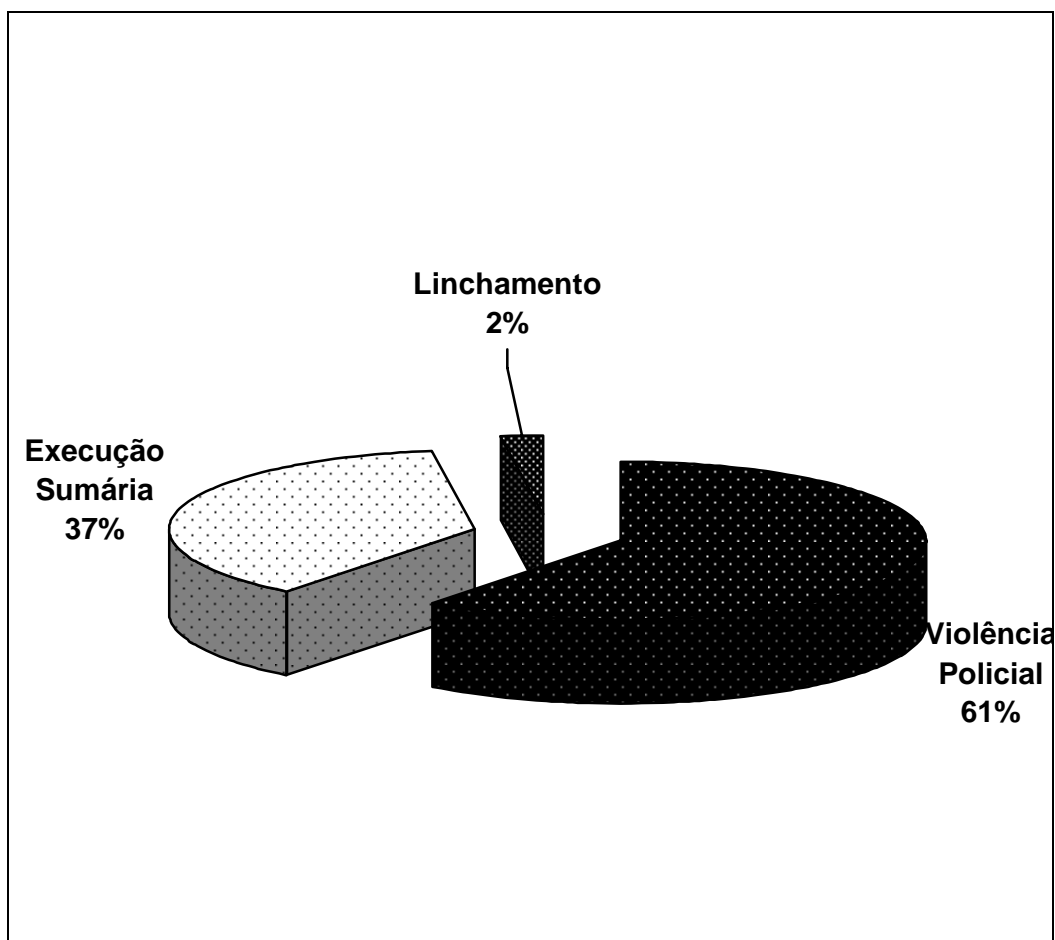
Esse processo histórico de estigmatização da população negra no Brasil estrutura-se na construção do processo da negação simbólica forçada, portanto, imposta, da condição negra, conforme apontou Fernandes (1978). Os projetos de contra-ordem erigidos de modo a promover transformações efetivas nas condições historicamente constituídas, enraizadas nos interstícios da cultura, da economia e da política hegemônica da sociedade brasileira não pode e não deve se restringir às queixas quanto ao acesso no mercado de trabalho. Um mercado de trabalho exacerbadamente competitivo e que impele à luta individualista, desesperada e solitária, pulverizando as possibilidades de organização política e social que possa vir a constituir identidades de grupo e redes de solidariedade (não de caridade). Luta individualista que está sedimentada no degradante salve-se quem puder, como se a salvação fosse certa e segura num mundo de incertezas fabricadas. Faz-se necessário a construção de movimentos de contra-ordem sócio-espacial concreta que estejam articulados com um novo paradigma político e com um espaço público revitalizado.

As estatísticas comprovam que a cidadania civil (e política também) é estruturalmente negada aos jovens negros brasileiros. Mas, a negação aos direitos fundamentais de cidadania aos negros, remonta os primórdios da formação do Brasil, do legado escravocrata que insiste em colonizar o imaginário individual e coletivo através da herança estigmatizante infligida a esse segmento da população. Esse estigma que pela carga preconceituosa estereotipa o jovem negro, pobre, favelado, morador de bairros populares periféricos e dos conjuntos habitacionais como os inimigos da “lei e da ordem” na cidade, do projeto de nação ou de civilização hegemônicos e racialmente constituídos.

A realidade demonstra que as ações repressivas amparadas em abusos e arbitrariedades e no uso excessivo da força não são as exceções, mas a regra. E que grande parte dos agentes policiais tem uma prática desviante no tocante às suas atribuições institucionais e constitucionais marcada pelos abusos e arbitrariedades como prática comum do cotidiano. No Rio de Janeiro, entre os anos de 1980 e 2003, foram registrados pela imprensa 1.417 casos de graves violações de direitos humanos contra crianças e adolescentes, 24,8% do total registrado para o país. Entre as violações, predominam as ações de violência policial (60,6%) com 858 registros entre

crianças e adolescentes de 0 a 19 anos. As execuções sumárias foram responsáveis por 37,1% dos casos, e linchamentos por 2,3%. Podemos inferir que em, pelo menos, 75% das graves violações de direitos humanos contra crianças e adolescentes houve envolvimento policial⁹⁵.

Distribuição das Graves Violações de Direitos Humanos, População de 0 A 19 Anos, Por Tipo de Violação. Rio de Janeiro, 1980 a 2003.



Fonte: Adaptado de Homicídios de Crianças e Jovens no Brasil: 1980-2002.

⁹⁵ Homicídios de crianças e jovens no Brasil: 1980-2002.

4.3. O conflito racismo-desejo

O racismo por ter a finalidade de estigmatizar o outro limitando – e, em muitos casos, impedindo – o nivelamento entre o desejar e a possibilidade de realização do desejo distancia o impulso e a meta (as dimensões somáticas do desejo) do objeto (a dimensão exterior). Ao limitar ao outro que realize o desejo, o racismo impossibilita a plena inserção social (do negro) e permite a reprodução da desigualdade social, pois ele é o discurso (e a prática) que legitima a desigualdade racial.

O desejo de reconhecimento do eu dominante (a elite branca) se faz pelo aniquilamento do outro (da sua diferença) – da sua história e da sua cultura – convertendo-o em mero objeto de realização do seu desejo. A construção da desigualdade social no Brasil casa-se à construção do discurso que tenta promover a naturalização – pela assimilação excludente – das desigualdades raciais através das ações de reforço da subalternização, por exemplo. O “capitalismo da caridade” – ou a conversão mercantil-filantrópica de que nos fala Virgínia Fontes – é um meio atualizado de disciplinarização pela imposição da passividade por meio da violência simbólica que remonta o século XIX à época dos “negros de ganho”. Um modo de submeter a população (negra, pobre e favelada) sob controle e em estado de subserviência e servilismo. A sociedade escravista que desprezava o trabalho manual continua a desprezá-lo nos dias de hoje. Esse segmento da população é “educado” a continuar servindo e a incorporar essa condição como redentora de uma condição de aviltamento, de informalidade, de pobreza e miséria quando, na verdade, a reproduz. O trabalho intelectual, que pode ser forjado por meio de conhecimento crítico, é criador e é criativo, é estratégico, pode ser organizado e organizativo, sedicioso e revolucionário. É um instrumento – o mais poderoso – do poder e, por essa razão, não pode ser disponibilizado, acessado, pois por ele pode-se promover a ruptura de uma ordem sócio-espacial racista que estrutura o nosso padrão de desigualdade social. Isso ajuda a entender que a atualização dos “negros de ganho” do passado tem no estado, na iniciativa privada e em organizações do chamado terceiro setor (que em comum defendem a unidade, a totalidade do Nós, da nação) reelaborando esse mecanismo por meio de cursos e profissionalizações que só reforçam a condição subalterna dos pobres brasileiros, majoritariamente negros.

O desejo do eu dominante – no caso a burguesia nacional – é o desejo de manter o eu dominado sob controle, na passividade e na submissão e acreditando que a distância entre o impulso e a meta em relação ao objeto desejado é um dado natural, um recalque, uma renúncia pulsional que deve ser assimilada, autocontrolada

e autoconservada. O capitalismo é um produto maquínico humano pulsante e, como tal, é puro desejo (Deleuze & Guattari, 1966). Desejo de reconhecimento pelo devoramento e aniquilação das outras máquinas desejantes individualizadas e coletivas, submetendo-as à sua vontade pulsional. O medo é a emoção que, construída ideologicamente e reproduzida no tempo e no espaço, viabiliza às máquinas desejantes dominadoras do capitalismo a construção da totalidade pela manipulação dos desejos das máquinas individualizadas e atomizadas. Pela confusão e desorientação que o medo produz engloba-as no todo, mesmo os diferentes não sendo integrados. É o fazer acreditar pertencer ao todo no imaginário sem que essa pertença seja efetivamente (e plenamente) realizada no plano material. Não obstante, esse processo consiste ainda, como visto, na transferência dessa impossibilidade de realização do desejo como sendo resultante do fracasso oriundo da incapacidade individual de se realizar como consumidor. Esse expediente ideológico tenta “imunizar” as causas estruturais do sistema da sua responsabilidade. Isto se faz pela transferência de responsabilidade, fazendo o Outro da relação acreditar na responsabilidade como sendo sua exclusivamente. Nesse quadro são desenhadas as razões das profundas desigualdades sociais e essas têm no racismo – inteligível pelos vários indicadores de cor/raça – um poderoso e estratégico recurso de reprodução das desigualdades sociais amparado nas desigualdades raciais.

Os movimentos do Outro – no caso os negros brasileiros – quando reivindica e tenta aproximar o impulso e a meta ao objeto desejado sem que os meios legais instituídos permitam é um indicativo de que a ordem sócio-espacial dominante racista é perturbada, ainda que fragilmente, pois há reivindicações e elas podem se transmutar em movimentos de contra-ordem sócio-espacial. O medo difuso passa a ser ativado como condição de controle de risco e do perigo ameaçador de contestações e sublevações, ainda que desorganizadas. A cultura do amedrontamento – que é componente do racismo – é ativada e difundida quando as ações de reforço da subalternidade não dão conta isoladamente como mecanismo da engenharia do controle no sentido de manter a reprodução da ordem sócio-espacial. A associação dos riscos e dos perigos – as classes e os espaços perigosos – é dirigida à população negra coaduna-se a esse estratagema elaborado no processo histórico de estigmatização, encarregado de desigualar socialmente os indivíduos por meio do racismo. O processo em questão é de uma violência brutal: uma violência simbólica que agride no âmago os indivíduos, pois agride a sua auto-estima. Além dessa característica estigmatizante, outra violência simbólica se expressa pelo recalque das pulsões do desejo. O recalque resultante de uma realidade virtualmente

construída para esse segmento da população instigado por uma propaganda que os convoca ao universo do consumo, mas que lhes veta o acesso sobremaneira.

O desejo de ordem do Nós – que é o eu dominante – usa, de modo apenas aparentemente paradoxal, o recurso da violência física como resposta à violência simbólica que produz por meio do recalçamento pulsional. É importante entender como se dá esse processo de transferência da importância do uso da violência física para a violência simbólica. A violência física que marcou a escravidão é substituída por discursos ideológicos que embasam a violência simbólica. Não que a violência física seja descartada, mas o primeiro plano de importância é conferido às estratégias persuasivas dos discursos. Com o fim da escravidão a violência simbólica dos discursos (ideológicos) racistas ocupa essa posição central na ordem republicana com a ideologia do branqueamento e, posteriormente, com o mito da harmonia das raças propalada pela idéia da “democracia racial”. Esse processo é fundamental para a compreensão das razões da virulência homicida dos aparatos de repressão do Estado brasileiro e de banalização da morte como espetáculo. Mas o que explica o cerimonial da morte como espetáculo na atualidade (brasileira) se essa função do suplício fora “descartada” pela burguesia com o capitalismo através da “humanização” das leis através da razão? Viu-se que autores como Loic Wacquant vinculam esse processo, especificamente à repressão pelo inflacionamento da população carcerária nos países da Europa e dos Estados Unidos (mais do que a letalidade), com o enfraquecimento do *Welfare State* em razão do avanço do neoliberalismo. Entretanto, essas análises não dão conta plenamente do significado do racismo – embora o mencione – como elo estruturante do biopoder em sociedades como a brasileira fortemente racializadas, embora não assumidas como tais. O processo de desqualificação simbólica da morte como espetáculo processado na passagem do século XVII para o XVIII não encerrou esse processo. O cerimonial do suplício, a morte pública e espetacularizada, se encerram sim, mas a matança generalizada prossegue no *ethos* guerreiro da polícia. O racismo é a condição que legitima a matança, que a faz ser aceitável em nome da ordem. O racismo e, com ele amalgamada, a cultura do amedrontamento constituem o *modus operandis* que permite a aceitação da matança majoritariamente de indivíduos negros.

A ordem sócio-espacial erigida no país tem como condição intrínseca manter inalteradas as desigualdades raciais já que por meio delas tenta-se perenizar as desigualdades sociais. Os estrategistas da ordem usam e criam cotidianamente os recursos da sua preservação, especialmente através da propaganda midiática. O

estado repressivo, penal e letal brasileiro é a atualização da violência física legada e consubstanciada ao racismo desde a constituição da primeira República. A violência simbólica que o racismo carrega – negando ao Outro (o negro) o direito de ser o Outro, buscando assimilá-lo negando-o e não o integrando à totalidade da nação, não permitindo que aproxime e conecte o impulso e a meta do objeto desejado – é inequívoca desde quando a “República” brasileira criminaliza os negros como vadios. Essa conjuntura que emerge na “República” é forjada ainda no Império pelos ordenamentos jurídicos de 1850 que alijam os negros da terra e do trabalho formal. Os negros dessa época, “libertos” da chibata e do tronco, são presos numa trama social que tem um dado inegável: o aprisionamento numa ordem que não lhes permite superá-la a partir dos mecanismos construídos, consolidados e arraigados. A possibilidade de superação é a superação da própria ordem sócio-espacial dominante. Isto porque não é possível numa sociedade de classes, extremamente estratificada como a brasileira, supor um ambiente competitivo meritocrático onde o racismo aprofunda a estratificação. Num quadro desses é extremamente lúcida a frase proferida pelo jurista Esmeraldino Olímpio Torres Bandeira: “Nada há *de* mais profundamente desigual do que a igualdade de tratamento entre indivíduos diferentes.”. Especialmente numa formação social que intencionalmente foi erigida para diferenciar racialmente os indivíduos com o intuito de preservar a desigualdade social. E mais: uma diferença que é não é reconhecida, onde se tenta negá-la e apagá-la racializando-a.

4.4. A consciência de raça e de classe: caminhando além do “medo negro”

Os ideólogos da ordem sócio-espacial dominante vêm dando forte ênfase nos seus discursos à questão do emprego. Isto é, este tem sido o cerne de uma orientação que tem por fundamento fragilizar as identidades unificadoras de lutas mais amplas, que agreguem pessoas num movimento comum em torno da necessidade de uma sociedade mais justa. É verdade que as lutas operárias foram sim lutas por emprego. Porém era mais que isso. O movimento operário reivindicava não só o emprego: reivindicava melhorias salariais, melhores condições de trabalho e direitos sociais e trabalhistas. O movimento operário de outrora assombrava a burguesia, pois o operariado em diversos momentos históricos demonstrou uma capacidade não só de se apossar de resultados da produção para fazer parte do mundo do consumo como foi protagonista de importantes movimentos de cunho social, com intervenções e projetos políticos por meio de alianças partidárias. O movimento operário em muitos momentos teve consciência de que a questão social estava no nível do conflito de classes. A sociedade tinha uma clivagem dualizante inegável que opunha capital e trabalho. Foi a consciência de classe que moveu o operariado em torno de suas reivindicações e, também, de seus projetos até este ter sido cooptado pela ordem sócio-espacial capitalista através da manipulação do desejo por meio do padrão de consumo burguês. Um misto de reivindicação oriunda da consciência de classe e uma fragilização dessa mesma consciência em razão da competição que pelo consumismo alçou o desejo à lógica mercantil. Ruy Moreira⁹⁶ demonstra esse processo através do modelo da casa burguesa, objeto do desejo proletário onde:

(“O quarto é o espaço do sonho, ali se refaz o mundo”). Este o exterioriza investindo em roupas, mais que no espaço da morada. Uma forma de investir na aparência no espaço público. Privatiza-se, assim, o espaço público, na roupa, no uso familiar das praças e jardins dos fins de semana. O movimento operário organizado, logo compreende isso, pondo a casa da morada da qualidade proletária na sua pauta de lutas (2002: 65)

. O conflito capital-trabalho de outrora não pode ser confundido com a luta por

⁹⁶ MOREIRA, R. (2002): O espaço e o contra-espaço; sociedade civil e Estado; privado e público na ordem espacial burguesa. In: Território Territórios/Programa de Pós-Graduação em Geografia-PPGEO-UFF/AGB. Niterói.

empregos de hoje. Os conceitos são distintos. É essa base ideológica focalizada no emprego que tem sido decisiva nas estratégias dominantes que desestruturam o sentido e a necessidade de operar as mudanças coletivamente e que tem provocado o mal-estar estrutural dos nossos dias. Até o momento em que o movimento operário via-se como trabalhador, por meio de uma identidade de classe, explorado pelo capital e que o movimentava na operação de mudanças, ainda que especialmente nas condições materiais dos trabalhadores, o conflito estava lá posto pelo movimento como conflito de classes. E havia alternativas que facilitavam a negociação dos trabalhadores com os empregadores. O socialismo era uma alternativa real de sociedade, especialmente o de inspiração soviética. Mas, certamente, o autoritarismo do regime que grassava na União soviética e nos países-satélites de Moscou no leste da Europa não era a única alternativa: nem mesmo Cuba. A classe trabalhadora detinha alternativas teóricas, de pensadores que clamavam por novos direcionamentos nos rumos do socialismo. Um regime menos duro e intransigente, menos sufocante das liberdades e, especialmente, das diferenças e que se impôs pelo medo. O espectro de Hegel sempre esteve presente no socialismo real, na presença de um Estado forte, centralizado e que esmaga, devora e aniquila a diferença, que apostou na possibilidade de assimilá-la pela força. Essa foi a grande panela de pressão que fez explodir o caldeirão das diferenças que reivindicavam o reconhecimento e o direito de ser diferente. Que não se reconheciam nessa totalidade artificialmente construída, por meio de uma identidade nacional mal decalcada sobre as diferenças. O problema do socialismo, ainda com o moderno Marx, foi a construção de um modelo de mundo organizado exclusivamente enquanto totalidade. Embora crítico de Hegel, Marx era essencialmente hegeliano. Assim, ele e quase todos os pensadores marxistas, continuaram pensando o mundo como totalidade, como identidade única e num Estado capaz de organizar a vida social por meio da ditadura do proletariado. Hegel preservou a espécie dos devoradores e aniquiladores das diferenças, mesmo sofrendo as críticas que Marx lhe reservou em seu livro *A Ideologia Alemã*. Contudo, mesmo cometendo esse pecado original, a luta de classes fora uma contribuição inegável que Marx legou para o entendimento dos mecanismos de acumulação e de reprodução do capital no modo de produção capitalista.

Com o fim do socialismo real e com a escassez de alternativas concretas de transformação do social é que é possível ter a dimensão dos poderosos movimentos ideológicos de *fragilização* da luta de classes. O reconhecimento das diferenças não apaga a luta de classes. O capitalismo é e continua sendo um projeto moderno pensado e exercitado como totalidade. O projeto de acumulação e de reprodução da

riqueza só se opera como totalidade que constrói identidades que, mesmo que reconheçam identidades na diferença, necessita, para se reproduzir, catalisar indivíduos que a ela se integrem – ou que pelo menos pensem que se integram ou que possam se integrar ao Nós. Os Estados nacionais continuam importantes, assim como são entidades supranacionais como a União Européia, por exemplo, que mesmo diante das diferenças internas corresponde a uma totalidade que viabiliza a reprodução do capitalismo e da ordem que o estrutura e o organiza. Há uma concessão para as diferenças, mas elas se integram a um todo, que é capitalista. E nesse todo há desigualdades sociais que resultam do conflito capital-trabalho, isto é, da luta de classes. A exploração do trabalho ou o próprio descarte atual da mão de obra tornada excedente pelas forças produtivas são indicativos de uma sociedade que, mesmo diante das modificações e dos aperfeiçoamentos, continua sendo formada por indivíduos que auferem de lucros em razão do trabalho e do não-trabalho (dessa população que continua pressionando os salários para baixo). Com o processo de globalização da economia a exploração do trabalho em razão da existência de países onde o custo com mão de obra é muito baixo (vide o exemplo da China e de países do Sudeste Asiático, da Índia, de Bangladesh, do México etc.) e a função estratégica do não-trabalho se amplia. E essas pessoas – diferentes – continuam sob a tutela do Estado, de uma instituição cujo poder político submeteu-se ao poder desse capitalismo quase ubíquo que precisa, pelo menos ainda, dessa totalidade para a sua existência e reprodução. Portanto, mesmo na diferença a luta de classes estará sempre presente.

O Brasil é um país cuja análise demonstrou existir aqui uma pesada dívida histórica com os negros. Ela é o ponto principal nas pautas reivindicativas das entidades vinculadas ao movimento negro. Contudo, ao lado do componente racial está cristalizado o aspecto de classe, que agrega mais atores sociais e instrumentos à luta contra a desigualdade, pois além de abranger a grande maioria dos negros, incorpora também indivíduos que atuam em outras frentes de luta (étnica, racial, gênero, religiosa, sexista, por exemplo) e também vitimados pelo preconceito e pela exploração ou por ambos. Ou seja, num movimento onde a luta de classes não atropela a luta racial emancipatória do negro, mas que reconheça nessa luta a questão racial como um ponto central a ser transformado radicalmente. Florestan Fernandes⁹⁷ já chamara a atenção para uma questão importante – não só no tocante aos negros espoliados e humilhados na sociedade brasileira – que se refere ao fato de

⁹⁷ Fernandes, F. O significado do protesto negro. São Paulo: Cortez, 1989.

que

O preconceito e a discriminação raciais estão presos a uma rede de exploração do homem pelo homem e que o bombardeio da identidade racial é o prelúdio ou o requisito da formação de uma população excedente destinada, em massa, ao trabalho sujo e mal-pago, como sugerem várias investigações feitas nos Estados Unidos, na Inglaterra e na África do Sul. Nessa população recrutam-se os malditos da terra, os que são ultra-espoliados e tem por função desvalorizar o trabalho assalariado, deprimir os preços no mercado de trabalho para elevar os lucros, quebrar a solidariedade operária e enfraquecer as rebeliões sociais (p. 89).

O racismo é mecanismo vital no processo de reprodução do capital através da subalternização vilipendiosa e espoliante de classe. Os negros não são apenas vítimas de preconceitos e da discriminação historicamente arraigada e persistente. Constituem, ao lado de outros grupos vitimados em outras formações sociais pelo racismo, um gigantesco exército de reserva cuja função subalterna é determinante no processo de regulação dos salários dos trabalhadores em geral. O grande exemplo está na importância desempenhada pelos chineses como mão de obra hiper-barata para as corporações transnacionais que transferiram suas unidades produtivas para esse país, inclusive, brasileiras. Os mesmos chineses que também foram alvos do preconceito e do tratamento discriminatório das políticas imigratórias brasileiras e que são francamente discriminados em diversos países de economia capitalista mais avançada são importantes para a depreciação salarial, na escala global, assim como são meios de pressão utilizados por empresários e governos para reduzir e eliminar direitos sociais e trabalhistas. Dessa condição, não só a alienação social da massa de trabalhadores na ativa e dos excedentes de mão de obra é que se reproduz simbolicamente, no imaginário individual e coletivo, o mecanismo da exploração, mas a alienação dos trabalhadores em geral em relação à vitalidade do racismo na reprodução das desigualdades. A luta de classes não pode se separar da luta contra as diversas manifestações do racismo. Não só pelo aspecto econômico, de interesse dos explorados não-negros, mas fundamentalmente no humanitário, na medida em que não existem raças distintas entre os humanos e da necessidade de avançarmos no caminho de uma sociedade sem desigualdades e que seja respeitosa das diversidades intrínsecas à raça humana. O racismo intensifica a exploração do capital sobre a força de trabalho e incita a lógica da competição desumana entre indivíduos no mercado de trabalho, sejam eles negros ou não. Ademais, o racismo também concede o funesto alibi às políticas repressivas, penais e letais estatais e privadas que

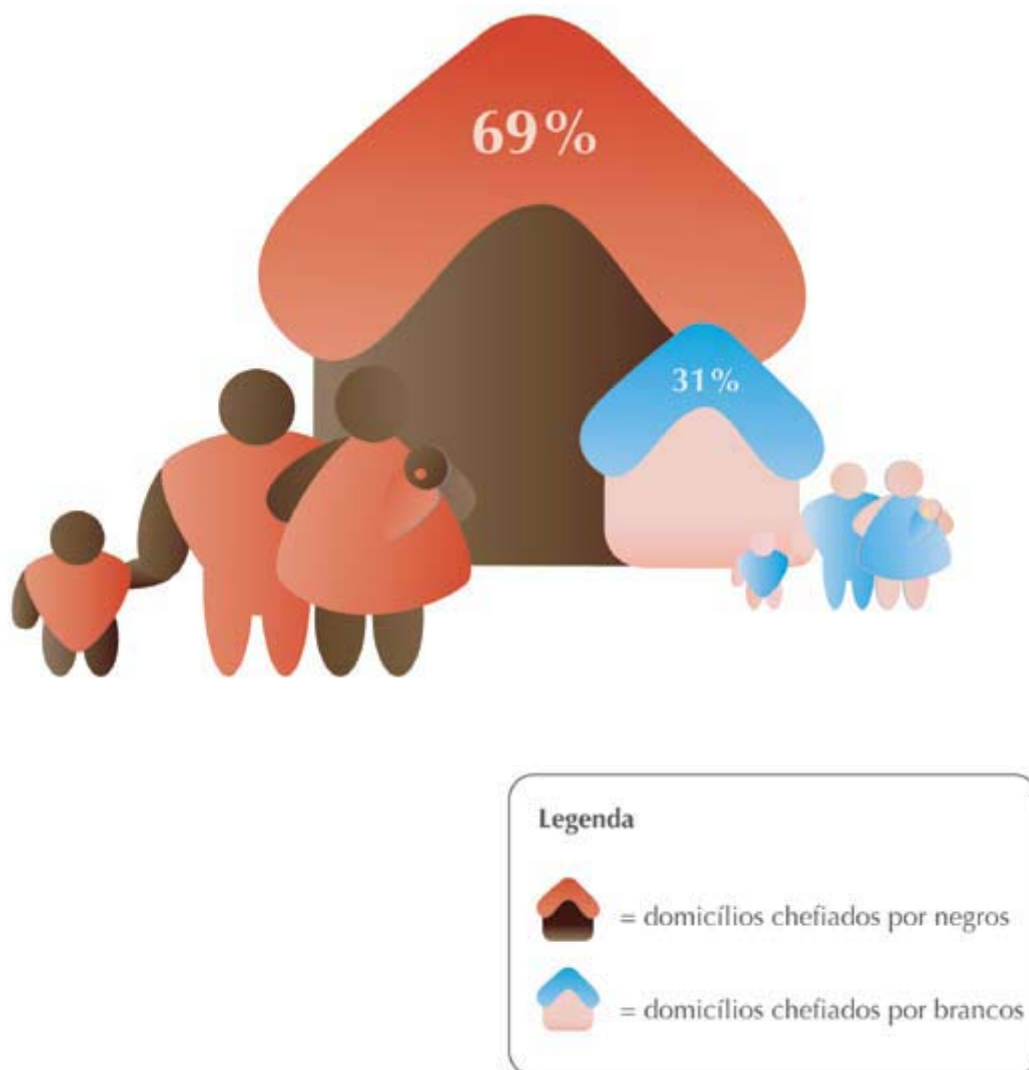
atuam com rigorosidade, sobretudo, sobre os diferentes.

Tratar a desigualdade exclusivamente através da diferença racial tem um complicador enorme e de difícil transposição para uma sociedade justa e verdadeiramente democrática. Apoiar-se apenas na raça como meio de combate às desigualdades é um grande imbróglio. E esse imbróglio não apresenta saídas efetivas e verdadeiras contra as desigualdades inerentes à sociedade burguesa se a luta se limitar única e exclusivamente à cor da pele dos indivíduos, por exemplo. A luta contra o racismo é uma luta que não pode esquecer os mecanismos de operação do dessa ideologia e, portanto, é importante que a transcenda. Isto é: a luta contra as desigualdades racial e social exige essa dupla consciência: de raça e de classe. A atuação na luta contra as desigualdades raciais exige essa elasticidade que articula a raça e a classe. A consciência racial isolada constitui um procedimento que detém uma poderosa função estratégica: a fragmentação e a desmobilização das lutas populares, dificultando a constituição de um amplo movimento que se transmute num projeto distinto de sociedade, que seja solidário e igualitário. Reforça-se que nesse movimento a classe (totalidade) como fora concebida pelo marxismo herdeiro da modernidade reconhece e convive com a raça (singularidade). Assim, na realidade brasileira a consciência de classe não pode desconsiderar a necessidade da consciência de raça, não só pelos negros, mas de todos os que almejam superar essa que é, possivelmente, a grande contradição do país: a existência de um passado colonial insistente em habitar o presente. Se essa dupla consciência – de classe e de raça – não estiver nos projetos sociais que almejam mudanças estruturais no quadro da desigualdade, ela continuará se reproduzindo – possivelmente de outras formas – no futuro.

O legado das desigualdades raciais no Brasil, associado às lutas do movimento negro, vem sendo utilizada para definir ações de caráter compensatório – as chamadas políticas de ação afirmativa –, onde políticas de governos, sejam por entidades populares ou por políticas de governos visando corrigir as mazelas históricas mencionadas devem sim ser corrigidas por muitas das políticas introduzidas⁹⁸. Talvez o principal programa da atual gestão no âmbito do governo

⁹⁸ A política de cotas para a educação é uma dessas políticas compensatórias que consideramos positivas, pois ela possibilita o acesso ao sistema público de ensino, notadamente nas universidades, em escolas de ensino profissionalizante e colégios de aplicação das universidades cujo ingresso tradicional é feito mediante processo seletivo através de concurso avaliativo com base em notas. Esse processo tradicional acaba alijando muitos jovens pobres, negros na sua maioria. O ingresso deles é dificultado em razão da precariedade da educação pública de massa oferecida por estados e prefeituras. As cotas contribuem para minorar a injustiça contra a juventude pobre e negra, mas está longe de efetivamente resolver este

federal pode ser visto como uma tentativa de transferência de renda às famílias de baixo rendimento mensal. Este programa – Bolsa Família – não é especificamente uma política de ação afirmativa, pois a sua concepção não se direciona específica e exclusivamente à população negra, mas às famílias pobres do país. Como no Brasil a desigualdade social foi forjada pela desigualdade racial, as famílias negras são as principais contempladas pelo programa como se pode constatar abaixo.



Fonte: Retratos da desigualdade de gênero e de raça. Brasília: IPEA, 2008.

Essas políticas promovidas pelo Estado brasileiro são importantes como tentativa de reconciliação entre o Nós dominante (a elite branca) com o Eu dominado (a população negra). Entretanto, sozinhas tendem a caracterizar uma outra lógica de

problema. Isoladamente ela é um mero paliativo direcionado a uma geração de jovens que não teriam pelos meios estabelecidos acesso à educação pública de qualidade.

controle e de dominação tendo em vista que não muda radicalmente as estruturas consolidadas do poder. Com o risco de ser uma forma aperfeiçoada de paternalismo. Ou, talvez, seja o começo do reconhecimento da alteridade do Outro – e da sua identidade bastante abalada, desgastada e descaracterizada – de modo a devorá-lo, mas, desta vez, não o banindo da ordem sócio-espacial e sim o assimilando. Políticas dessa monta são fundamentais instrumentos de combate às desigualdades raciais, porém podem preservar os mecanismos da engenharia do controle e das desigualdades sociais. Não há dúvidas que num país cujo projeto de nação que formulou e que executou mecanismos que institucionalizaram e que simbolicamente reproduziram as brutais desigualdades, a problemática racial incomoda aos sensíveis à problemática negra que urge por medidas emergenciais. Todavia, uma sociedade justa e que tem como meta perseguir e formular meios na busca da igualdade necessita combater todas as formas de desigualdades praticadas contra indivíduos ou grupos de indivíduos. Não é apenas pelo fato de um negro ascender socialmente que a sociedade muda a sua estrutura de desigualdades sociais. Se a estrutura social não for construída pensando em todos e onde todos, pelos menos como direito efetivo, não se engajem na busca incessante na construção de uma sociedade de iguais a desigualdade tenderá a persistir. Se assim não for, os medos de alguns tenderão a ser forjados no contexto de uma cultura do amedrontamento de modo a preservar privilégios. Com isso, o mal-estar prosseguirá em razão das angústias mal identificadas e mal resolvidas. A realidade educacional do país, por exemplo, é outro importante indicativo que mostra, inequivocamente, a necessidade da promoção de políticas de caráter afirmativo como se pode observar.

Média de Anos de Estudo da População Ocupada com 16 anos ou mais de Idade, Segundo Sexo e Cor/Raça. Brasil, 1996 e 2007



Fonte: Retratos da desigualdade de gênero e de raça. Brasília: IPEA, 2008.

Entretanto, limitar as lutas dos negros apenas às políticas afirmativas é incorrer num grande equívoco. Estas são importantes instrumentos de combate às desigualdades raciais na medida em que pode possibilitar a projeção social de negros mediante ingresso nas universidades e a incorporação no mercado de trabalho, por exemplo. Mas são limitadas no tocante ao combate efetivo às desigualdades sociais. Se o “movimento negro” defender exclusivamente as políticas afirmativas, que tem um caráter inclusivo, comporta-se como um movimento reivindicativo e não como um movimento social. A contra-ordem que o movimento defende ao fazer essa opção é abstrata. Ela não é concreta, pois se distancia da característica fundamental dos movimentos sociais autênticos: o efetivo combate às desigualdades sociais. As grandes transformações sociais almejadas e que visam a promoção efetiva da justiça social devem ser mais profundas, devem ser estruturais, isto é, devem abranger todo o conjunto da sociedade brasileira fincando as bases sociais, econômicas e culturais de uma sociedade mais justa para todos, independente da cor da pele. Todavia:

A aplicação do conceito de "raça" é hoje uma necessidade teórica e prática nos estudos e nos processos sobre identidade étnica, conquista de direitos e justiça social de grupos *fenotipicamente* distintos. Nesse sentido, a erradicação do racismo e a luta contra *raça* como um critério de segregação social e de exclusão de oportunidades requer que o termo - ou conceitos correlatos, como cor e fenótipo - seja mantido nas coletas de dados e nos registros e notificações das instituições, públicas ou particulares, ao menos enquanto perdurar essa situação de flagrante desigualdade. Esse é o sentido que se dá à utilização de *raça* neste relatório. A classificação aqui usada, porém, não é das Nações Unidas, que não reconhecem nenhum sistema de classificação racial, mas a utilizada pelo Estado e pela sociedade brasileiros (PNUD, 2005: 13).

As transformações estruturais, engendradas de modo democrático, participativo, para acontecer devem estar respaldadas na consciência de raça e de classe. As abissais desigualdades da sociedade brasileira resultam de uma sociedade de passado escravista e cujo legado os negros sofrem e no qual a desigualdade contra esse segmento da sociedade ainda persiste. Mas, a persistência dessas desigualdades e, principalmente, as ações dominantes que tem servido de mecanismo de controle sócio-espacial com base na cultura do amedrontamento para a manutenção dessas desigualdades, é mantida e até agravada em razão da evolução do capitalismo no Brasil. Não foi, por exemplo, o regime escravocrata que inventou a favela e sim o modo particular como o capitalismo que se instaurou no país. Um capitalismo é verdade, herdeiro de uma forte tradição escravocrata e que se organiza através de uma ordem sócio-espacial racista. Mas, capitalismo. Que com a abolição do trabalho escravo a exploração que substitui a relação senhor - escravo se estrutura na relação que põe em lados opostos os latifundiários e demais proprietários dos meios de produção e trabalhadores formais e informais.

O discurso ideológico por empregos – e não o trabalho que agregava os trabalhadores formando a identidade do movimento operário – fragiliza a consciência de classe dos trabalhadores. A busca desesperada e individualizada não só pela satisfação dos desejos criados pela propaganda do consumo, mas pela garantia das condições mínimas de sobrevivência através de um emprego escasseado e ferrenhamente disputado que garanta um salário mensal enfraqueceu as bases da cultura coletiva tradicionalmente organizada e estruturada nos sindicatos. Essa foi uma das principais conquistas do capitalismo globalizado: a desmobilização dos trabalhadores e o enfraquecimento da identidade de classe. Além das vantagens advindas da exploração de uma categoria desorganizada (redução dos salários e de

direitos sócio-trabalhistas), acrescenta-se a descaracterização e pulverização objetiva do coletivo. Esse ponto específico foi a armadilha que produziu um dos grandes equívocos de amplos setores da esquerda (partidos políticos, intelectuais, sindicatos, movimentos populares etc.), que aderiu a modismos *pós-modernos*, ao deslocar em suas análises teóricas e estratégias de ação a necessidade da luta por justiça social para o campo da diferença, subestimando e até mesmo abandonando a desigualdade, tratada por muitos como anacronismos marxistas. Para Terry Eagleton⁹⁹, o termo pós-modernidade:

(...) é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades. Essa maneira de ver, como sustentam alguns, baseia-se em circunstâncias concretas: ela emerge da mudança histórica ocorrida no Ocidente para uma nova forma de capitalismo - para o mundo do efêmero e descentralizado da tecnologia, do consumismo e da indústria cultural, no qual as indústrias de serviços, finanças e informação triunfam sobre a produção tradicional, e a política clássica de classes cede terreno a uma série difusa de "políticas de identidade" (1998: .

Não se defende aqui um retorno ao marxismo dos séculos XIX e de boa parte do século XX. A dinâmica da sociedade tem, obviamente, muitos componentes novos. E nem uma ênfase exagerada que caracterizou pensadores do marxismo ao restringir quase tudo ao plano econômico, num estruturalismo vulgar. Boaventura de Souza Santos¹⁰⁰ chamara atenção da necessidade de reconhecer os limites do marxismo (de Marx, especialmente) no tocante à luta de classes para entender, explicar e propor alternativas à ordem sócio-espacial hegemônica tal qual estruturada pelo capitalismo atual. Ele apontou algumas dessas dificuldades legadas do marxismo cuja consequência principal foi:

(...) tornar invisíveis, esconder outras formas de opressão, de

⁹⁹ Eagleton, T. (1998): *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

¹⁰⁰ SANTOS, B. de S. (2007): *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.

discriminação e de exclusão que, para nós, hoje são muito importantes: o racismo, o sexismo, as castas etc. Outra consequência problemática é que o marxismo, de alguma maneira, compartilha o ideal da unidade do saber, da universalidade do saber científico e de sua primazia. Se propormos hoje a necessidade de uma ecologia de saberes, estamos falando de algo distinto. Finalmente, toda a teoria crítica tem sido bastante monocultural, e hoje estamos cada dia mais conscientes da realidade intercultural de nosso tempo. Por essa razão, chegamos à conclusão de que, provavelmente, a razão que critica não pode ser a mesma que pensa, constrói e legitima o que é criticável (2007: 52).

Entretanto, a consciência de classe continua sendo a condição indispensável e fundamental para que a desigualdade possa, efetivamente, ser identificada e combatida. Uma consciência de classe – é importante alertar – que não negligencie a alteridade, isto é, uma consciência de classe que esteja coadunada de forma compromissada com a convivência respeitosa com as diferenças. A consciência de classe que não reivindique para si uma totalidade absoluta, mas que exista relativizada no seu convívio com as diferenças. Esse todo que trás consigo as partes, unindo-as com base em interesses e objetivos forjados diretamente e cujos princípios que os norteiam focalizam objetivos comuns da coletividade social.

Noam Chomsky¹⁰¹ chama a atenção sobre a questão da consciência de classe quando se refere aos grupos hegemônicos que nos Estados Unidos cultivam e preservam suas respectivas consciências de classe e que, inversamente, constroem argumentos ideológicos para que os trabalhadores acreditem que ela não existe. Para ele

Nos Estados Unidos não é permitido falar de diferenças de classe. Com efeito, apenas dois grupos nos Estados Unidos têm permissão para terem consciência de classe. Um deles é a comunidade empresarial, que tem uma consciência de classe fanática. O que eles escrevem está cheio do perigo das massas, do seu crescente poder e necessidade de derrotá-los. É um tanto vulgar, um marxismo invertido.

O outro grupo é constituído pelos altos setores do planejamento do governo. Eles dizem o mesmo - como temos de nos preocupar com as crescentes aspirações do homem comum e com as massas empobrecidas que buscam o aperfeiçoamento de padrões e

¹⁰¹ CHOMSKY, N. (1999): A minoria próspera e a multidão inquieta. Brasília: Editora UNB.

prejudicam o clima para os negócios.

Eles podem, portanto, ter consciência de classe, pois tem uma tarefa a cumprir. Mas é extremamente importante fazer com que as outras pessoas - o restante da população - acreditem que não existe essa tal classe (Chomsky, 1999: 104).

Diante disso, cabe aos negros, e aos demais brasileiros comprometidos verdadeiramente com o movimento de combate às desigualdades sociais no país, a tarefa de empreender o processo revolucionário de conquista da “segunda abolição”, que elimine o passado colonial-escravocrata materializado nas precárias condições a qual estão submetidos e imaterialmente simbolizado nos estigmas preconceituosos e discriminatórios que sustentam o racismo. Essa “segunda abolição” seria uma emancipação verdadeira, legítima e autêntica onde o negro se transmute num sujeito autônomo assim como os demais. Esse movimento indica um caminho possível que elimine o “medo negro”, os estigmas e os estereótipos que o acompanham e que apóiam e reforçam as ações dominantes de caráter repressivo, penal e letal; de privatização do espaço público e; de reforço da subalternidade. A materialização deste projeto far-se-á instaurando um movimento social pautado na consciência de raça e de classe ou os negros e os seus movimentos terão tudo para contribuir na preservação das condições que os mantém no limbo social, quer seja como segmento racial discriminado quer seja como segmento social explorado. Isto é: seja como negro ou como trabalhador atuante nas funções aviltantes e subalternas. Esta condição tende a se preservar e se agravar porque o projeto dito *pós-moderno* ao enredar o indivíduo numa privatização excessiva da vida, aprisionando-os num mundo de valores fugazes e celeremente tornados obsoletos pela manipulação dos desejos na lógica consumista desconstruiu a verdadeira solidariedade humana: da vida como coletividade e da reciprocidade como fundamento do social. A contra-ordem sócio-espacial concreta, que não só nega as iniquidades *desumanizantes*, que vilipendiam e humilham; que corroem e destroem a auto-estima, constitui um projeto a ser construído concatenando à emancipação racial e social. A plena emancipação do indivíduo não se respalda apenas na consciência racial, pois ela não pode ser completa numa sociedade burguesa; pois estruturalmente a desigualdade está instalada. A desigualdade se reproduz na confusão e na desorientação provocadas pelo desconhecimento das causas verdadeiras dos riscos e dos perigos de diversas ordens derivados das incertezas fabricadas. Nessa função, a cultura do amedrontamento desempenha uma importância central na engenharia do controle sócio-espacial organizada para a

preservação das desigualdades. Ao optar por essa via – a da contra-ordem social abstrata –, que é uma via sem saída, os negros consentem a perpetuação por outros meios da desigualdade de negros e não-negros. Concedem aval para que apenas uma parcela insignificante de indivíduos (negros ou não) assumam as posições sociais de maior prestígio político, econômico e social. Os grupos hegemônicos até podem ser permissivos a isso, desde que a ordem sócio-espacial dominante seja preservada na sua essência. Portanto, a opção por essa via sem saída indica que consciente ou inconscientemente as lideranças negras almejam uma posição de privilégios nas estruturas de poder consolidadas. O movimento dos quais participam podem ser populares, mas não autenticamente sociais, pois se tratam de movimentos de contra-ordem sócio-espacial abstrata. Essa opção, que enseja o reforço da sociedade de classes, é a manutenção estrutural dos mecanismos políticos, econômicos, sociais, culturais e espaciais da desigualdade.

Um projeto de sociedade que almeja varrer definitivamente as desigualdades e as iniquidades de qualquer espécie precisa estar centrado na pessoa humana, não negando as máculas do passado, mas incorporando-as dialeticamente na construção democrática da nova sociedade. O aprendizado histórico indica que este percurso pressupõe a necessária imunidade aos perigos das tendências revanchistas e cair no arдил duma espécie de fundamentalismo. Não podemos esquecer as atrocidades da escravidão e nem negar a persistência do racismo que tantas humilhações e frustrações ainda provocam. A luta dos negros deve ser uma luta amparada na necessidade de uma radicalização da democracia e, por conseguinte, da política, bem como de resgate do espaço público. A viabilidade desse movimento reside no sujeito autônomo. Esse é um projeto onde no campo de batalha estão na linha de frente do combate negros e não-negros que pensam o presente projetando um futuro onde uma nova qualidade de valores seja erigida abarcando todos, independente da raça, da etnia, da opção sexual ou religiosa.

A superação da cultura do amedrontamento – incluído aí o “medo negro” – exige o apoio na superação do medo difuso na sua abrangência de modo que as ações dominantes sejam não somente rechaçadas, mas superadas. Isso, portanto, é parte integrante de um projeto apoiado não apenas numa consciência de raça, mas, fundamentalmente, pelo reconhecimento de que a sociedade capitalista é conflituosa, essencialmente desigual, e de que o conflito que a organiza e estrutura é, por conseguinte, o conflito de classe. A consciência de classe não é a reatualização forçosa de um conceito forjado por Marx no século XIX, mas como a tomada de

consciência pela consciência da permanência intrínseca de um conflito que ordena sócio-espacialmente, esta mesma sociedade.

**CAPÍTULO V – Por Uma Contra-Ordem
Sócio-Espacial Concreta: Para Além da
Cultura do Amedrontamento**

(...) sabemos pela experiência de vários momentos da história que toda vez que o medo foi usado como instrumento político, o primeiro e o mais terrível efeito foi o de diminuir a capacidade de autonomia do sujeito, de reduzir os homens à desnaturação; se o homem é um ser-para-a-liberdade, quando dominado politicamente pelo medo ele perde sua natureza humana, muda de natureza, caindo no estado de decadência e alienação (Novaes, 2007: 15).

Nas ações dominantes em curso direcionadas ao combate à violência, é o medo que desempenha uma extraordinária função de regulador das demandas. A intensidade do sentimento de medo da população contribui para a amenização ou o recrudescimento das ações de repressão, de privatização do espaço público e de reforço da subalternidade. Não estamos nos referindo a qualquer medo. Não o medo inato, o medo primordial inerente à condição humana, esse medo positivo que alerta sobre os riscos e perigos e que foi uma emoção fundamental que garantiu a preservação da espécie humana. Mas, o medo socialmente fabricado, que é o medo difuso, aquele medo que nos confunde e que nos atordoa e desorienta acerca das origens reais dos riscos e dos perigos de diversas ordens. O medo difuso, que conforma a cultura do amedrontamento, é aquele medo que não nos deixa ver além do visível, que tem o propósito do adestramento pela sua desvinculação que a sua verdadeira causa fenomenal para envolver os indivíduos numa trama superficial, impossibilitando àqueles envolvidos em sua atmosfera o desvendamento da realidade dos fatos.

A cultura do amedrontamento se transformou na principal estratégia dos grupos hegemônicos para tratar a imensa massa de seres humanos descartados, que literalmente sobrou e que, por isso, é tida atualmente como a maior das ameaças à ordem sócio-espacial erigida e tutelada por esses grupos sociais.

A cultura do amedrontamento também tem funcionado de modo eficiente, aplacando os ânimos e alienando ainda a grande maioria dos que estão aptos e ávidos a participar do mundo do consumo. De consumir os produtos que as empresas que atuam no processo de privatização do espaço público disponibilizam no mercado. Ou, ainda, que apóiam as políticas repressivas, penais e letais e as que aprofundam a condição de subalternidade pela inclusão precária.

Mesmo diante dos mal-estares que dominam as individualidades, no contexto da sua privatização, o que se verifica é a luta desesperada e solitária, portanto, desorganizada, de indivíduos que no interior de grupos e classes sociais são as

principais vítimas da cultura do amedrontamento. Indivíduos míopes à realidade, pois não enxergam a vulnerabilidade em que se encontram e que, ao invés de forjarem estratégias de luta e de resistência, agregam eficácia e poder aos discursos hegemônicos ao assimilá-los. Ainda mais no momento histórico atual em que o capitalismo tem garantido aos indivíduos como única certeza, a certeza de um futuro incerto e com medo, onde um estupefato mal-estar se instala e diante da celeridade e da quantidade de informações que não permite adequadamente a reflexão e o conhecimento dos fenômenos. Esse cenário aos quais as informações cumprem funções de reforço da ordem sócio-espacial hegemônica tem destaque a cultura do amedrontamento.

A luta de classes atualmente se reveste de novos conteúdos e de novas concepções da burguesia globalizada. Para tratar a massa desvalida e descartada por um sistema que estruturalmente, mais do que em tempos passados, não assimila os indivíduos pela garantia de emprego e de renda na economia formal, fragilizou os movimentos populares por meios de discursos pautados na transferência do “fracasso”, da “incapacidade” adaptativa às mudanças impostas por paradigmas produtivos do coletivo para o individual. Não se trata tão-somente da velha oposição capital-trabalho, até porque tem prevalecido o não-trabalho e o trabalho precário resultante do avanço tecnológico, da reestruturação produtiva e da flexibilização ocorrida no mundo dos empregos materializada pelas políticas econômicas neoliberais. Essa é uma questão que em si não basta para que se possa compreender o processo histórico ocorrido em várias formações sociais, – como no caso brasileiro e de outros países latino-americanos, por exemplo, onde as iniquidades perpetradas contra as populações locais e as violentamente importadas (no caso dos negros africanos) – onde o padrão ocidental de organização política, econômica, cultural e espacial se impôs¹⁰².

O tratamento violento dado a uma humanidade descartada como mão-de-obra, tornada supérflua para as forças produtivas, não é uma novidade histórica, conforme demonstrado por Georg Rusche e Otto Kirchheimer (2004). Nos períodos em que a mão de obra é relevante e necessária para o funcionamento das forças produtivas as classes dominantes se utilizam de um aparato repressivo mais ameno, de modo a explorar ao máximo o trabalho de uma mão-de-obra em baixa oferta. Em oposição,

¹⁰² A própria alternativa ao capitalismo que predominou nessas formações sociais durante boa parte do século XX constitui um padrão ocidental de organização política, econômica, cultural e espacial: o marxismo. Algumas eventuais adaptações aos contextos regionais e nacionais são insuficientes para afirmar uma alternativa com base nas especificidades endógenas.

quando a mão de obra é excedente e a oferta de trabalho é escassa, acompanham-se modelos repressivos em que a violência tende a ser intensa, associada a métodos repressivos e punitivos cuja marca é o alto teor de brutalidade.

Contudo, se temermos algo que não corresponde à verdadeira causa dos riscos e dos perigos, as estratégias adotadas de combate certamente serão equivocadas. O acerto, dependendo das concepções teóricas, metodológicas e ideológicas que as embasam, pode ocorrer, mas terá tudo para ser um acidente de percurso. Especialmente quando essas ações não dão conta da dinâmica da ordem sócio-espacial hegemônica e da função que a cultura do amedrontamento desempenha na engenharia do controle social. No caso do tratamento da violência, as estratégias não podem de maneira nenhuma apostar no acidente do acerto, já que a questão envolve milhares de vidas humanas. O discurso da eficiência das ações dominantes, quando se baseia na cultura do amedrontamento, demonstra que não se pode coadunar com a idéia de que estas ações estatais e privadas que ceifam vidas, que afastada das populações a possibilidade de terem direito à cidade em razão da privatização do espaço público e que reforçam a subalternidade, objetivem, de fato, combater o medo e o mal-estar. O conteúdo dessas ações corresponde a uma opção conservadora que visa o enquadramento e a *normatização* ou o extermínio de indivíduos dos segmentos sociais empobrecidos e racialmente estigmatizados e que por sua situação no quadro de desigualdades e da sua condição enquanto diferente são associados a riscos e perigos socialmente produzidos pelos discursos dominantes. Esses discursos elaborados pelos estrategistas e difundidos pelos *propagantistas* e profissionais de marketing são as informações que o público assiste, assimila e reproduz como sendo a opinião pública.

As medidas que vêm caracterizando as ações dominantes de combate ao mal-estar e ao medo urbano, ações essas que se estão balizadas no apoio público crescente por meio da *publicização* de determinadas opiniões – ou de um conjunto de opiniões tornadas públicas e que são divulgadas como a opinião pública – são os motes das políticas estatais e privadas no âmbito da segurança, do planejamento urbano e das políticas destinadas aos pobres e aos seus espaços de moradia. Foi verificado que tais ações têm muito mais serventia como instrumentos que compõem o aparato tecnológico da engenharia do controle sócio-espacial do que propriamente a intenção latente e objetiva de enfrentamento concreto das reais motivações que vem provocando muitos dos medos e do mal-estar contemporâneos.

O aprofundamento da análise permite que se dê inteligibilidade e dimensione o

alcance das ações dominantes no tocante à monumental ineficácia que representam. Ineficácia quando se identifica a necessidade de transformações estruturais; porém eficazes diante do objetivo de reprodução da ordem sócio-espacial hegemônica. A primeira opção demonstra que se em algum momento as ações dominantes conseguem reduzir a sensação de medo e de mal-estar isso acaba sendo conquistado apenas no plano do efêmero e do superficial, já que as medidas exercidas conseguem atuar meramente como algo paliativo e circunstancial. O espaço vivido sempre exigirá a reatualização da ordem representada pelo concebido. Os usos alternativos do tempo e do espaço e o potencial sedicioso que daí pode emergir pressupõem que a ordem sócio-espacial hegemônica é construída cotidianamente no conflito entre a ordem do concebido e a contra-ordem do vivido. Portanto, as ações dominantes funcionam como medidas terapêuticas que não visam o livramento da enfermidade estrutural que provoca os sofrimentos. São medidas que visam simplesmente uma profilaxia pontual que dissimula a doença e prescreve remédios equivocados, mantendo o corpo doente. Ações avalizadas por discursos erigidos em espaços privados, portanto, de participação restrita. O desvelamento da cultura do amedrontamento, do medo ideologicamente manipulado, que avaliza as ações dominantes, bem como a compreensão adequada do mal-estar estrutural pode ser realizado na teoria. Mas na prática, a transformação dessa ordem sócio-espacial que enquadra os indivíduos e lhes impõe a norma dos grupos sociais hegemônicos para ser modificada estruturalmente não pode prescindir do espaço público. No espaço público, revigorado e como o lócus privilegiado do fazer político a democracia ganha forma e conteúdo verdadeiramente. O movimento de radicalização da democracia e da política deriva do poder não dos políticos eleitos pelo atual sistema de representação, mas do sujeito autônomo.

5.1. Radicalizando a Democracia: o espaço público como fundamento da política

As ações dominantes demonstram justamente o contrário: que elas têm como finalidade de conteúdo o oposto do que emana das falas da maioria dos políticos, dos burocratas do Estado, dos propagandistas e de setores empresariais, por exemplo, sobre a segurança “pública”. Isto porque não se objetiva o combate efetivo das causas dos sofrimentos coletivos já que esta opção representaria uma mudança radical da ordem sócio-espacial à qual estamos imersos. O combate ao medo difuso e ao mal-estar contemporâneo estruturalmente produzido pelo capitalismo deve emergir de um projeto consistente e coerente que passa pela necessidade de envolvimento se não da sociedade como um todo, pelo menos do maior número possível de pessoas que atuem no processo como protagonistas e não como meros expectadores. Não por meio da garantia do envolvimento de uns e da imputação desse direito a outros. Mas de modo que se garanta para todos, indistintamente, o protagonismo. Trata-se de um caminho que, doravante, passa, conforme sugerido por Cornelius Castoriadis¹⁰³, pela:

(...) institución de una sociedad autónoma, de una sociedad que se autogobierne - lo cual no es otra cosa que la idea de la democracia pensada rigurosamente y llevada hasta el final (1993: 42).

Essa concepção forjaria efetivamente uma política pública não só na área da segurança estruturada num novo *protagonismo* social. Um *protagonismo* construído por cidadãos conscientes de sua prática social, de sujeitos possuidores das condições necessárias para que o exercício de uma atuação consciente possa ser plenamente adotado. Para isso, é de fundamental importância que os protagonistas em ação detenham o conhecimento apurado dos problemas que afligem as individualidades e a coletividade social. Os protagonistas sociais não devem impor aos demais membros de uma coletividade o seu conhecimento, a sua “verdade”; a imposição de um absoluto, o que seria um equívoco. Essa opção tão comum nas instâncias do Estado e privadas apenas representaria uma mudança da origem da intransigência transmutada em movimentos conservadores. Ao contrário, esse conhecimento deve ser posto à prova na arena política. Não da política tradicional, dos partidos políticos tal qual estão

¹⁰³ CASTORIADIS, C. (1995): La cuestión de la democracia: posibilidades de una sociedad autónoma. Conferência pronunciada em setembro de 1993 na Universidade de Buenos Aires.

estruturados e da democracia representativa à qual estamos imersos. A respeito desse modelo político representativo, denominado por Castoriadis como *regimes de oligarquias liberais*¹⁰⁴ infere-se que:

(...) hablar de democracia en estos casos, es parte de la inmensa regresión ideológica y de la amnesia histórica que caracteriza a nuestra época y que se expresan también en el plano intelectual, en la reflexión política, en la filosofía y también en la economía. La palabra democracia es simple en su sentido y en su intención central. Los griegos inventaron ese término al mismo tiempo que inventaban "la cosa", la realidad a la que correspondía. Democracia: nada más ni nada menos que el poder del pueblo. No hay lugar para juegos filosóficos o hermenéuticos. La democracia es lo poder del pueblo (Castoriadis, 1993: 40).

Portanto, a referência adequada e correta ao termo democracia indica o universo da política participativa, onde todos, munidos do conhecimento crítico participam da arena política situada no espaço público da *polis* imbuídos da defesa de suas idéias num amplo e justo debate, processado num espaço democrático por excelência.

Se puede dar una definición de democracia tan buena como cualquier otra: la democracia es el régimen en el que la esfera pública se hace verdadera y efectivamente pública, pertenece a todos, está efectivamente abierta a la participación de todos (Castoriadis, 1995: 8).

Portanto, essa concepção forjaria uma práxis que extrapola os limites hermeticamente fixados por *experts* das áreas em que atuam: o especialista em segurança, o especialista em educação, o especialista em meio ambiente etc. No caso da segurança, indicando um novo paradigma que a torne efetivamente merecedora da nomenclatura segurança pública, perpassa pela redefinição do conceito e aplicação concreta do espaço público e da política. A política não circunscrita e monopolizada por partidos e influenciada por interesses de grupos econômicos, mas como arte, como prática sublimada. Como ação que emana do plano do prazer, isto é, articulada ao desejo (Marcuse, 1966). O desejo de querer e de poder participar e decidir

¹⁰⁴ Os regimes de oligarquias liberais são representados pelas seguintes categorias políticas: a burocracia dos partidos políticos, acima do aparato do Estado, os dirigentes econômicos e os grandes proprietários, os administradores das grandes empresas e, cada vez mais, os dirigentes dos meios de comunicação e informação (Castoriadis, 1993: 40).

ativamente nos rumos da vida social por meio da política. Trata-se de uma concepção da mudança da política que se estabeleça como uma política do prazer que se realiza na sua plenitude por meio da participação individual-coletiva, consciente e deliberativa. Um prazer cuja sublimação se realiza na *ágora* e não na urna. Esse modo de fazer política é radicalmente distinto dos mecanismos tradicionais e formais que instituíram os regimes de oligarquias liberais. O seu exercício indica uma introspecção no tempo no sentido de averiguar a forma mais próxima de política com base nesses parâmetros, onde inequivocamente devemos nos remeter à experiência da Grécia antiga e sua *pólis* que tinha na *ágora* o espaço público em que os atenienses se encontravam e debatiam em torno da arte de fazer política. Não se trata de copiar e colar à nossa realidade atual o que os gregos antigos fizeram; o que seria não só um anacronismo como uma excrescência incomensurável. Até por que a democracia ateniense tinha seus limites, especialmente por se tratar de uma sociedade onde a participação na política não era garantida para todos. A *ágora* era um espaço destinado apenas para homens adultos. As mulheres estavam excluídas da política, assim como os escravos.

O resgate de uma ação política que transforme os homens e as mulheres em sujeitos e em protagonistas que orientem os rumos de suas histórias, e que interfira de modo positivo e concreto nos rumos de sua coletividade social, deve estar consubstanciado no caminho da contra-ordem sócio-espacial concreta. A contra-ordem enquanto um projeto alternativo de sociedade que emane da vontade popular e, onde a prática é aliada incondicional da teoria, sendo esta forjada no e pelo conhecimento crítico. A contra-ordem em questão, erigida sob a égide de uma sociedade que conscientemente, através de seus membros, exercita a arte de fazer política via democracia participativa de forma aliada e cúmplice da autonomia é o cerne dos projetos políticos comprometidos no enfrentamento das causas dos medos e do mal-estar. Uma sociedade democrática que quer buscar a resolução dos seus problemas e que é norteadada pela justiça social precisa ser uma sociedade autônoma (Castoriadis, 1995; 1992). Para Castoriadis, uma sociedade autônoma é uma sociedade democrática por excelência, em que a forma e o conteúdo da democracia divergem das orientações atuais do modo de fazer política baseada na representatividade, onde:

La democracia como régimen es, por tanto, al mismo tiempo, el régimen que intenta realizar, tanto como resulta posible, la autonomía individual y colectiva, y el bien común tal como es concebido por la colectividad considerada (1995: 18)

Portanto, os medos (e o mal-estar) que afligem as sociedades na atualidade passam pela necessidade de se considerar essas questões. O meio mais eficiente para viver num mundo onde os falsos medos que conformam a cultura do amedrontamento não prevaleçam é por meio da radicalização da política, da democracia e do espaço público. Esse percurso só é possível com o conhecimento crítico encarado como princípio fundamental das práticas humanas. Ainda, de acordo com Castoriadis, esse é um movimento que:

Evidentemente no podría tratarse de una democracia representativa en el sentido actual del término. El poder del pueblo exige una democracia directa. Esto quiere decir que todas las decisiones importantes son tomadas por las colectividades involucradas. Y que entonces no hay alienación del poder de la colectividad entre las manos de los pretendidos representantes (1993: 42).

Num regime democrático direto se exigiria, por conseguinte, que os cargos públicos fossem ocupados por eleição direta e não por indicações político-partidárias pautadas em práticas paternalistas e clientelistas. Desse modo, os vícios da democracia representativa – por exemplo, a corrupção, a barganha política e econômica e as trocas de favores – não se reproduziriam, pois, ainda, através da radicalização da democracia pela participação direta que concede verdadeiramente todo o poder ao povo não haveria a profissionalização da política. Salários ou quaisquer outras formas de subvenção para o exercício de uma função pública política estariam descartados. A participação na política não objetiva interesses pessoais, mas o interesse público. Toda atividade política individual é uma vontade livre e consciente, de indivíduos autônomos e portadores de conhecimentos que os habilitam para o exercício dessa ação que é uma ação voluntária, onde o interesse público suplanta os individuais. O público aqui não é a afirmação do absoluto hegeliano, dos Nós que sufoca, aniquila e devora a alteridade do indivíduo na figura do Estado. O Eu, neste caso, é o Eu do sujeito autônomo. Não é o Eu passivo que é forjado pelo Estado e cuja alteridade é não só negligenciada e desdenhada, mas é, violentamente reprimida, rechaçada e recalcada em nome do espírito absoluto. O sujeito autônomo é o Eu que forja o Estado e é dialeticamente por ele forjado na coletividade de maneira autônoma e consciente.

5.2. Refundar a Política Pela Reconquista do Espaço Público

Todo projeto e toda ação política que objetive a promoção radical da democracia (da democracia participativa), do combate às diversas formas de desigualdade e de construção efetiva da cidadania para todos não pode prescindir do espaço público. O espaço público é o lócus privilegiado onde os debates devem acontecer com a abertura direta e irrestrita a todos os indivíduos (sujeitos-protagonistas) propensos a construir os saberes e os fazeres políticos. É difícil imaginar uma alternativa que vise superar essas questões amparadas na confusão propositalmente construída e difundida por meio de opiniões, discursos e ideologias apoiadas num ambiente cultural que usa o medo como uma emoção manipulada e que corresponde a um componente central do mecanismo de controle sócio-espacial por meio das ações dominantes.

Estamos diante de um grande desafio colocado, mesmo que incipientemente, para propostas de tal monta. A dificuldade desse desafio reside no próprio descrédito da política. A política tal qual se encontra – representativa, restritiva, distante da população – tem provocado um verdadeiro afastamento do social em relação ao político. Instaurou-se aquilo denominado por Castoriadis de conformismo generalizado. Sobre essa questão Bauman refletiu que mesmo diante da convicção de que o rumo das coisas está errado

(...) tendemos a crer com a mesma convicção que pouco podemos mudar - sozinhos, em grupo ou todos juntos - na maneira como as coisas ocorrem ou são produzidas no mundo; e acreditamos também que, se pudéssemos mudar alguma coisa, seria inútil e até irracional pensar num mundo diferente do que existe e aplicar os músculos em fazê-lo surgir por acharmos que é melhor do que este aqui (2000:9).

O conformismo generalizado é caracterizado pela apatia crescente da população em razão da:

(...) creciente privatización de los individuos e por su "idiotización". Esto no es un juego de palabras porque, como ustedes saben, la palabra moderna idiota viene del griego idiotis que quiere decir individuo (limitado a lo) privado. Para los antiguos griegos era un imbécil aquel que no era capaz de ocuparse de otra cosa que no fueran sus asuntos privados (Castoriadis, 1993: 41).

O desprezo pela política vem justamente das deformações a qual foi submetida e que, deliberadamente, foi transformada em um mero apêndice do econômico por meio do acentuado processo de privatização individualizante. Essa condição é decisiva para a reprodução dos regimes de oligarquia liberal e para a privatização da tomada de decisões que interferem na vida coletiva. Condição essa que se distingue da concepção original de democracia forjada pelos gregos. Mais uma vez Castoriadis chama a atenção para o fato de que

La lengua griega antigua y la práctica política de los atenienses ofrecen una distinción preciosa - y, en mi opinión, de validez universal - entre tres esferas de la actividad humana, que, a su vez, la institución global de la sociedad debe separar y articular: el *oikos*, el *ágora* y la *ecclesia*, que, traducidos libremente, serían la esfera privada, la esfera privada/pública y la esfera (formalmente y en sentido fuerte) pública, que correspondería con lo que más arriba he definido como poder explícito. Noto en passant que esta distinción fundamental se encuentra en los hechos y en el lenguaje, pero no fue explicitada en tales términos en la época clásica, ni tampoco por el pensador clásico de la democracia, Aristóteles, excepto parcialmente. Estas esferas no son netamente distintas (y precisamente articuladas) salvo en un régimen democrático. Bajo un régimen totalitario, por ejemplo, la esfera pública absorbe cualquier cosa, y, al mismo tiempo, en realidad no es pública en absoluto, pues constituye la propiedad del Aparato totalitario que detenta y ejercita el poder. Las monarquías absolutas tradicionales respetaban, en teoría, la independencia de la esfera privada, del *oikos*, y sólo intervenían moderadamente en la esfera privada/pública, el *agora*. Paradójicamente, las pseudo-"democracias" occidentales contemporáneas, de hecho, han transformado, en gran medida, la esfera pública en privada: las decisiones verdaderamente importantes se toman en secreto y tras los bastidores (del Gobierno, del Parlamento, de los Aparatos de los partidos) (Castoriadis, 1995: 8).

A apatia pela política que propiciou o conformismo generalizado está articulada ao deslocamento das lutas que concebiam o bem-estar como resultante de projetos construídos coletivamente para as lutas solitárias e desesperadas de indivíduos que se enredam em si mesmos. E o principal motivador desse processo, aqui discutido, é a *mercantilização* do desejo. O desejo manipulado pelas agências de propaganda e de marketing que ao trabalharem incansavelmente pela obsolescência do desejo,

confundem o indivíduo, concebido apenas como consumidor. O consumidor é hipótese alguma é o cidadão. Não há garantia de cidadania apenas pelo consumo. O consumidor é um indivíduo que busca o prazer por meio da realização de um desejo pessoal. O cidadão, diferentemente do consumidor, só pode exercer a sua condição no coletivo. Sobre isto Castoriadis salienta que:

Actualmente se nos habla del individualismo, de su privatización y se dice que es el triunfo de la libertad del individuo y esa es la gran reivindicación de los tiempos modernos. Pero no puede haber libertad en lo abstracto. No se puede decir "la libertad de los individuos" sin preguntarse de qué individuo se trata y qué es lo que hace ese individuo con esa libertad. ¿Cuál es el individuo que hoy es libre? Es un individuo que quiere consumir, quedarse en su casa, que no quiere ocuparse de los asuntos comunes. El contenido y el uso que él hace de la libertad no lo eligió, le es impuesto. La sociedad le dice: consume, consume, consume. Hoy ya los chicos de diez años en las escuelas francesas son infelices y se sienten poco considerados si no tienen zapatos de tal marca y cosas por el estilo (Castoriadis, 1993: 41).

O mal-estar que atualmente aflige a humanidade e que vem provocando sofrimentos profundos e seqüelas incictrizáveis, aprofundados com os remédios, as terapias e as medidas profiláticas disponíveis deriva, como dito, de causas socialmente estruturais que promovem incerteza e, por conseguinte, insegurança e falta de garantia sobre o porvir. As dimensões sensíveis do mal-estar – a incerteza, a insegurança e as garantias imprecisas e fugazes – são justamente responsáveis pelo desenho desse quadro sombrio e funesto que atormenta tantas vidas. Elas têm impedido o desenvolvimento de ações coletivas de combate ao mal-estar na sua gênese. Uma das razões da incapacidade das instituições políticas de combater o medo e o mal-estar reside, como discutido, na retirada do poder decisório do político pela dimensão globalizada da reprodução do capital. Enquanto os Estados atuam no âmbito da escala doméstica adequando o espaço nacional tornando-o funcional para os investimentos privados, as corporações transnacionais operam na escala do planeta, forjando um padrão universal representado na figura do consumidor. O descolamento do capital transnacional das rédeas dos Estados tornou os remédios e as terapias dominantes ainda mais inócuas e incapazes de abolir o medo difuso e o mal-estar pela política representativa. A inocuidade se aprofunda, pois o poder (econômico) globalizado ao limitar o poder (político) local impõe dificuldades aos projetos de autonomia que visam a refundação da política por meio da democracia

direta¹⁰⁵. As medidas profiláticas se constituem em expedientes de contenção dos problemas derivados da conformação de uma multidão de indivíduos que já eram e dos que se tornam supérfluos para as forças produtivas. É essa a razão que explica o mecanismo em que o mal-estar estrutural (econômico, político, social e cultural) foi deslocado para o âmbito da segurança.

O problema, porém, é que se fazer algo efetivamente para curar ou ao menos mitigar a inquietude e incerteza exige ação unificada, a maioria das medidas empreendida sob a bandeira da segurança são divisórias, semeiam a desconfiança mútua, separam pessoas, dispondo-as a farejar inimigos e conspiradores por trás de toda discordância e divergência, tornando por fim ainda mais solitários os que se isolam. O pior de tudo: se tais medidas nem chegam perto da verdadeira fonte da ansiedade, desgastam toda a energia que essas fontes geram - energia que poderia ser utilizada de modo muito mais efetivo se canalizada para o esforço de trazer o poder de volta ao espaço público politicamente administrado (Bauman, 2000: 13).

Instaurou-se um mecanismo que procura ver a legibilidade do problema num quadro de representações ilegíveis, que não permite a leitura adequada, pois não é o que se deseja. Isto quando se focaliza o mal-estar exclusivamente na segurança de modo em que se desconsideram as contradições da sociedade capitalista que as geram. A opção tem consistido numa leitura que se ampara no medo difuso da cultura do amedrontamento de modo a se desviar da origem do problema, o que indicaria na necessidade de se promover mudanças profundas e radicais na ordem sócio-espacial instituída. Ao contrário, imperam as ações dominantes de combate ao medo baseadas na repressão, na penalização e na letalidade; no aprofundamento da privatização do espaço público e no reforço da subalternidade.

Mas o conformismo generalizado atingiu tal dimensão de modo que frases do tipo “política é coisa para profissional” e “estou de ‘saco cheio’ da política”, além de não acrescentar nada ao pensamento e à ação crítica mais e mais contribuem para a

¹⁰⁵ O movimento de globalização hegemônica a que assistimos configura uma espécie de espírito absoluto transestatal: a construção de um universal planetário onde o Nós suplantou em termos geográficos as fronteiras dos estados nacionais. As empresas e as instituições transnacionais furtaram essa função dos Estados. Não que os Estados – como erroneamente tentam nos fazer crer – tenham perdido a sua importância. É na escala nacional que o convencimento é operado pela mídia e onde a classe política implanta as políticas que garantem a reprodução sistêmica. Mas vários exemplos, também globais, apontam a força do movimento dialético de oposição a esse universal planetarizado. São variados os exemplos de movimentos sociais que atestam a força da alteridade e das identidades coletivas forjadas em oposição ao movimento hegemônico capitaneado pelo capitalismo globalizado. O movimento zapatista no México e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terras (MST) no Brasil são alguns exemplos.

reprodução das ações estabelecidas por inócuas que são. Se não houver projetos alternativos dificilmente ocorrerão mudanças substanciais e sim acomodações e correções aqui e acolá para garantir a supremacia do econômico sobre o social e o político, como no caso de períodos de crise. Deixar ao Estado e aos regimes de oligarquias liberais que o controla a tarefa da transformação é a certeza da não-transformação. A transformação para ocorrer depende da *ágora* e agora.

A chance para mudar isso depende da ágora - esse espaço nem privado nem público, porém mais precisamente público e privado ao mesmo tempo. Esse espaço onde os problemas particulares se encontram de modo significativo - isto é, não apenas para extrair prazeres narcisísticos ou buscar alguma terapia através da exibição pública, mas para procurar coletivamente alavancas controladas e poderosas o bastante para tirar os indivíduos da miséria sofrida em particular; espaço em que as idéias podem nascer e tomar forma como "bem público", "sociedade justa" ou "valores partilhados". O problema, no entanto, é que restou hoje pouco dos espaços públicos/privados à moda antiga, ao passo que não se vêem em lugar algum novos espaços capazes de substituí-los (Bauman, 2000: 12).

A *ágora* revisitada: espaço público e conhecimento

Bauman prossegue afirmando que as velhas *ágoras* foram praticamente sepultadas no tocante às suas premissas fundamentais em razão da sua ocupação por empreiteiras e a conseqüente transformação delas em parques temáticos e a conspiração de novas forças que aliadas à apatia política recusam alvarás para a construção de novos espaços (2000:12). O movimento de decomposição da potência da *ágora* - e que comunga os indivíduos igualando-os nas suas angústias e nos seus medos compartilhados - como espaço público por excelência faz parte do processo de poluição da atmosfera intelectual do conformismo generalizado. Com isso afasta-se a sociedade da política e reservando-a aos "profissionais", que a executam com o mínimo de questionamento dos seus fundamentos e estruturas. Ao contrário, usam o que por excelência deveria ser público (a política e o Estado), procurando extrair satisfações pessoais, privadas e narcísicas que atentam contra o interesse público. Daí urge a necessidade de resgate do espaço público (da *ágora*) para que o privado não seja o fundamento precípua da vida social. O bem comum só pode advir por meio das individualidades plenamente representadas no coletivo e com poder de intervir diretamente no coletivo. O coletivo como resultado das demandas individuais e as individualidades conformando o coletivo, dando-lhe forma e conteúdo. É a política

como sendo o público e o privado, dialetizados na experiência da *ágora* como democracia direta.

O espaço público só pode ser construído através do conhecimento. Não da informação, pois essa é condição inerente não do espaço público. A informação está colada ao espaço privado. Contudo, a necessidade da construção dialógica da ação política, que só se realiza no espaço público, deve estar ancorada num conhecimento para a liberdade irrestrita da coletividade. O conhecimento produzido, debatido, questionado, corrigido, aperfeiçoado e aprovado pelo debate político deve ser o caminho a percorrer e a se chegar. Quando falamos aqui sobre o conhecimento para a liberdade, estamos falando da liberdade coletiva, esta construída coletivamente pelos sujeitos-protagonistas que tem a liberdade de acessar o espaço público com seus conhecimentos específicos, individuais e particulares. Conhecimentos esses que no espaço público são postos em discussão com outros saberes e do embate entre esses se constroem os projetos, os programas e as práticas sócio-espaciais. Esse ponto não representa uma cilada tautológica sobre as possibilidades da alteridade se manifestar na totalidade social. A liberdade do Eu não precisaria ser um processo viável apenas enquanto possibilidade solipsista; o que seria um reforço ao individualismo exacerbado. Mas seria possível o Eu (alteridade) expressar a sua liberdade vivendo em sociedade. Castoriadis comenta esta questão com a seguinte afirmação:

Vivo necesariamente en sociedad; por lo tanto vivo necesariamente bajo leyes, y debo obedecer a la decisión de la mayoría. Soy libre si puedo participar efectivamente en todas las tomas de decisión, en todos los actos legislativos, etc. Es decir que la libertad es la participación efectiva en el funcionamiento y los actos de las instancias políticas, garantizada, asegurada y promovida por las propias instituciones de manera efectiva y no solamente sobre el papel (1993: 41).

O Nós (totalidade) se realiza não devorando e aniquilando o Eu. O Eu é efetivamente um Eu autônomo na medida em que é responsável direto pela construção do Nós. O Nós não se apropria do Eu apenas enquanto meio de realização do desejo de um outro Eu que conduz a um Nós abstrato, realizado apenas pela satisfação do desejo de um dos *Eus* no conflito dialético. O Nós nesse caso é um Nós concreto, uma totalidade forjada coletivamente por indivíduos que protagonizam livremente na *ágora*. Esse é o fundamento clássico do conceito de cidadania desde a antiguidade grega. O cidadão como todo indivíduo capaz de governar e de ser governado.

5.3. O conhecimento crítico como fundamento da política: repensando a educação para a liberdade

Quando se analisa o fazer político e o modo como está organizado se conclui que ao espaço público é-lhe retirado muito de sua potência transformadora. O espaço público tem sido celeremente reduzido a uma condição *desimportante* como *lócus* do fazer político. Isso tem ligação direta com o casamento da política e do conhecimento com a esfera privada. O espaço privado tem cada vez mais ocupado a função do espaço público como o *lócus* da política. A política atual, a representatividade às avessas, tende a ter um caráter excessivamente *privatista*. Pois o sistema de representação política atual se transformou em defesas de interesses pessoais e corporativos. “*As decisões que se toma atualmente estão motivadas por razões ocultas e os processos efetivos pelos quais têm sido tomadas não são nunca levados à consideração do público. Os poderes públicos não são efetivamente públicos, pois vivem num mundo privado. O poder público é objeto de apropriação por alguns grupos que decidem entre eles*” sentenciou Castoriadis (1995: 43). Os indivíduos que estão fora desse foro de decisões são manipulados a aceitar a regra desse jogo para o qual não são convidados a participar. Os políticos da democracia representativa representam, em sua maioria, interesses privados. Eles, majoritariamente, representam interesses de *lobbys* que atuam em diversos setores da economia. Eles não representam interesses públicos, interesses da coletividade. O fazer político via representatividade visa a defesa de interesses pontuais que visam notadamente o atendimento de interesses do capital, isto é, de empresas que atuam em diversos setores e que patrocinam e financiam políticos na defesa de seus interesses privados. No caso do Congresso Nacional Brasileiro é sabida a existência de grupos de políticos que representam aberta e declaradamente interesses corporativos. Alguns exemplos são as bancadas: ruralista, da saúde e da educação privada. O extremo da perversão da política com base no atual sistema de representatividade é o próprio modelo de proporcionalidade. As alianças partidárias que são capazes de eleger um candidato de legenda com baixo percentual de votos diretos, mas que pode ser eleito puxado pelo elevado percentual de voto de um outro candidato da aliança indica uma excrescência quando se desrespeita a vontade popular. Neste caso o eleitor é representado por um candidato eleito que não foi eleito pela maioria dos eleitores. Esse exemplo denota uma afronta ao princípio básico da democracia: a de que as vagas ocupadas deveriam ser reservadas aos candidatos quantitativamente mais votados. Esse expediente permite que as orientações programáticas dos partidos políticos se deturpem ao se

verificar, muitas vezes, partidos cujos programas são destoantes e, mesmo assim, concorrem aos pleitos numa mesma aliança eleitoral.

A ruptura desta condição, da transformação radical da política, deslocando-a da esfera privada para a pública é fundamental para que os interesses públicos possam ser os entes fundadores e *estruturadores* da política. O percurso para esse caminho aumenta a responsabilidade do trabalho intelectual e do conhecimento por ele produzido. A dialética de saberes (conhecimentos) e de fazeres (ações resultantes do saber produzido) é a arena do debate intelectual entre aqueles que defendem o espaço público em oposição aos defensores do alargamento do espaço privado como lócus da política em termos de teoria e prática. Como observou Boaventura de Sousa Santos:

Necessitamos de outro tipo de racionalidade, e aí começamos a pensar um tipo de racionalidade mais ampla, precisamente para reinventar a teoria crítica de acordo com nossas necessidades hoje. Uma coisa clara para nós é que não há conhecimento geral; tampouco há ignorância geral. Somos ignorantes de certo conhecimento, mas não de todos. Todo conhecimento se distingue por seu tipo de trajetória, que vai de um ponto A chamado "ignorância" a um ponto B chamado "saber", e os saberes e conhecimentos se distinguem exatamente pela definição das trajetórias pelos pontos A e B. Podemos dizer que na matriz da modernidade ocidental há dois modelos, dois tipos de conhecimento que podem se distinguir da seguinte maneira: o *conhecimento de regulação* e o *conhecimento de emancipação*. A tensão política é também epistemológica (Santos, 2007: 52).

O conhecimento resultante do trabalho intelectual autônomo, que nascera desligado dos mecanismos tradicionais de poder e de dominação – Igreja e Estado –, isto é, que nascera como parte integrante do projeto iluminista tem perdido para a esfera privada a sua importância como componente dialógico do conhecimento para a liberdade. Justamente o trabalho intelectual – e o conhecimento dele resultante – que nasceu autônomo em relação às estruturas formais de poder e de dominação. Deste modo, não podemos ser ingênuos em supor que o conhecimento, em especial nos dias de hoje, tenha o mesmo peso libertador e *emancipador* ao que permeava o projeto iluminista. O conhecimento, que foi produzido muito antes do iluminismo, sempre esteve na dependência do poder, em instituições cujos objetivos eram evitar a *publicização*. Como salienta Francisco de Oliveira:

A história é rica de pensadores; mas salvo talvez na Grécia

Clássica, eles se constituíram sempre em apêndices, da Igreja e do Estado (Oliveira, 2001: 126).

Essa é uma questão que há muito habita as discussões sobre a relação conhecimento e política. Já com Platão observamos na República a presença do embate entre essa relação quando é aludida a potencialidade de se fazer a justiça por meio da política. Tendo Sócrates como exemplo para as suas investigações, Platão, usa-o como referência de suas críticas à política. Sócrates abandona a sua vida privada pelo interesse público. A sua opção de vida – ensinar os jovens a, assim como ele, buscar o justo e a sabedoria – concernia à sua obsessão de estar fazendo algo pelo bem de sua cidade. Sócrates considerava que a participação na política corresponderia a um fator de grandes possibilidades de se cometer injustiças, em razão dos altos riscos de se tomar decisões equivocadas com base no desconhecimento. O julgamento de Sócrates, que teve como desfecho a sua condenação à morte, é o grande exemplo usado por Platão. Platão desenvolve o seu conceito de justiça afastando-o da esfera política. Defendia que antes da participação na política – onde a corrupção e a injustiça residem – é preciso a formação de homens justos. A formação de indivíduos dentro de valores de justiça para, a partir daí, poderem participar da política. O problema para Platão não está na política em si (a democracia ateniense), mas nos valores sociais instituídos e arraigados. E Sócrates é o exemplo de homem justo, comprometido com o entendimento racional da realidade por meio do método do exame¹⁰⁶. O argumento de Platão estava baseado no fato de que o homem justo e a cidade justa não poderiam ser realizados – como ideal – diante dos valores morais que definiam o funcionamento das instituições existentes. Daí a necessidade de uma educação cuja meta seja a formação de homens justos e que esteja afastada da política – corrompida na sua estrutura – então exercitada. Seria pela educação formadora de homens justos que se poderia fundar uma nova política e a República.

Esse argumento se coaduna com a idéia da autonomia proposta por Castoriadis. Uma educação dentro dos parâmetros institucionais vigentes corrobora a injustiça, pois a finalidade é menos o interesse público do que o privado em vista da corrupção moral. Educa-se a juventude não para que se formem homens e, por

¹⁰⁶ O método socrático do exame foi consagrado, por meio da máxima “Só sei que nada sei”. Por ele Sócrates desmontava os discursos daqueles que supunham conhecer a verdade acerca das coisas, através de questionamentos sucessivos que, num dado momento do diálogo, deixava o interlocutor sem argumentos suficientes para preservar o argumento original.

consequente, cidades, estados e mundo mais justo. Os argumentos contrários, que defendem que a educação forma homens e mulheres justos é um argumento pervertido. Uma educação que não é capaz de moralmente erradicar o medo, mas, pelo contrário, que contribui para que o medo difuso afirme com o compromisso da promoção da justiça social, racial, étnica, sexual e religiosa não cumpre a sua finalidade originária. Se a verdade é propositalmente escondida por uma cultura do amedrontamento comprometida em produzir falsos medos, e as escolas com a função na modernidade capitalista de disciplinar os indivíduos para fins produtivos como demonstrara Foucault, é inegável a perversão moral da educação.

O ensino como é praticado atualmente não é a educação. Pensar o ensino como educação é pensar a prática pedagógica como vivendo um paradoxo consigo mesma. Um paradoxo destrutivo endógeno, mas que é fruto de ingerências externas passivamente assimiladas por aqueles profissionais que nela atua. Esse paradoxo é o cerne da crise paradigmática do fazer pedagógico e, conseqüentemente, de valores (igualdade, fraternidade e solidariedade) que fundaram o projeto iluminista da universalização dos direitos, isto é, da cidadania. No atual modelo de ensino é até possível que se questionem algumas estruturas que produzem as iniquidades, mas, por outro lado, elas são reforçadas e legitimadas. Por exemplo, quando se confunde educação de qualidade com a preparação dos alunos para concorrerem atomisticamente num mercado de trabalho onde a competição feroz massacra e desdenha da solidariedade. A ordem sócio-espacial hegemônica é avessa à solidariedade, mas enaltece a caridade pelo reforço da subalternidade daqueles que ela descarta. É neste ponto que reside o caráter ambíguo e paradoxal que domina os discursos produzidos nas instituições de ensino. O mesmo discurso da recusa representa o discurso da aprovação. Outro exemplo é a crítica, aparente, ao consumismo e às alegorias *narcísicas*. Mas a mesma escola (e a academia, inclusive) que os questiona os reforça quando educa não visando o ideal de homem e mulheres justos – com base nos princípios básicos da cidadania do projeto iluminista -, mas do homem e das mulheres individualizados, atomizados, enredados em si mesmos e que competem vorazmente entre si por emprego e por consumo de bens oferecidos pelo mercado num espetáculo sinistro e decadente do cada um por si e salve-se quem puder. A educação desloca e joga para escanteio o cidadão e enaltece o consumidor. Vitaliza o discurso dominante quando é dominada pelo ardiloso terreno do emprego. Ao “ensinar” os jovens e os adultos para que tenham emprego como finalidade principal, e não com o propósito de formar homens e mulheres justos, os ensinamentos pervertem e abandonam o caráter essencial e *fundante* da educação.

Nesse aspecto, Castoriadis lembra da importância da educação numa sociedade autônoma ao afirmar que:

En una sociedad autónoma la libertad de los individuos y de los grupos o asociaciones voluntarias, debe estar asegurada y extendida más y mejor de lo que lo está hoy en día. Porque si los individuos no son efectivamente libres la colectividad no puede serlo. Una sociedad democrática no tomará la libertad individual como algo a defender - como piensan los liberales. Una sociedad democrática debe saber que hay que formar a los individuos libres y que esa es una tarea enorme que incumbe a la educación de los individuos. La educación no es la instrucción: no es cuestión de enseñarles aritmética. La aritmética es necesaria para vivir pero la educación es lo que los griegos llamaban *paideia*. Es decir la transformación del cachorro humano en Hombre - en el pleno sentido de la palabra. Es decir en un hombre libre, responsable, capaz de decidir (1993: 43).

Do ensino à educação para a liberdade autônoma

A diferença essencial entre ensino e educação está no seguinte ponto: o ensino está associado à informação e a educação ao conhecimento. A prática pedagógica, que visa um ensino profissionalizante, por exemplo, tem por finalidade a transferência de saberes com o intuito de treinamento do aluno para que ele se aperfeiçoe como mão de obra que poderá ser absorvida no mundo do trabalho. Neste caso, o aluno adquire uma habilidade por transferência de informação numa relação em que ele é um receptor passivo. É um saber instrumental que se absorve, mas que não se apresenta como um saber crítico. A educação, diferentemente, não é a mera transferência de saber. É uma relação interativa, é troca, entre dois ou mais interlocutores. Os sujeitos não são passivos, estão ativamente aprendendo por meio de interrogações e questionamentos da “verdade” apresentada. O método socrático do exame baseava-se nesse princípio: questionar as bases da verdade da cidade. O sujeito que educa, educa e é educado, pois não é portador de uma verdade absoluta. O fazer político no espaço público é um processo educativo onde se educa e se é educado. É onde os saberes individuais – os saberes das consciências individuais – se entrecruzam, são assimilados, são frustrados, enfim, são confrontados na construção do conhecimento que converge para o interesse público. O conhecimento do qual a educação é portadora, é validada relacionalmente, na troca, do debate franco e aberto através da *ágora*. A educação para os gregos constituía o caminho pelo qual se realizava a *areté*. A *areté* representa o sentido da virtude humana que

emerge entre os gregos antigos ligada aos ideais cavaleirescos da nobreza. A *paidéia* exprime o ideal educador da busca da *areté*, pela sua transmissão aos indivíduos, dos atos heróicos dos guerreiros e atletas, quer seja nas batalhas ou nas competições. Essas eram as formas de por à prova e de se confirmar as habilidades individuais, garantidoras do respeito dos demais. Os relatos indicam que os principais guerreiros possuíam uma linhagem nobre o que, por sua vez, demonstra a vinculação da *areté* cavaleiresca e heróica como instrumento de afirmação dos valores aristocráticos. A função educadora dos valores guerreiros aristocráticos estava amalgamada inicialmente às histórias orais produzidas e reproduzidas pelos *aedos*¹⁰⁷. Os *aedos* foram, por gerações, os responsáveis pela transmissão dos valores aristocráticos e dessa *areté* baseada no *ethos* guerreiro pela valorização exacerbada da força física, da valentia e dos atos de bravura. As primeiras obras escritas sobre esses tempos, escritas no século VI a.C. tem como destaque a *Ilíada* e a *Odisséia*, obras de Homero. Acredita-se que Homero foi, na verdade, um grande compilador das histórias versadas e cantadas pelos *aedos* numa época em que a escrita estava muitíssimo limitada a poucos membros da aristocracia. A importância dessas obras, especialmente da *Ilíada* para a consolidação da *areté* heróico-aristocrática, foi fundamental atravessando os tempos. A *Ilíada* foi capaz, inclusive, de forjar a unidade cultural dos vários principados gregos. Verdade ou não, a questão é que os relatos fantásticos da guerra de Tróia foram capazes de provocar a unidade dos povos gregos dispersos e em constantes hostilidades por disputas territoriais freqüentes.

No seu estudo sobre a *paidéia*, no qual faz uma profunda análise sobre a formação do homem grego, Werner Jaeger¹⁰⁸ vê na *areté* o núcleo central que a educação desempenha no processo de conformação da virtude humana. Cabe salientar que o conceito de educação vinculado ao conceito de *areté*, considera-a como uma experiência de toda uma vida e *pós mortem*. Não se trata de um produto que se adquire para fins exclusivamente individuais. A educação com base na *areté* em nada se assemelha com o entendimento que temos atualmente sobre este termo. Associa-se a educação hoje a uma luta de todos contra todos. Incita-se e inculca-se à juventude nas escolas a assimilação de informações válidas fundamentalmente para a garantia de ocupação de uma posição no mercado de trabalho. Um mercado cada vez

¹⁰⁷ Os *aedos* eram os poetas andarilhos que cantavam seus versos nas cidades gregas. Eles tiveram importância decisiva na transmissão dos valores culturais. Essa importância se justifica numa sociedade onde, até então, a transmissão oral era fundamental devido ao fato da linguagem escrita não ser desenvolvida ou estar limitada a alguns membros da aristocracia.

¹⁰⁸ JAEGER, W. (1995): *Paidéia: a formação do homem grego*. Brasília: Martins Fontes/Editora da Universidade de Brasília.

mais escasseado diante da incorporação de tecnologias que cada vez mais dispensam mão-de-obra como se sabe. Portanto, um mercado cujo modelo societal tem tornado, estruturalmente, cada vez menos acessível o ingresso. Mesmo este quadro sendo conhecido de todos, os professores, que na arte de educar deveriam ter a crítica como discurso afiado, tende não só a se enveredar como fortalecem o discurso da competição individualista, desagregadora, desigual e desumana. Transmitem-se conteúdos disciplinares menos com o intuito instrutivo, de introdução da capacidade crítica e questionadora que permite a construção do conhecimento autêntico e mais: com a finalidade de, pelo falseamento do real, permitir o acesso ao mercado de trabalho altamente competitivo. Não se propõe aqui fazer um discurso de culpa exclusiva à classe dos professores pela perversão da educação. A centralidade reside na conformação de estruturas de poder que encapsularam o saber crítico de modo a frear as possibilidades de sua irradiação plena. Isto é: o próprio saber foi tornado algo meramente instrumental e que a sua serventia tem apenas interessado quando se apresenta resultados práticos em termos de produtividade econômica, portanto, monetários. A resistência docente a essa condição é tímida demais. O que indica ou o consentimento ou o desconhecimento do processo de perversão da educação. Mediante a reprodução desse discurso os professores têm dado uma formidável contribuição para a reprodução de uma ordem social cuja desigualdade não só lhe é inerente como vem se aprofundando enormemente. E municiam os discursos que põem em prática as ações repressivas, penais e letais; a privatização do espaço público e o reforço da subalternidade que tem na cultura do amedrontamento a sua base de sustentação. Os professores, em sua maioria, ainda não se deram conta do quão empobrecedor é para a condição humana restringir a educação a essa dimensão da vida. É a profunda vulgarização da educação, que confunde a arte de educar ou de ser educado por alguém como se estivesse consoante aos ditames de uma lógica utilitarista, instrumental e monetarista.

(...) para que los individuos sean capaces de hacer funcionar los procedimientos democráticos según su "espíritu", es necesario que una parte importante del trabajo de la sociedad y de sus instituciones se dirija hacia la producción de individuos que se correspondan con esta definición, esto es, mujeres y hombres democráticos también en el sentido estrechamente procedimental del término. Pero entonces es preciso afrontar el dilema siguiente: o esta educación de los individuos es dogmática, autoritaria, heterónoma - y la pretensión democrática se convierte en el equivalente político de un ritual religioso -; o bien, los individuos que deben "aplicar el procedimiento" -votar, legislar, seguir las

leyes, gobernar - han sido educados de manera crítica. En tal caso, es necesario que este espíritu crítico sea valorizado, en cuanto tal, por la institución de la sociedad, y entonces se abre la caja de Pandora de la puesta en cuestión de las instituciones existentes, y la democracia vuelve a ser movimiento de auto institución de la sociedad, esto es, un nuevo tipo de régimen en el sentido pleno del término (Castoriadis, 1995: 12).

Contudo, a *areté* guerreira e cavalheiresca dos gregos antigos não tinham a finalidade de construir saberes críticos em relação à ordem sócio-espacial estabelecida. A sua função era justamente oposta. Ela visava a afirmação da ordem social mediante atos de bravura e de valentia que tinham como suporte a lealdade à nobreza. Todavia, não se pode deixar de reconhecer a importância que a moral detinha nessa formação social. Moral e honra se completavam. Era impossível pensar na moral, isto é, na defesa dos valores sociais sem aludir à intransigente defesa da honra. A defesa da honra pelos valores morais instituídos era uma condição que só podia ser correspondida através do reconhecimento coletivo. A honra era alcançada individualmente, mas só poderia se realizar realmente no coletivo, pelo reconhecimento dos atos individuais como atos heróicos e que representassem os interesses coletivos da ordem social aristocrática.

No princípio da moral narrado pelas epopéias o que se observa é uma *areté* vinculada aos atos de valentia e de bravura onde a honra desempenha um papel decisivo e central no processo educativo. O *ethos* guerreiro evidencia uma moral que está vinculada ao reconhecimento dos atos de bravura e que se fazem reconhecível coletivamente pelas ações individuais em defesa de valores socialmente compartilhados. É este, por exemplo, o caso de Aquiles. Quando ele se nega a lutar contra os troianos no nono ano da Guerra de Tróia não é por uma simples vaidade pessoal. Quando Agamenon, o comandante supremo dos gregos, resolve punir o maior dos heróis gregos, e não um outro guerreiro grego, tirando-lhe Briseida do seu convívio, atingiu no fundo o sentimento mais valioso de Aquiles: a honra. Mesmo sabendo que fora à guerra com a certeza de sua morte anunciada, profetizada pelo oráculo Nereu e a ele lembrada por sua mãe, a deusa Tetis, Aquiles não renunciou à convocação dos gregos. Fora apenas para atender ao pedido de sua mãe que se disfarçara entre as filhas de Licomedes, mas não por vontade do herói, um guerreiro por excelência e que pululava em suas veias a ânsia de participar daquela epopéia que eternizaria seu nome em razão de seus feitos heróicos. No nono ano da guerra,

com as tropas gregas exaustas e próximas da derrota, nem mesmo a oferta de Agamenon para ter Aquiles novamente lutando ao lado das tropas gregas foi capaz em movê-lo a retornar a luta¹⁰⁹. Não se tratava de valores materiais a reparação, mas da honra de Aquiles. A sua volta à guerra ocorre novamente pela honra do herói de vingar-se do amigo Pátroclo, morto por Heitor e arrancar o seu corpo dos troianos para dar-lhe um funeral digno de um herói de guerra. Aquiles bem sabia que havia para si duas alternativas: retornar com vida para a sua casa na tranqüila Ftia, na Tessália, ou retornar à guerra e morrer em Tróia. O ideal da *areté* guerreira, da defesa da honra e por ela morrer, tendo o reconhecimento por todos, sejam eles aliados ou não, da nobreza do gesto, transcendia a concepção de Homem, centrada no indivíduo enredado no seu próprio eu. O eu só era reconhecido no ideal da *areté* cavalheiresca diante do reconhecimento coletivo dos seus atos de valentia e de bravura, mas, fundamentalmente, pela intransigência da defesa da honra. O ato de Aquiles ia muito além de um ato de valentia e bravura: ele concedia a imortalidade aos heróis, transformando-os em mitos pela defesa da honra. O próprio Ajax, depois de Aquiles o maior herói dos gregos, sofre com a fustigação da sua honra. Após a morte de Aquiles as armas, conforme a tradição guerreira deveria ser entregue ao principal guerreiro do exército. Para surpresa de todos, inclusive do próprio Ajax, Agamenon entrega-as a Ulisses, maculando a honra do herói. Em resposta a desonra sofrida Ajax comete suicídio. Portanto, na *areté* da Grécia aristocrática e guerreira a honra desempenhava uma centralidade decisiva no ideal de *paidéia* (ver a respeito a *Ilíada*).

Embora o ideal da *areté* cavalheiresca continuasse fincado no imaginário da Grécia antiga no período das cidades-estados, esta concepção sofre modificações importantes com o advento da racionalidade do conhecimento empreendido principalmente com Platão e Aristóteles. Na República de Platão percebemos a preocupação na elaboração de um discurso que valoriza a virtude humana como princípio moral fundado não nas habilidades guerreiras, mas no estabelecimento de um ideal cujos valores estão baseados na justiça. Nos diálogos platônicos vê-se que o logos suplanta o mito e questiona-se a ordem sócio-espacial estabelecida e se propõe mudanças¹¹⁰. O mesmo se dá nas obras de Aristóteles, embora por outros caminhos,

¹⁰⁹ As compensações em ouro e a devolução de Briseida por Agamenon a Aquiles não foram suficientes para restituir a honra do herói.

¹¹⁰ Platão fora um crítico da democracia grega por considerá-la um regime movido pelas paixões humanas e fundamentalmente, pela arte retórica. Esse regime permitia que por meio da argumentação, e não de princípios valorosos conformadores de um ideal de justiça, os destinos da *pólis* fossem conduzidos, dando aos sofistas grande poder de decisão em razão das habilidades persuasivas dos discursos que proferiam. Pode-se deduzir que a crítica de Platão não era direcionada à democracia em si, mas à abertura que o regime democrático ateniense permitia no tocante ao grande poder que os sofistas exerciam na vida

especialmente em Na *Ética a Nicômaco*. Nesta obra Aristóteles indica a sua concepção de *areté* e nela percebemos que o fundamento da *areté* cavalheiresca é preservado no que tange a necessidade de se viver uma vida na plenitude de grandes atos, por ele chamados de belos, nem que seja uma vida curta do que a opção de viver uma vida longa de atos inexpressivos e, portanto, sem beleza. Aristóteles dizia que

Quem está impregnado de auto-estima deseja antes viver um breve período no mais alto gozo a passar uma longa existência em indolente repouso; prefere viver só um ano por um fim nobre, a uma vasta vida por nada; escolhe antes executar uma única ação grande e magnífica, a fazer uma série de insignificâncias.

No seu trabalho Jaeger ao analisar a concepção de “beleza” no Homem proposto por Aristóteles conclui que ela não se consubstancia ao eu como um sujeito físico, enredado em si. O ideal de Homem é o de um sujeito valoroso em termos morais, onde o princípio da moral volta-se ao respeito da coletividade de seus pares, que vive uma vida pela defesa dos interesses não desse sujeito individualista, atomizado, narcísico, vulgarmente materialista.

Nosso pensamento volta-se logo para o refinado culto da personalidade de tempos posteriores, para a aspiração, característica do humanismo do século XVIII, à livre formação moral e ao enriquecimento espiritual da própria personalidade. Mas as próprias palavras de Aristóteles mostram, ao contrário, sem sombra de dúvida, que aquilo que ele tem diante dos olhos são, acima de tudo, às ações do mais alto heroísmo moral. Quem estima a si próprio deve ser infatigável na defesa dos amigos, sacrificar-se na defesa da pátria, abandonar prontamente dinheiro, bens e honrarias para “fazer sua a beleza”. Esta frase curiosa repete-se com insistência, o que mostra até que ponto a mais sublime entrega a um ideal é para Aristóteles prova de um elevado amor próprio (25).

O que assistimos atualmente é que a interrupção da vida (banalização da vida) se dá não pela busca da beleza moral, mas, antes, pela tentativa de satisfação dos desejos fabricados por uma lógica mercantil que hipervaloriza o sujeito como individualidade subjetiva enredada no seu próprio eu, isto é, no mais profundo narcisismo alegórico. E sufocados numa atmosfera inebriada por uma cultura do

política da cidade. Uma democracia centrada no sujeito autônomo certamente limitaria que as habilidades discursivas definissem os rumos da política, pois o conhecimento do sujeito autônomo não se inclina a “verdades” pré-fabricadas e é capaz de demolir “verdades” equivocadas.

amedrontamento que serve de suporte para as ações dominantes dirigidas aos indivíduos inaptos e que ameaçam a ordem sócio-espacial estabelecida. Este sujeito narcísico, envolto na “sua alegoria”, despreza os valores morais por bens materiais, destacadamente os patrimoniais e, quando os possui, mesmo que de forma minimalizada, vive em constante medo de perdê-los. O sujeito moderno e *pós-moderno* herdeiro do modo de produção capitalista é um sujeito infeliz, frustrado e recalcado na sua essência ontológica forjada historicamente no apego aos valores mercantis. Pois é prisioneiro de valores que o instigam incessantemente a ser desejoso de realizar prazeres que se esvaem e que cedem lugar celeremente a outros substitutos. São valores fugazes, que não fincam raízes devido à efemeridade que lhes são propositalmente conferidas. A característica que lhes conformam é a vida útil limitada e com prazo de validade determinado por um brevíssimo período de tempo conforme apontou Lefèbvre acerca da obsolescência do desejo. Esses valores em nada se aproximam da beleza moral, ao contrário: se situam em pólo diametralmente oposto. Diferentes deles, os valores da beleza moral se enraízam ao longo não só de uma vida, mas ficam para a posteridade, perpetuando-se *ad eternum*. Eles estão consoantes ao ideal da *areté*.

A refundação da política requer o resgate do espaço público através da *ágora*. Mas para a vitalidade do espaço público é importante e indissociável a sua articulação como uma concepção de *areté* que funde a moral e a honra como valores fundamentais de uma virtude cuja validade só possa ser reconhecida coletivamente como sendo um bem comum. A política pensada nesses termos apresenta um duplo sentido salientado por Bauman que é o do desmonte dos limites à liberdade dos indivíduos consoante a necessidade da autolimitação. Ele nos informa que

A arte da política, se for democrática, é a arte de desmontar os limites à liberdade dos cidadãos, mas é também a arte da autolimitação: a de libertar os indivíduos para capacitá-los a traçar, individual e coletivamente, seus próprios limites individuais e coletivos. Esta segunda característica foi praticamente perdida. Todos os limites estão fora dos limites. Qualquer tentativa de autolimitação é considerada o primeiro passo no caminho que leva direto ao gulag, como se não houvesse nada além da opção entre a ditadura do mercado e a do governo sobre as nossas necessidades - como se não houvesse lugar para a cidadania fora do consumismo. É nessa e só nessa forma que os mercados financeiro e mercantil toleram a cidadania. E é essa forma que os governos do dia promovem e cultivam (Bauman, 2000: 12).

A questão aqui que é decisiva é que o interesse individual não suplante o

interesse coletivo no que concerne à política como arte que se materializa no espaço público. Mas que, também, o interesse coletivo não aniquile o indivíduo de modo que a produção do mal-estar que limita o desejo se estabeleça por meio da imposição da renúncia da alteridade e das pulsões de modo indiscriminado. O interesse coletivo em questão não é o do universal hegeliano, da totalidade do Estado, que para ser concebida e reconhecida clama pela morte da alteridade. O ideal da *paideia* forjada por uma concepção de *areté* dessa monta deve esquivar-se e manter sempre distância das tendências que visam qualquer espécie de privatização do espaço público. Nesse sentido,

(...) la educación para la libertad no puede hacerse sino mediante el ejercicio de esa libertad. Es decir que la educación de los ciudadanos en una democracia debe generar todas las ocasiones para ejercerla. Para aprehender lo que es realmente gobernar es necesaria la participación de todos, en todas las instancias en las que se ejerce el poder (Castoriadis, 1993: 43).

A autonomia enquanto elemento indissociável da democracia direta exige um processo educativo onde a participação política de modo deliberativo acontece na escola, nas fábricas, nos hospitais, nas prisões etc. Como nos mostrou Foucault (1998; 1999) o poder do Estado se produz e se reproduz não no e pelo Estado em si, mas por meio da capilaridade de suas instituições. Sendo por meio delas que o poder acontece e entra em cena numa sociedade autônoma esse poder precisa ser exercido de forma direta pelos indivíduos. Donde se conclui que o público não pode ser confundido e muito menos pervertido com e pelos interesses privados a ponto de denominarmos de público instâncias onde o privado se sobrepõe aos interesses coletivos e onde as decisões e as deliberações são restritas a alguns que se proclamam auto-suficientes, ou seja, como portadores da verdade, seja científica e técnica ou política¹¹¹.

¹¹¹ Um exemplo importante a se considerar é a gravidade em se denominar como público instâncias e ações que são notadamente representantes de interesses privados. Talvez, a maior eloquência sobre essa questão, remeta às definições que associam e confundem o Estado e o público. A afirmação de que ações do Estado são ações públicas é de uma gravidade descomunal. O Estado tal qual se estrutura não nos permite falar de políticas públicas. Quando se sabe que o Estado atua para a preservação da economia de mercado regulando e regulamentando, portanto, de acordo com os interesses da acumulação e reprodução do capital há uma inequívoca constatação de que o que lhe fundamenta é essencialmente a supremacia dos interesses privados sobre o público. Portanto, ao invés de políticas públicas o que temos são políticas estatais na qual o interesse primeiro são os privados sobre os coletivos. A começar pelas decisões restritamente tomadas. Esse ardid é uma das principais contradições na qual se depararam e se deparam até mesmo marxistas bem intencionados que chegaram ao poder.

Os perigos enormes, o próprio absurdo contido no desenvolvimento feito em todas as direções e sem nenhuma verdadeira 'orientação' da tecnociência, não podem ser descartados por 'regras' decretadas de uma vez por todas, nem por uma 'companhia de sábios' que só poderia tornar-se instrumento, senão mesmo sujeito, de uma tirania. O que é exigido é mais do que uma 'reforma do entendimento humano', é uma reforma do ser humano enquanto ser social-histórico, uma ética da mortalidade, uma auto-ultrapassagem da Razão. Não temos necessidade de alguns 'sábios'. Temos necessidade de que o maior número adquira e exerça a sabedoria - o que, por sua vez, exige uma transformação radical da sociedade política, instaurando não somente a participação formal, mas também a paixão de todos pelas questões comuns. Ora, seres humanos sábios é a última coisa que a cultura atual produz (Castoriadis, 1992: 106/7).

Conhecimento e Espaço Público

O casamento do conhecimento com o poder como se pode perceber não é uma realidade exclusiva dos dias de hoje. Foucault (1977) já demonstrara que com o capitalismo nasceu o poder disciplinar, apoiado em novos saberes. Novos conhecimentos foram construídos para instaurar novas práticas de poder. Os saberes psiquiátrico, psicológico, pedagógico, geográfico etc. fizeram parte desse paradigma de poder disciplinador no qual o espaço fixa os indivíduos para garantir a fluidez da circulação. Mas, atualmente, o movimento de produção do conhecimento para fins privados, que reduzem as dimensões do espaço público, denota uma extraordinária e virulenta ditadura da razão *privatista* sobre a razão pública.

Essa estruturação do conhecimento que reforça e alarga o cunho *privatista* da política e do espaço privado demonstram que o resgate da política pública e do espaço privado fazem parte de uma tensão dialética entre essas duas esferas. Os projetos e as ações políticas – os conhecimentos que os alimentam – que objetivam instituir os princípios da democracia representativa, do combate à desigualdade e da promoção da cidadania plena devem estar cômicos de que a luta política é um princípio dialético entre as esferas públicas e privadas. Os princípios em questão precisam estar orientados a frear o avanço da privatização do espaço público. É preciso produzir conhecimentos que garantam o espaço público como o lócus privilegiado da política. A radicalização da política, o combate à desigualdade e a ampliação da cidadania se não forem extensões do espaço público continuarão como

hoje se encontram: relegadas a aspectos impalpáveis e sem condições efetivas de se materializarem, pois são empecilhos ao pleno exercício do virulento processo de privatização em curso.

A radicalização das especializações chegou à política através do regimento da representatividade em oposição à participação. A política como coisa para profissionais: políticos e tecnocratas que dispensam e desqualificam o conhecimento e a experiência popular.

No momento em que as especializações passam a ser um diálogo circunscrito aos especialistas, no momento em que elas começam a moldar o seu próprio comportamento da Humanidade, o conhecimento deu um passo decisivo e transformou-se em mercadoria. E uma mercadoria só se reproduz pela sua mimese, pela sua homogeneidade; a mercadoria recusa a diferença, recusa o diverso, recusa o plural; a mercadoria é univocidade. (Oliveira, 2001: 127).

Ao se aludir a respeito da interdisciplinaridade e da *transdisciplinaridade* como indispensáveis ao conhecimento para a liberdade – que nutre de sentido e que dá o conteúdo do espaço público – é preciso considerar que ambas por si só não o garantem. Os discursos e as práticas de avanço do espaço privado sobre o público agregaram-nas às suas estratégias de ação. O conhecimento como mercadoria não se resume ao conhecimento com base no método cartesiano das especializações. Os estrategistas da privatização do espaço público produzem saberes e fazeres *inter* e *transdisciplinares* cuja meta é a produção do espaço-mercadoria. A importância das especializações permanece, mas mesclada com outros saberes que resultam em conhecimentos mais abrangentes sobre a sociedade. Até mesmo o conhecimento popular é agregado, mas com a finalidade de esmiuçá-lo para modificá-lo ou preservá-lo como produto que possa ser transformado em mercadoria. Um exemplo da conservação da individualidade pela totalidade, pelo universal.

Diferentemente do propósito da privatização do espaço público, a defesa do espaço público se condiciona ao conhecimento *inter* e *transdisciplinar* cuja meta de produção de saberes e fazeres para a liberdade articula-se com a produção do espaço como valor de uso e não com a intencionalidade do valor de troca do espaço-mercadoria. Assim, os conhecimentos produzidos são conhecimentos forjados na diversidade e pela diversidade em convergência com o interesse público. A finalidade não é a homogeneidade da mercadoria aprisionada num ambiente cultural vinculado à manipulação do desejo, mas a heterogeneidade das diversas formas de uso do

espaço e do tempo, onde o desejo está expresso na busca do prazer pelo sujeito autônomo na defesa da *areté*. O espaço público é o lócus do heterogêneo. A diversidade e as diferenças nele se manifestam e se materializam fundamentalmente não como mercadoria, mas privilegiando os encontros entre todos que a ele tem livre direito de acesso, condição indispensável do valor de uso.

Enquanto o conhecimento pode ser produzido para a liberdade, com o reforço do espaço público através de um movimento de contra-ordem sócio-espacial em relação à sua privatização, a informação conforme apontou Francisco de Oliveira¹¹² restringe os espaços da liberdade. Para ele:

A indústria cultural transforma o conhecimento em informação, provocando a perda da radicalidade do conhecimento; tudo é transformado em informação. E a sociedade contemporânea está mergulhada numa intoxicação de informações sem paralelo. Parece que dispomos de todas as informações para operarmos a aventura do conhecimento. Mas esta intensa intoxicação provoca o contrário: o espaço da informação cresce enormemente e encurta-se de novo e com radicalidade o espaço público. Na verdade, a informação não cria novos interlocutores; cria-se um movimento mimético, que se repete incansavelmente (2001: 129).

A construção de uma política que renove o significado do espaço público através da *ágora* esbarra numa barreira cuja transposição em nada é fácil em razão dos interesses classistas consolidados. Os interesses econômicos e políticos atuam no sentido de promover as dificuldades de apreensão do real, a naturalização das desigualdades ou, ainda, a individualização das responsabilidades mediante a privatização da insegurança tal qual a pregação da ideologia que estrutura e conforma a cultura do amedrontamento.

Para um movimento de contra-ordem sócio-espacial concreto, além do compromisso com uma *areté* baseada no interesse público é importante que se considere e se articule três categorias que compreendem na verdade estratégias de atuação: conhecimento, participação e valor moral. A referência aqui ao conhecimento coincide com o argumento defendido por Francisco de Oliveira. O conhecimento crítico é aquele que em si está preparado para se frustrar diante de exames aos quais for submetido. É um valor moral imprescindível que deve acompanhar esse projeto

¹¹² OLIVEIRA, F. (2001): Intelectuais, conhecimento e espaço público. In: Revista Brasileira de Educação, set-dez, número 18. São Paulo. pp. 125-132.

político. Não há conhecimento irreduzível à crítica e nem insuscetível a mudanças, especialmente quando um conhecimento se materializa em algo que influencie a vida das pessoas por meio de programas, leis, construções etc. As pessoas, individualmente, têm todo direito a ter uma determinada concepção sobre as coisas e, inclusive, morrer com elas, independente da qualidade delas. Mas o que se rechaça pelo conhecimento crítico é a imposição de concepções seja de pessoas ou de um grupo qualquer sobre a maioria sem o aval consciente da maioria. Nesse caso específico em que alude ao conhecimento crítico como fundamento da contra-ordem sócio-espacial concreta a educação adquire um centralidade decisiva nesse processo. As revoluções sociais da história recente – excluindo as que alçaram a burguesia ao poder – foram desastrosas, catastróficas e efêmeras por não terem anexado aos seus projetos essa questão. Provavelmente esta tenha sido uma opção intencional. As revoluções “socialistas”, o socialismo no poder, não foram movimentos de reatualização do conhecimento operado no espaço público. O espaço público também foi renegado pelo socialismo real. O sujeito não pôde expressar a sua liberdade no espaço público, pois a ele não foi concedido o direito de exercitar a autonomia. As diferenças foram também devoradas e aniquiladas pela voracidade do Estado que, embora “socialista”, fora universal e absoluto. O espectro de Hegel habitou por meio da experiência prática o espírito dos revolucionários socialistas desde o dia 17 de outubro de 1917 com o seu espírito absoluto.

Portanto, a moral em questão não pode ser uma moral centrada num saber impositivo de valores universais em todos os níveis da vida privada, pública e cotidiana e que muito menos seja resistente a modificações e aprimoramentos. Se assim fosse estar-se-ia enveredando para um brutal retrocesso. Após conquistas e muitas demandas ainda em aberto, pois muitas ainda a conquistar, por parte de grupos historicamente vitimados por preconceitos raciais, sexuais, religiosos e étnicos, não é possível pensar em meta-narrativas que sufoquem e tolham e que promovam mal-estar. Não se trata de uma moral que vá invadir a vida privada, mas uma moral pública que só tem valor na individualidade dos sujeitos autônomos e que atente fundamentalmente para o interesse público. A fronteira limítrofe da vida pública e privada deve ser bem definida e essa definição deve ser estabelecida pelos sujeitos autônomos no espaço público através da *ágora*. O que temos com a inauguração da democracia burguesa é um grupo limitado de representantes definindo essa fronteira e com os estrategistas ideológicos – intelectuais engajados – que utilizam de meios técnico-informacionais, especialmente a mídia – detendo esse monopólio de imposição de verdades através do enquadramento e da norma.

5.3. Por Uma Contra-Ordem Sócio-Espacial Concreta

A contra-ordem sócio-espacial constitui um movimento que corresponde à desordem no interior de uma ordem sócio-espacial instituída. Entretanto, ela pode seguir dois trajetos radicalmente distintos no que tange às modalidades de ação dos movimentos, isto é: a forma e o conteúdo assumidos indicam essa distinção mencionada. Os movimentos de contra-ordem sócio-espacial podem representar movimentos de reação da ordem sócio-espacial hegemônica e aí permanecendo ou podem ser movimentos que, além da reação, ultrapassam esse ponto: como um movimento de reação e negação. Ambos os movimentos se expressam como desordem na ordem, mas perdem a conexão entre si neste ponto. Aqui reside o antagonismo. São antagônicos no que se refere aos fins desejados. Um corresponde ao movimento de *desordem na ordem e pela ordem*. O outro é o movimento de *desordem na ordem e para além da ordem*. Este é o ponto central que os distingue.

Os movimentos de contra-ordem sócio-espacial são movimentos organizados que possuem objetivos explicitados, definidos e inteligíveis. Eles possuem conteúdos programáticos presentes em suas pautas de lutas e de reivindicações. Portanto, os movimentos de contra-ordem sócio-espacial constituem a reação a uma ordem sócio-espacial dada, em alguns pontos específicos ou a ela no todo. Da reação não necessariamente advém a negação. Da reação pode sim advir uma movimentação no sentido de que demandas específicas, pontuais, bastam para atender às reivindicações do movimento. Porém, uma outra forma de reação pode resultar em movimentações cuja reivindicação não é o atendimento dessas demandas: o objetivo é demolir a ordem sócio-espacial hegemônica nos seus fundamentos, onde se pressupõe habitar nas suas estruturas o iníquo. Têm-se duas condições possíveis: a dos movimentos que ou vislumbram a inserção a inserção ou a ruptura com a ordem sócio-espacial hegemônica. A contra-ordem sócio-espacial pode ser um processo onde apenas se reage à ordem dominante, sem que se questionem os seus fundamentos, como também pode ser um outro processo cuja finalidade precípua consistiria na transformação da ordem sócio-espacial por meio da recusa dos fundamentos que a estrutura. No primeiro caso se enquadram os chamados movimentos de *contra-ordem sócio-espacial abstrata* e, no segundo, os movimentos de *contra-ordem sócio-espacial concreta*.

A contra-ordem sócio-espacial abstrata e o seu princípio reivindicativo

A contra-ordem sócio-espacial pode, portanto, se materializar através de duas possibilidades diferenciadas: uma que reage à ordem sócio-espacial hegemônica. A reação deste tipo de movimento ocorre na superfície. Ela é processada pelo conjunto das reivindicações que a movimentam, fundamentalmente as demandas materiais. São esses movimentos de reação à ordem sócio-espacial hegemônica, que não a questionam em seus fundamentos e que não visam ultrapassar a reação, que aqui se denomina como *contra-ordem sócio-espacial abstrata*. Ela só é desordem neste momento em que reage à ordem, evidenciando um ponto de atrito que faz com que as demandas surjam. Trata-se de um movimento organizado onde a sua luta pauta-se em programações reivindicativas que quer, exclusivamente, o que a ordem não lhe oferece. É um movimento que não visa a superação deste ponto: não vislumbra a transformação da ordem sócio-espacial hegemônica na qual está imerso. A desordem que encarna é a *desordem na ordem e pela ordem*.

Os movimentos de contra-ordem sócio-espacial abstrata, sendo movimentos que visam a mera inserção na ordem sócio-espacial hegemônica sem o intuito de transformá-la de modo estrutural, não são considerados como movimentos sócio-espaciais, mas como *movimentos reivindicativos* (Castells, 1999). Isto porque as ações que os orientam não são alternativas concretas à ordem sócio-espacial dominante. As ações que desenvolvem e com as quais militam não questionam os fundamentos das iniquidades que fundamentam a ordem sócio-espacial da sociedade capitalista derivadas das desigualdades sociais. Na verdade, correspondem a movimentos cuja finalidade precípua consiste na mera inserção na mesma. São movimentos reivindicativos porque vislumbram tão somente a inserção de segmentos da sociedade aos quais representam na ordem sócio-espacial estabelecida. São movimentos que em comum usam o discurso da falta e da exclusão como bandeira de luta, sempre associados à necessidade de conquistar os bens que não se possui. A luta em questão é a luta pela reposição de um bem material degradado ou inexistente. Pela melhoria das “condições de vida”, do “bem-estar” da comunidade, pela revitalização de um espaço que o planejamento urbano estatal negligenciou, excluindo segmentos da população e do espaço. Sobre esse discurso da exclusão, como fundamento dos movimentos reivindicativos, é importante a observação feita por José de Souza Martins, pois:

O "excluído" é duplamente capturado, também, porque de seu imaginário incluyente e cúmplice decorrem formas de protesto social, quando há, que se pautam pela demanda de realização dos valores e possibilidades reprodutivas da sociedade que marginaliza e o marginaliza. A forma do protesto é reveladora dessa ânsia conservadora de inclusão e não de um afã de transformação social e de superação das contradições responsáveis pela marginalização: as passeatas, as demonstrações, as invasões, os quebra-quebras, os linchamentos. O conservadorismo popular está por toda parte no protesto popular (Martins, 2002: 37-38).

O que se apresenta como contra-ordem sócio-espacial nesses movimentos é uma abstração e não uma ação concreta no sentido de questionar profundamente as causas das desigualdades social e espacialmente produzidas. Esse é o ardil ao qual se encontram encerrados esses movimentos. Na medida em que reivindicam tão-somente a inclusão pelas demandas requisitadas mantém a ordem que o marginaliza por meio de um enquadramento que lhe impõe as normas que garantem a reprodução das desigualdades. Nos movimentos de base popular, que na história recente apresentam essa condição de luta, podemos incluir os sindicatos de trabalhadores e as associações de moradores, que geralmente reivindicam tão-somente melhorias de cunho material: salários, gratificações, saneamento básico, pavimentação asfáltica etc. Essas reivindicações são, certamente, importantes, pois proporcionam melhorias das condições de vida das pessoas que necessitam desses bens e serviços. Mas a questão é que quando esses movimentos organizados não transcendem este ponto tenderão a permanecer correndo atrás daquilo que falta. O que é um direito perde a qualidade como tal e pode ser aprisionado numa lógica paternalista e populista, onde, geralmente, são extraídos benefícios e vantagens políticas e eleitoreiras e econômicas. Martins chama-nos a atenção novamente sobre esta questão. Para ele:

Essas formas de protesto popular, que ganharam certa importância no país nas últimas décadas, não contêm nenhum programa político nem podem contê-lo. Elas não comprometem a reprodução do "sistema". Ao contrário, constituem um clamor pela integração no existente por parte dos que protestam e reivindicam. Toda mudança reivindicativa é quantitativa (e, portanto, reprodutiva), pela ampliação da integração dos marginalizados nos círculos mais amplos da sociedade de consumo e da alienação que lhe é própria (Martins, 2002: 38).

A contra-ordem sócio-espacial abstrata é, portanto, desordem apenas no

momento em que exige demandas. Ela se choca com a ordem apenas na reação reivindicativa. Os pontos de atrito não avançam. Ela deixa de ser desordem e, ao mesmo tempo, contra-ordem sócio-espacial (mesmo que abstrata) quando pelo menos algumas de suas reivindicações são conquistadas. Quando este momento ocorre, ela é incorporada ao movimento da ordem sócio-espacial hegemônica. O ponto de partida – a desordem pela reação – é abandonando ao conseguir completar a chegada de seu itinerário, que foi a conquista material das demandas reivindicadas. Se não há o atendimento integral das demandas reivindicadas, há abertura para novas reações, para novas movimentações do movimento como contra-ordem abstrata. Entretanto, sem que a reação se transforme em negação: pelo menos do modo como o movimento se organiza. Os movimentos de contra-ordem sócio-espacial abstrata são movimentos reivindicativos que se comportam como movimentos de massa. Não são movimentos sócio-espaciais¹¹³. Os movimentos sócio-espaciais não são conduzidos em razão das demandas que a massa reivindica sem o conhecimento das engrenagens do saber-poder que a mantém apenas nesse nível de reivindicação. Nos movimentos sócio-espaciais, o motor do movimento é o sujeito autônomo e não as massas. Ao contrário do sujeito autônomo:

(...) as maiorias silenciosas, as massas, são resistentes a qualquer forma de organização social e planejada: não hesitam em trocar uma manifestação política importante por um jogo de futebol na televisão: matam-se como moscas em guerras cujos objetivos simplesmente não lhes interessam e ao mesmo tempo se comovem ante o deslocamento de uma família real (ou uma novela) (Baudrillard, 1993: 33).

Um desafio importante para os movimentos de contra-ordem sócio-espacial é agregar esse dado fundamental que caracteriza os movimentos sócio-espaciais: o sujeito autônomo. É incoerente a esse princípio chamar de movimento sócio-espacial um movimento organizado que ao invés do sujeito autônomo tem nas suas fileiras indivíduos-massa: que integram e militam num movimento, mas que desconhecem efetivamente o conteúdo programático que defendem. E o que ainda é pior: que lutam contra algo que desconhecem. Um movimento organizado que assim se comporta, e que não atua pedagogicamente, primeiro, para garantir a autonomia dos indivíduos que o integram e depois irradiar a autonomia na sociedade, dificilmente obterão sucesso no que afirmam ser o seu projeto: uma ordem sócio-espacial que almeja uma

¹¹³ O que se considera como movimento social abordar-se-á como movimento sócio-espacial. O mesmo critério adotado para a ordem sócio-espacial está sendo aqui adotado.

sociedade mais justa e igualitária. Se assim se comporta o movimento não é libertador, mas aprisionador, pois é conservador ou pode até ser autoritário e totalitário como foram, por exemplo, os revolucionários bolcheviques. Um movimento que conserva o mal-estar pelo medo do diferente e do diverso e pelo medo de ver o poder fora do controle de pessoas ou de grupos de pessoas ou, ainda, de classes sociais que querem ser hegemônicas. Não há liberdade possível onde a diversidade e as diferenças não possam se expressar e onde o sujeito autônomo não possa livremente fazer política no espaço público deliberativo.

A contra-ordem sócio-espacial concreta e o princípio *trilógico* dos movimentos sócio-espaciais

A outra possibilidade de contra-ordem sócio-espacial é concreta, pois ela transcende as reivindicações puramente materiais dos movimentos de contra-ordem sócio-espacial abstrata. Ela projeta transformações mais profundas que sinalizam para a superação da ordem sócio-espacial hegemônica. Este é um movimento organizado cuja luta orbita em torno do sujeito autônomo ético e responsável. Um sujeito onde a sua atuação política se realiza no espaço público através da *ágora*. Tomou-se de empréstimo aqui uma proposta de Alain Touraine¹¹⁴ para definir o que é verdadeiramente um movimento sócio-espacial. Não há aqui concordância com o entendimento do autor sobre o que ele conceitua como movimentos sociais. Na sua obra “Poderemos viver juntos? – iguais e diferentes” há três pontos centrais de discordância à sua concepção. Primeiro quando considera o movimento num nível particularista de luta, onde fica evidente a existência muito particular de ação coletiva. Segundo quando o considera como partilhando com o adversário de valores e de orientações que ele usa contra o movimento. Terceiro quando considera que é possível haver movimento social como sendo um movimento de grupos da ordem sócio-espacial hegemônica contra categorias populares consideradas obstáculo à integração social ou ao progresso econômico (Touraine, 2003: 113). Explicitada essas objeções, este autor apresenta contribuições importantes e que, de certo modo, destoam das afirmações anteriores. Nessa sua proposta que aqui se considera

¹¹⁴ Castells ao adotar as idéias de Alain Touraine considera a trilogia do seguinte modo: a identidade refere-se à auto-definição do movimento, sobre o que ele é, e em nome de quem se pronuncia. Adversário refere-se ao principal inimigo do movimento, conforme expressamente declarado pelo próprio movimento. Meta societal (*espacial*) o que se almeja no horizonte histórico da ação coletiva que promove (1999: 95/96).

importante, os movimentos para serem sócio-espaciais precisam estar respaldados em três princípios básicos, aos quais não se pode dispensar:

- 1° a identidade do movimento;
- 2° o adversário do movimento e;
- 3° a visão ou modelo social do movimento.

A identidade é quando o movimento estabelece o registro de si mesmo. É o momento onde é definida e afirmada a sua singularidade diante da ordem sócio-espacial hegemônica. É a tomada de consciência, do movimento, da consciência da sua consciência de que, substancialmente, a sua luta contra as desigualdades não pode se restringir tão-somente à superficialidade das ações reivindicativas. A desordem que representa é *desordem na ordem para além da ordem*. Essa tomada de consciência exige uma identidade: o que sou ou o que somos; o que nos move e o que nos une. Para Touraine a identidade é a autodefinição do movimento, sobre o que ele é e em nome de quem ele se pronuncia.

Definida a identidade do movimento é crucial a definição do adversário (“inimigo”) no sentido da construção coletiva das causas que geram os mal-estares ao grupo social. É a clareza do *modus operandi* do adversário contra o qual pretende lutar e vencer. Contra o qual pretende lutar e vencer pela destruição da ordem que julga sufocar-lhe, que o devora e aniquila (e que expulsa dela vários grupos sociais, raciais, étnicos sexuais e religiosos), na tentativa de nela assimilá-lo, explorando-o através de normas de enquadramento que visam a naturalização das desigualdades que produz estruturalmente. Esse ponto é o momento em que o movimento apurou detalhadamente as causas que remetem à existência de um adversário definido. Ao se definir o adversário, o movimento tem, por conseguinte, conhecimento profundo da dinâmica da ordem sócio-espacial que ele representa e impõe. Assim, o movimento sócio-espacial tem conscientemente o entendimento de quem é o seu adversário (ou adversários). O adversário se refere ao principal inimigo do movimento, conforme expressamente declarado pelo próprio movimento.

A visão o modelo social, considerado aqui como modelo sócio-espacial é o momento onde o movimento abandona o objetivo exclusivamente reivindicatório com base em um cunho apenas materialista. Restrito às reivindicações materiais o movimento não teria uma *meta societal*¹¹⁵ e não seria, no rigor do conceito proposto, um movimento social. Isto porque assim procedendo, o movimento tenderia a

¹¹⁵ Esse termo é usado por Castells, que o usa em substituição ao termo modelo social usado por Touraine.

abandonar a luta política essencial, a saber: a luta contra a ordem sócio-espacial hegemônica engendrada e patrocinada pelo seu adversário que devora e aniquila, subsumindo-o a ela e integrando os seus membros (e outros) subalternamente, gerando mal-estar no seio do grupo ou, ainda, na maioria dos indivíduos a ela submetidos. A reivindicação ancorada por si só em demandas materiais, onde parte ou supondo que todas essas reivindicações são previamente atendidas, tende a indicar que o movimento seria compelido pela ordem sócio-espacial hegemônica. Ele não a questiona na essência quando, na verdade, o que se quer é dela fazer parte, ou pelo menos consumir alguns dos bens que ela produz e que freqüentemente são acessíveis apenas em função da capacidade de consumo individual. Portanto, a *meta societal*, é uma qualidade que está prenhe ao movimento social em toda a sua existência enquanto tal. Essa qualidade ultrapassa a concepção restrita à materialidade do acesso a produtos vinculados à lógica do mercado. Ela – a *meta societal* – é uma condição intrínseca aos verdadeiros movimentos sócio-espaciais, aqueles que buscam uma contra ordem sócio-espacial concreta. Um exemplo de movimento sócio-espacial cujo *protagonismo* pode ser entendido dentro de tais prerrogativas é o movimento zapatista de Chiapas, no México. Os camponeses de origem indígena do estado de Chiapas não pleiteiam tão-somente garantir as condições mínimas de sobrevivência através da prática tradicional da agricultura de subsistência. Eles buscam o resgate de uma ordem sócio-espacial ancestral milenar em oposição à ordem sócio-espacial hegemônica representada pelo projeto neoliberal de reordenamento engendrado no governo do então presidente Carlos Salinas de Gortari que, dentre outros objetivos, promoveu a privatização das terras “públicas”. No caso, a região em questão de interesse dos índios mexicanos é a floresta de Lancadon, cujo subsolo é rico em gás natural e petróleo. A luta do movimento zapatista é uma luta contra o projeto neoliberal e a cobiçado de empresas estadunidenses nas riquezas da região, favorecidas pela adesão do país ao NAFTA e na sujeição do país, em detrimento especialmente dos índios de Chiapas, aos interesses de empresas estadunidenses interessadas nas riquezas naturais do subsolo regional. O exemplo da luta dos camponeses de Chiapas se baseou nessa trilogia que caracteriza os movimentos sócio-espaciais: identidade, definição do inimigo e meta social. Contudo, se o movimento zapatista curva-se à lógica produtiva do mercado corre sério risco de abandonar a sua trajetória como movimento sócio-espacial.

Essa distinção entre o que significa um movimento reivindicativo e um movimento sócio-espacial é importante. Temos diversos movimentos organizados nas

grandes cidades brasileiras cuja bandeira principal é a luta contra a violência ou luta em favor da paz. E a cultura do amedrontamento tem uma potência extraordinária nas diretrizes programáticas desses movimentos. As duas bandeiras de luta – contra a violência e pela paz – são inócuas se o movimento tem como finalidade programática o combate ao medo por meio do discurso da inclusão¹¹⁶. A “educação”, frequentemente aludida como o meio de combate à violência, é apontado como o caminho da redenção. Uma redenção inviável numa ordem sócio-espacial onde a desigualdade está incrustada, sendo erigida racialmente, estigmatizando os negros e que construiu o medo associado a esse segmento da população e aos espaços onde majoritariamente residem. Os movimentos que optam por esse caminho não carregam consigo nada de concreto no sentido de transformar substancialmente a ordem sócio-espacial à qual reagem e que se apóia na construção de medos difusos. O movimento é o movimento de demanda de grupos que tem medo da vida na cidade e que, diferentemente dos pobres, passaram a ter contato mais direto com a violência nas décadas recentes. Mesmo que haja neles questionamento da violência policial e das ações repressivas, penais e letais, esses movimentos são movimentos de demanda material, de segmentos da sociedade que tem o patrimônio (e a vida) colocado em risco e em perigo. O conservadorismo do movimento está no seu lado estritamente reivindicativo. Não é a ordem que ele questiona, mas um ponto específico que considera falho. É importante precisar o conceito, pois o movimento sócio-espacial não corresponde a qualquer tipo de ação coletiva, mesmo que esta seja uma ação organizada e pautada em demandas bem definidas.

¹¹⁶ Essa interpretação e abordagem permitem que sejam consideradas como movimentos reivindicativos, inclusive organizações do terceiro setor: as ONG’S. Mas é necessária uma observação. Colocados nessa categoria não significa, de modo algum, considera-los como iguais. Contudo, considerada a trajetória distinta das ONG’S em relação aos movimentos populares, como as associações de moradores, e mesmo a forma de organização (especialmente de financiamento), o ponto comum está na busca do atendimento de demandas. É apenas nesse ponto que há unidade. A diferença fundamental entre essas duas organizações de reivindicação de demanda consiste no fato de as primeiras não terem intermediários. Os interessados são os protagonistas diretos da luta. Quem pressiona os poderes estatais são eles próprios. Já as ONG’S atuam como intermediários de pessoas ou grupo de pessoas de forma profissionalizada e remunerada através de fontes de financiamento diversas que alimentam suas atividades. Essa observação é importante no tocante ao fato dessas entidades em predominância se enquadrarem na definição dada de ações de reforço da subalternidade, pois não questionam a ordem sócio-espacial hegemônica e, ainda, incluem precariamente os indivíduos aos quais suas ações se endereçam. Essa atuação só compreensível na medida em que os projetos a serem executados são previamente enviados aos financiadores – estatais ou privados – que os avaliam, aprovam e liberam os recursos. É, pois, pouco provável que instituições que fomentam tais projetos aprovem e financiem ações que questionem a ordem sócio-espacial hegemônica da qual se beneficiam. Seria como imaginar a Monsanto ou a Cargill subsidiando as ações do MST.

O movimento sócio-espacial como movimento democrático e autônomo

O movimento verdadeiramente sócio-espacial tem aliado ao seu projeto de contra-ordem sócio-espacial a democracia participativa como condição da sua dinâmica interna de funcionamento. Estatutos e regimentos internos que norteiam as ações do movimento resultam – consideradas tais premissas – de construções coletivas forjadas por sujeitos autônomos. Essa experiência interna é o que move esses movimentos legítimos de contra-ordem sócio-espacial que tem o compromisso de irradiar a democracia para a sociedade a partir do sujeito autônomo. Reconhecem-se as dificuldades encontradas na materialização da contra-ordem sócio-espacial concreta: a atomização estabelecida pela individualização privatista e a manipulação dos desejos que desorienta e confunde, dividindo e agregando ao mesmo tempo. Dividindo as pessoas em torno do coletivo (das lutas) – da política – e agregando por meio da crença imposta pela propaganda de que se pode alcançar o mundo do consumo pleno e, no caso de não ser possível alcançá-lo, de que a responsabilidade por isso é individual. A esse processo alia-se o medo como sendo a emoção que se manipula desviando as atenções das fontes originárias dos medos. A cultura do amedrontamento é esse poderoso instrumento de despolitização, pois age no sentido de que os receptores da informação que trás no seu discurso se apeguem às ações dominantes apresentadas como soluções de combate ao medo. Portanto, um movimento para ser sócio-espacial, e representar uma contra-ordem sócio-espacial concreta, é um movimento formado e formador de sujeitos autônomos. É um movimento que tem entranhado em si um princípio pedagógico – uma *paidéia* – centrada no sujeito autônomo. O movimento sócio-espacial tem como meta a transformação dos indivíduos em sujeitos autônomos, um sujeito, como defendeu Castoriadis, que se desperte do sonho e do embrutecimento dos supermercados e da televisão (1993: 44) e dos *shoppings centers*.

Marx e Engels (e os marxistas) consideraram que o proletariado seria o ator social do projeto revolucionário que conduziria ao socialismo. A luta de classes, oriunda do conflito existente no seio da sociedade capitalista entre a burguesia (a classe dominante detentora do controle dos meios de produção) e o proletariado (que por meio do seu trabalho a burguesia extrai mais-valia em seu proveito) seria, então, a causa do conflito latente expresso nas contradições inerentes do capitalismo. Desse conflito intrínseco, ensinaram-nos, adviria a revolução proletária, que libertaria a humanidade dos grilhões da ordem sócio-espacial imposta na sociedade capitalista

pela burguesia. Essa foi a sentença decretada no Manifesto do Partido Comunista como se pode observar.

Nossa época - a época da burguesia - distingue-se, contudo, por ter simplificado os antagonismos de classe. A sociedade se divide cada vez mais em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes que se opõem frontalmente: a burguesia e o proletariado (Marx & Engels, 1999: 10).

A função do proletariado como principal protagonista do movimento revolucionário foi modificada em vista da evolução do capitalismo. O operariado perdeu a centralidade que deteve no mundo do trabalho no século XIX e até meados das décadas de 60 e 70 do século XX. Entretanto, isso não significa, em hipótese alguma, o fim da ação coletiva na medida em que os conflitos sociais permanecem. O que se tem são modificações que exigem novas formas de organização dos movimentos. É isso que Alberto Melucci¹¹⁷ comenta ao observar que:

Estamos, certamente, diante do desaparecimento da ação e dos sujeitos que coincidem com a nossa idéia tradicional de movimento. Não creio que isso signifique o desaparecimento da ação coletiva, nem o desaparecimento dos conflitos sociais. Penso, ao contrário, que o que está desaparecendo é a modalidade de constituição dos atores coletivos que caracteriza a época moderna. A nossa dificuldade está, portanto, no ter que colocar no interior de categorias, hoje obsoletas, fenômenos que não podem ser interpretados por meio delas. Não nos encontramos diante da dissolução dos atores coletivos ou do desaparecimento dos conflitos, mas de uma mudança profunda da sua forma. À transformação dos movimentos, assim como os conhecemos na época moderna, verificar-se-á um crescimento da capacidade de produzir conflitos e de construir identidades coletivas mais transitórias e mais flexíveis, que terão como interlocutor também um sistema transnacional; um sistema que não existe ainda nesse momento, mas ao qual exatamente estas formas de ação poderiam ser o estímulo ou a antecipação (Melucci, 2001: prefácio).

Discutiram-se aqui mais detalhadamente algumas das razões responsáveis por esse processo: as transformações no mundo do trabalho retiraram do operariado muito da sua força reivindicativa e organizativa. Os sindicatos se fragilizaram não só em razão do que se processou no mundo do trabalho através, por exemplo, do

¹¹⁷ MELUCCI, A. (2001): A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis: Vozes.

desemprego estrutural. Mas especialmente por que essa fragilidade foi imposta à categoria classe, desagregando-se a luta do sentido do coletivo. Esse processo deslocou a luta coletiva para o plano de “lutas” que ocorrem desesperadamente de forma individual pelo ingresso num mercado de trabalho (formal) de oportunidades escasseadas. A luta coletiva foi substituída pela “luta” individual ou de grupos que reivindicam demandas na diferença como se observou o caso do movimento negro no Brasil. Não há dúvidas de que o movimento operário e o protagonismo que deteve na luta de classes foram solapados, pois o que temos hoje é um movimento operário deveras fragilizado. Entretanto, um dos lados da luta de classes, mesmo com as reatualizações estratégicas, permanece como classe dominante e hegemônica. Também não é a velha burguesia, mas uma burguesia diversificada, flexível e que usa de táticas sutis, persuasivas de poder. Embora diversificada, flexível e competitiva entre si por mercados, a burguesia, como é sabido, une-se em pontos comuns; pontos que garantem os seus negócios (investimentos) e a reprodução do capital. Assim como a burguesia é diversificada, flexível e competitiva também o são muitos dos movimentos de contra-ordem sócio-espacial concreta. A diferença fundamental é que a burguesia atua coletivamente por demandas comuns. Há uma “*areté*” no mundo empresarial que os unifica: o livre mercado. Essa “*areté*” em comum da forma como é defendida entre o empresariado não existe como condição fundamental dos movimentos de contra-ordem sócio-espacial concreta que os unifique numa luta comum. A eficiência dos movimentos de contra-ordem sócio-espacial concreta é limitada nesse sentido. A transformação da ordem sócio-espacial hegemônica é difícil de ocorrer com os movimentos de contra-ordem sócio-espacial atuando isoladamente sem um fim comum: a construção de uma outra ordem sócio-espacial forjada por sujeitos autônomos numa democracia participativa. Nas reivindicações por terra, por moradia, por planejamentos urbanos etc. a *meta societal* de cada movimento indica que esta meta precisa ser comum. Portanto, o isolamento dos movimentos sócio-espaciais nas suas lutas específicas é fator de enfraquecimento daquilo que os movimenta: a contra-ordem sócio-espacial concreta. Há a necessidade de que a luta desses movimentos reconheça o conflito de classes do mesmo modo que do reconhecimento da necessária aliança programática e de projeto.

A contra-ordem sócio-espacial concreta é o movimento indicador da potência do desejo e da alteridade. É no espaço vivido que pode emergir uma sociedade onde a cultura do amedrontamento – que conforma os espaços do medo, do controle e do poder – possa ser demolida em seus fundamentos. Não no espaço vivido em si, mas no momento em que no espaço vivido o sujeito autônomo, possuidor do conhecimento

crítico, exerce a sua autonomia junto a outros sujeitos também autônomos exercendo a política de modo direto. É no âmbito da política, radicalmente democrática, forjada na negociação direta que os meios onde o desejo possam ser regulado com base numa pedagogia que educa para a vida e não para a morte da alteridade (e de indivíduos). Um movimento que aniquile a alteridade e indivíduos para a realização impositiva do desejo do eu dominante que quer a afirmação de si pela imposição da sua norma. Um movimento dessa natureza é o movimento onde a totalidade do social não pode representar o aniquilamento, o desprezo e a morte da alteridade ou a sua mera consideração como uma força impotente que se dilui diante do universal.

Observou-se que a prevalência impositiva do desejo do eu dominante cria uma sociedade estruturalmente desigual. Marx¹¹⁸ já havia identificado que o estado defendido por Hegel e que se corporificou de modo objetivo trata a sociedade como matéria passiva através da censura e da violência. O estado abstrai o homem real em nome da suposta defesa do interesse geral. A censura, dizia Marx, impede à sociedade a tomada de consciência de si mesma. O saber estatal burocrático é um saber que não é acessível a todos. Ele é um saber privatizado dentro do Estado. O outro deseja, mas tem limitada a possibilidade de realização e troca o seu desejo pela vida, ainda que não valorosa. Isto porque a sua vida não é resultante do conhecimento crítico, da tomada de consciência da sua consciência. Resulta de um processo dominador que se impõe pela alienação do outro, por meio dos mecanismos de enquadramento e da norma imposta pela ordem sócio-espacial hegemônica. Nesse processo o medo desempenha um papel decisivo na preservação das desigualdades sociais.

Os movimentos sócio-espaciais legítimos ao possuírem uma meta societal baseada na contra-ordem sócio-espacial concreta são portadores de saberes onde na totalidade a diferença e a diversidade exigem respeito, reconhecimento e abertura participativa na construção do social. O movimento que representam busca uma outra ordem sócio-espacial que equipare as partes, garantindo-lhes o conhecimento, a participação no processo que forja uma *paidéia* centrada em valores morais comuns e coletivamente construída.

A contra-ordem sócio-espacial concreta é um saber-poder onde o conhecimento crítico emerge de um duplo conhecer: o conhecimento científico e do

¹¹⁸ MARX, K. (2005): Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo.

mundo da vida. Aqui as três dimensões do espaço proposta por Lefèbvre se encontram. O saber científico (concebido), o saber sensível (percebido) e o saber prático da apropriação dos objetos representados (vivido). No vivido é onde ocorre a frustração perante o saber concebido. Dessa frustração urge a necessidade por outros saberes advindos dos usos diversos do espaço e do tempo. É no vivido que se dá o processo de tomada da consciência da consciência e esta só é possível ser concebida pelo sujeito autônomo. Esse “novo saber” gestado na dimensão vivida do espaço é o saber autoconsciente. É um saber da totalidade – sócio-espacial forjado no espaço público – erigido na diversidade e na diferença. O vivido expressa o inacabado e o saber aí produzido é oriundo de um conhecimento forjado dialeticamente. Um movimento de produção constante da realidade sócio-espacial, onde a síntese, longe de ser o fim é um novo começo e sempre com o espaço público comungando esse fazer político. Não é possível um processo como este ser construído por meio da suposta auto-suficiência da baseada na representatividade. Só a participação da democracia direta com as prerrogativas consideradas pode viabilizar as condições para que o medo e o mal-estar possam ser efetivamente monitorados e combatidos de maneira adequada.

O erro que a tradição marxista cometeu – o erro capital – foi um importante aprendizado para os movimentos sócio-espaciais. A armadilha hegeliana segundo a qual o Estado é a representação substancial do absoluto: de um saber que se impõe sobre os demais. Um Estado que resulta dos conflitos processados na sociedade civil e, onde a vitória de uma das partes envolvidas nesse conflito define a forma e o corpo do Estado e que devem ser preservados na sua condição de absoluto. O absoluto estatal é na verdade a representação do Eu vencedor que esconde o(s) outro(s) da relação subsumindo-o(s). Há aqui o ponto unificado. Os movimentos sócio-espaciais, embora atuando por demandas específicas (na diversidade e na diferença), unem-se na desigualdade, na medida em que representa(m) esse(s) outro(s) da relação; aos quais o Eu dominante busca impor o seu desejo, aniquilando-os e subsumindo-os na ordem sócio-espacial que impõe.

A política representativa (os regimes de oligarquias liberais) vem indicando que do mesmo modo que o operariado perdeu a função de protagonista do movimento revolucionário de contra-ordem sócio-espacial concreta, o mesmo ocorreu com os partidos políticos. A contra-hegemonia teorizada por Gramsci, à qual ele pensou possível ser realizada através dos sindicatos e dos partidos políticos, também sinalizam que apenas por esse caminho é pouco provável que ela ocorra. O partido

político, mesmo representando interesses dos trabalhadores, não é portador da verdade. A história recente mostrou que a chegada ao poder de um partido político de esquerda não garante a transformação da ordem sócio-espacial hegemônica. Enquanto os indivíduos permanecerem socialmente presos num estratagema simbólico-cultural que os atomiza, que manipula os seus desejos e as suas emoções (especialmente o medo), enquadrando-os e impondo-lhes a norma de uma ordem sócio-espacial hegemônica que os subsumem nela, o protagonismo do partido é limitado. É pela autonomia do sujeito que se trilha o caminho da transformação da ordem sócio-espacial. É na base que as transformações ocorrem, por meio dos movimentos de contra-ordem sócio-espacial. A política representativa não permite – pelas razões analisadas – que se opere essa transformação. Os mandatos executivos e legislativos são, em regra, meros atendimentos de expectativas e demandas de indivíduos que, embora massacrados pela ordem sócio-espacial hegemônica querem dela participar como consumidores potenciais. O desvio das agendas políticas dessas expectativas representa perda de mandato e troca de representantes. São essas expectativas e demandas pueris que os movimentos em defesa da democracia (participativa) precisam atacar e alterar, transformando o indivíduo-massa em sujeito-autônomo. Portanto, partindo da premissa de que os partidos políticos (de esquerda) ainda são espaços para essa revolução, eles necessitam estreitar os laços e as relações com os movimentos sócio-espaciais tendo como fundamento da política a autonomia do sujeito. Essa função revolucionária está com os movimentos sócio-espaciais legítimos e verdadeiros, pois o que os fundamenta é a contra-ordem sócio-espacial concreta balizada nesses princípios. Pensar e agir de forma diferente significa a consideração de que o medo (e o mal-estar) terá garantido a sua permanência por ordens sócio-espaciais que o manipulam ideologicamente para a preservação de privilégios de grupos ou classes sociais que se apropriam e buscam controlar e se reproduzir no poder. A emancipação sócio-espacial, portanto, exige uma política alicerçada na democracia direta e exercida por sujeitos autônomos.

CONCLUSÃO

Viver em sociedades com menos medo e mal-estar só é possível caso os fenômenos que os produzem forem analisados e identificados de modo compartilhado e as estratégias de enfrentamento e as ações que busquem as soluções forem construções coletivas. Esse procedimento pode permitir a emergência de um novo quadro sócio-espacial. Quadro que se ancora na radicalização do fazer político, entendido como arte pautada não na representatividade, mas, sobretudo, numa política que aprofunde a democracia mediante a plena participação dos indivíduos entendidos como sujeitos autônomos.

Nesse empreendimento exige-se que o medo seja bem compreendido para que se precise o modo como opera e é operado e se avalie como essa emoção é utilizada nas estratégias da engenharia do controle sócio-espacial com vista a impor um determinado ordenamento que garante privilégios a grupos e classes sociais que estão no poder.

O medo é uma emoção humana inata. Isso, entretanto, não impede que a sua apropriação se dê de modo diferenciado nas mais variadas formações culturais. Os exemplos aqui observados demonstram que a apropriação do medo apresenta particularidades no tempo e no espaço. Na antiguidade grega quando os mitos eram os meios pelo qual o mundo era compreendido tinha-se o medo como um sentimento exteriorizado. Ou seja: o sentir medo estava sempre relacionado com um evento produzido por alguma divindade. Portanto, o medo era um sentimento exterior. Era uma resposta divina por meio de determinados fenômenos (tempestades, terremotos, secas, fome, guerra etc.) ante as atitudes humanas que aos deuses desagradavam. Já no medievo europeu o medo é deslocado para o território do corpo, tornando-se uma emoção que se interioriza. A expiação dos pecados e o medo após a morte da vida eterna no inferno é que passara a regular essa emoção através da vigilância

onipotente, onipresente e onisciente de Deus. O indivíduo e não Deus é o responsável pelas suas ações e pelo seu destino. A ida ao inferno ou ao paraíso depende única e exclusivamente de si. O medo habita o interior do indivíduo, instalando-se no seu íntimo.

Na modernidade o advento do iluminismo (produto do desenvolvimento científico) e a promessa do fim das trevas e das explicações do mundo com base na religião e nas crenças demovem um ordenamento de mundo e a regulação desempenhada pelo medo até então. A crença num mundo aonde através da razão chega-se até o caminho da verdade objetiva penetra todos os recantos da vida coletiva (e individual) com o Estado sendo o ente “legítimo” do ordenamento sócio-espacial. Mas o projeto de modernidade não se afirma sem conflitos e sem a imposição de uma ordem sócio-espacial que se hegemoniza por meio de estratégias e ações variadas de controle. Freud identificara que a modernidade se afirma impondo enormes sacrifícios ao indivíduo por meio da renúncia das pulsões. Hegel observara que o Estado, essa substância absoluta, convergiria e condensaria as singularidades, os indivíduos nessa totalidade. O conflito entre *Eus desejanτες*, o supunha, era suplantado pelo interesse do todo: o conflito estava na sociedade civil e não no Estado. O Estado presumiu Hegel, seria o mediador dos conflitos processados na sociedade civil. Marx já advertira que o Estado não é isento dos conflitos que se processam na sociedade civil: ele é o próprio conflito do qual a classe dominante – a burguesia – controla-o e impõe ao conjunto da sociedade (ao proletariado) os mecanismos que viabilizam a acumulação e a reprodução do capital e a exploração do trabalho. Hegel limitava os conflitos à sociedade civil, aos *Eus desejanτες*. Foucault analisa as estratégias e as ações do poder nesse período de transição do feudalismo para o capitalismo por meio das instituições e das mudanças nas técnicas punitivas com o advento dos ideais iluministas. Para ele, as estratégias do poder não são realizadas diretamente pelo Estado, mas por meio de suas instituições que paulatinamente impõem o enquadramento e a norma como condição da sociedade disciplinar e do biopoder. A escola, a fábrica, os hospitais, as prisões etc. tem essa finalidade: disciplinar os corpos. O corpo, até então desvalorizado, passa a ser concebido dentro de uma nova lógica organizadora. Das técnicas punitivas brutais e letais passa-se para técnicas mais racionais que acolhem o corpo ao sistema produtivo. Rusche e Kirchheimer salientaram que em épocas de escassez de mão de obra a punição se abrandava e nas épocas onde há uma grande disponibilidade o que se tem são técnicas e ações onde a dureza punitiva é maior. O medo e o mal-estar residem nessa relação. São estruturalmente produzidos. É o medo daqueles, cuja

ordem sócio-espacial, garantidora de privilégios é perturbada, por indivíduos que estão à margem dela e que dela querem participar mesmo sem possuir os meios legalmente disponíveis para tal. Essa mesma ordem sócio-espacial que funciona pela manipulação dos desejos, alçando-os à esfera consumista, produz mal-estar sobre esses indivíduos incapacitados de consumir e sobre aqueles que estão na condição de consumidores e sentem-se ameaçados pelos não-consumidores. O mal-estar deriva desse medo.

O medo e o mal-estar vêm atualmente sendo utilizados de forma cabal como estratégias de regulação da mão de obra não incorporada pelas forças produtivas. As ações dominantes em curso cumprem uma dupla função: regular o excedente de mão de obra e garantir a reprodução do capital. As ações repressivas, penais e letais e de privatização do espaço público garantem o controle das multidões e o lucro de setores diversos (imobiliários, de equipamentos de vigilância e de monitoramento, segurança privada, seguradoras etc.). Como complementos dessas ações estão as que reforçam a subalternidade por meio do chamado “capitalismo de caridade” que se baseiam no discurso da inclusão. Inclusão subalterna, pois distante do sujeito autônomo. O medo difuso construído e fomentado de modo a desviar a atenção sobre os verdadeiros riscos e perigos, legitima ideologicamente as ações dominantes que supostamente visam combatê-lo. Essas ações são inadequadas, impróprias, ineficientes e ineficazes do ponto de vista do interesse público. A eficácia dessas ações está exclusivamente para os grupos minoritários e hegemônicos da sociedade que capitalizam econômica e politicamente com o medo difuso da cultura do amedrontamento. Os grupos hegemônicos usam o medo como instrumento ideológico da regulação que permite a reprodução da ordem sócio-espacial hegemônica.

No caso brasileiro, onde se tem um dos mais altos índices de homicídios do mundo, as ações dominantes em curso têm no “medo negro” um apoio estratégico na conformação da ordem sócio-espacial. Uma ordem que é erigida com base no racismo e que por ela se consolidam as enormes desigualdades no país. As desigualdades sociais brasileiras estão amalgamadas ao processo histórico de produção das desigualdades raciais que remontam ao edifício jurídico construído em 1850 como preparações do projeto racista de nação consolidado com a República em 1889. Os expedientes jurídicos complementares à Lei de Terras e ao Incentivo à Imigração instituem uma ordem sócio-espacial que reserva aos negros uma posição subalterna na sociedade brasileira. Os códigos penais que criminalizam os modos diferenciados de uso do tempo e do espaço dos negros nas cidades do país endossam o projeto

racista. A instituição da vadiagem foi um expediente jurídico cabal desse processo. Preteridos pelos imigrantes no mercado de trabalho os negros, no período pós-abolição, ficaram literalmente sem terra e sem trabalho e essa condição foi criminalizada.

Quando rechaçado o racismo biológico construiu-se o mito da democracia racial. Uma construção ideológica que reforçou o racismo e o “naturalizou” sob a pretensa cordialidade do brasileiro e da harmonia das raças, fielmente desmontada pelos indicadores de cor/raça que comparam a posição de inferioridade dos negros com os brancos. Essa ideologia – que foi apropriada pelo Estado autoritário – contribuiu no reforço do imaginário social do “medo negro” na medida em que os estigmas referentes aos negros permaneceram inabalados. O mito da democracia racial apropriado pelo Estado brasileiro impediu que o movimento negro se articulasse e denunciasse as profundas desigualdades sócio-raciais no país. Os estereótipos do negro como indolente, preguiçoso, perturbador e ameaçador da ordem sócio-espacial dominante continuam estabelecendo residência fixa no imaginário social e reforçando as ações dominantes de combate ao medo. Diante do racismo o movimento de luta do negro sinaliza com a necessária consciência de raça. Mas a ela é importante agregar a consciência de classe na medida em que as desigualdades sociais são resultantes da luta de classes. Não a luta de classes de outrora que enxergava a sociedade apenas através da oposição burguesia e proletariado e onde o projeto revolucionário buscava uma outra totalidade também esmagadora e aniquiladora das diferenças. Mas a consciência de classe articulada com a consciência de raça é o reconhecimento dessa dupla desigualdade: a racial e a social. A luta por uma sociedade justa e igualitária não é possível numa sociedade que se fundamenta numa ordem sócio-espacial que funciona para preservar interesses de grupos ou classes sociais e que subalterniza pessoas. A ação fora desse propósito põe o movimento negro no rol dos movimentos reivindicativos e não no dos movimentos sócio-espaciais. Agindo exclusivamente com consciência de raça e exigindo apenas pela inclusão de negros na ordem sócio-espacial hegemônica o movimento negro enquadra-se como um movimento de contra-ordem sócio-espacial abstrata. O medo e o mal-estar manterão a sua permanência caso os fatores que os geram não forem superados. E a superação demanda mudanças estruturais radicais e profundas na ordem sócio-espacial.

A emancipação sócio-espacial, portanto, exige uma política alicerçada na democracia direta e exercida por sujeitos autônomos. Esse caminho não pode ser trilhado dentro da política representativa, mas através dos movimentos sócio-espaciais

que tem na contra-ordem sócio-espacial concreta o seu objetivo maior. Um projeto forjado pelo conhecimento crítico, consciente e autônomo com o espaço público sendo o *lócus* do fazer político. Um conhecimento para a liberdade fundado numa *areté* onde o reconhecimento do valor do indivíduo realiza-se na coletividade através de suas ações convergentes para o interesse público. Um sujeito livre, autônomo e que na sua diversidade (e diferença) forja com outros sujeitos o social de modo direto na *ágora*. Os movimentos sócio-espaciais legítimos e autênticos são movimentos defensores desse direito, inalienável e irrestrito como fundamento de uma sociedade que se reconstrói no dia a dia pelos sujeitos autônomos. Não se trata de um projeto de mundo acabado como pressupunham as metanarrativas modernas que serviram como tentativas para aprisionar, devorar e aniquilar a diversidade e a diferença.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1985): *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- AGAMBEM, G. (2004): *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2002): *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- ALMEIDA, A. T. S. de. (2001): O olhar da elite sobre a multidão nas reformas urbanas da Primeira República. In: *Discursos sediciosos: crime, direito e sociedade*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos Editora.
- ALTHUSSER, L. (1992): *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal.
- ALVAREZ, M. C. (2002): A criminologia no Brasil ou como tratar desigualmente os desiguais. Rio de Janeiro: *Dados – Revista de Ciências Sociais*. Vol. 45, nº 4, pp. 677-704.
- ANDRADE, R. J. (1994): A cultura: o homem como ser no mundo. In: Hülne, L. M. (Org.): *Fazer filosofia*. Rio de Janeiro: Uapê.
- ANDREWS, G. R. (1997): *Democracia racial brasileira 1900-1990: um contraponto americano*. Estudos Avançados 11.
- ARENDT, H. (1997): *¿Que es política?*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- _____. (1994): *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1990): *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARNETT, P. (1994): *Ao vivo do campo de batalha*. Rio de Janeiro: Rocco.
- BALANDIER, G. (1982): *O poder em cena*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- _____. (1997): *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BARATTA, A. (2004): *Criminología crítica y crítica del derecho penal: introducción a la sociología jurídico penal*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____. (1993): *Filósofo de uma criminologia crítica*. In: *Mídia e violência urbana*. Rio de Janeiro: Faperj.
- BARBOSA, J. L. (1999): O caos como imago urbis: um ensaio crítico a respeito de uma fábula hiperreal. Rio de Janeiro: *Geographia/UFF*, ano 1, nº. 1.
- BATISTA, V. M. (2003): *Díficeis ganhos fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de*

- Janeiro. Rio de Janeiro: Revan.
- _____. (2000): O medo e o método. In: Discursos sediciosos: crime, direito e sociedade. Rio de Janeiro: Freitas Bastos Editora.
- BAUDRILLARD, J. (1993): A sombra das maiorias silenciosas. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1991): A sociedade de consumo. Lisboa: Edições 70.
- BAUMAN, Z. (2003): Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2000): Em busca da política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1999): Globalização: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1998): O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BECCARIA, C. (1997): Dos delitos e das penas. São Paulo: Edipro.
- BENJAMIN, W. (1995): Para una crítica de la violencia. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- BECK, U. (2006): Incertezas fabricadas. In: Sociedade do risco: o medo na contemporaneidade. São Leopoldo: Unisinos. www.unisinos.com.br/ihu. maio.
- BENTO, M. A. S. (1998): Cidadania em preto e branco. São Paulo: Ática.
- BIRMAN, J. (2005): Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BOBBIO, N. (1986): O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BORJA, J. (2005): Revolución y contrarrevolución en la ciudad global. Barcelona: Revista Bibliográfica de Geografía e Ciencias Sociales. Vol. X, nº 578, 20 de abril.
- BORGES, W. C. (2006): Criminalidade no Rio de Janeiro: a imprensa e a (in)formação da realidade. Rio de Janeiro: Revan.
- BOURDIEU, P. (1998): Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1997): Sobre o poder simbólico. São Paulo: Difel.
- _____. (1997i): Sobre a televisão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BRABANT, G. P. (1997): Chaves da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BRETAS, M. (1997): A guerra nas ruas: povo e polícia na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- _____. (1997i): Ordem na cidade: o exercício cotidiano da autoridade policial no Rio de Janeiro: 1907-1930. Rio de Janeiro: Rocco.
- BRU, O. & VICENTE, O. (2005): ¿Que produce miedo em la ciudad? In: La ciudad y el miedo. VII Coloquio de Geografía Urbana. Barcelona: Universitat de Girona, Publicaciones. Pp. 15-28.
- CALDEIRA, T. P. do R. (2000): Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34/ Edusp.
- CANO, I. (1997): Letalidade da ação policial no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: ISER.
- CARLOS, A. F. A. (2004): O espaço urbano: novos escritos sobre a cidade. São

Paulo: Contexto.

- CARVALHO, M. V. de (s/d): Os vadios na resistência ao disciplinamento social da belle époque carioca. XIII Encontro de História. Anpuh. Rio de Janeiro.
- CASTEL, R. (2005): A insegurança social. O que é ser protegido? Petrópolis: Vozes.
- CASTELLS, M. (1999): O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra.
- CASTORIADIS, C. (1993): La cuestión de la democracia: posibilidades de una sociedad autónoma. Conferência pronunciada em setembro de 1993 na Universidade de Buenos Aires.
- _____. (1992): Via sem saída? In: O mundo fragmentado – As encruzilhadas do Labirinto 3. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1982): A instituição imaginária da sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CERQUEIRA FILHO, G. (1982): A “questão social” no Brasil: crítica do discurso político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CHALHOUB, S. (1988): Medo branco de almas negras: escravos libertos e republicanos na cidade do Rio de Janeiro. In: Revista Brasileira de História. São Paulo. v. 8. nº 16. mar./ago.
- _____. (1990): Visões da liberdade. São Paulo: Companhia das Letras.
- CHAUÍ, M. (1987): Sobre o medo. In: CARDOSO, S. (Org.). Os sentidos da paixão. São Paulo: Companhia das Letras.
- CHOMSKY, N. (1999): A minoria próspera e a multidão inquieta. Brasília: Editora UNB.
- CHRISTIE, N. (1999): Elementos para uma geografia penal. Revista de Sociologia e Política, n. 13.
- CIRINO DOS SANTOS, J. (1984): As raízes do crime: um estudo sobre as estruturas e as instituições da violência. Rio de Janeiro: Forense.
- CODINA, G. D. (2005): Ilusão e mal-estar: um retrato de nós mesmos. Revista Mack. Arte, 11/08.
- COIMBRA, C. (2001): Operação Rio: o mito das classes perigosas. Rio de Janeiro: Intertexto.
- COSTA, E. V. da (2008): A abolição. São Paulo: Editora Unesp.
- COSTA, J. F. (1998): Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. (1986): Violência e psicanálise. Rio de Janeiro: Graal.
- DAVIS, M. (2006): Planeta favela. São Paulo: Boitempo.
- _____. (2001): Ecologia do medo: Los Angeles e a fabricação de um desastre. Rio de Janeiro: Record.
- DE CERTAU, M. (2003): A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes.
- DE GIORGI, A. (2006): A miséria governada através do sistema penal. Rio de Janeiro: Revan.
- DELEUZE, G. Deseo y placer. Barcelona: cuadernos de crítica de la cultura, nº 23.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1995): Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34.

- _____. (1966): O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. Lisboa: Assírio e Alvim.
- DELUMEAU, J. (2007): Medos de ontem e de hoje. In: NOVAES, A. (Org.): Ensaio sobre o medo. São Paulo: Editora Senac São Paulo: Edições Sesc SP.
- _____. (1989): História do medo no ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras.
- DESCARTES, R. (1996): Meditações. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- DOUGLAS, M. (1998): Como as instituições pensam. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- (s/d): Pureza e perigo. Lisboa: Edições 70.
- DUBY, G. (1999): Ano 1000, ano 2000: na pista dos nossos medos. São Paulo: Unesp.
- ELIAS, N. (1993): O processo civilizador. Volume II: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1990): O processo civilizador. Volume I: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FERNANDES, F. (1989): O significado do protesto negro. São Paulo: Cortez.
- _____. (1965): A Integração do Negro na Sociedade de Classes. São Paulo: Dominus - EDUSP.
- FLAUZINA, A. L. P. (2008): Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. Rio de Janeiro: Contraponto.
- FONTES, V. (2006): Sociedade civil, classes sociais e conversão mercantil-filantrópica. In: OSAL, año VI, no. 19. Buenos Aires: CLACSO.
- FOUCAULT, M. (1999): A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- _____. (1998): Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1977): Vigiar e punir. Petrópolis: Vozes.
- FREIRE, P. (1996): Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra.
- _____. (1992): Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra.
- FREYRE, G. (1996): Sobrados e Mucambos; Decadência do Patriarcado Rural e Formação do Urbano. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (1981): Casa Grande & Senzala; Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal. Rio de Janeiro: José Olympio.
- _____. (1971): Novo mundo nos trópicos. São Paulo: Companhia Editora Nacional / EDUSP.
- _____. (1964): Vida Social no Brasil nos Meados do Século XIX. [1922]. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- FREUD, S. (1978): O mal-estar na civilização: o futuro de uma ilusão. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores, Freud).

- GARLAND, D. (2005): La cultura del control: crimen y orden en la sociedad contemporánea. Barcelona: Gedisa Editorial.
- GLASSNER, B. (2003): Cultura do medo: por que tememos cada vez mais o que devíamos temer cada vez menos. São Paulo: Francis.
- GOFFMAN, E. (1988): Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC Editora.
- GOMES, T. de M. (2003): Problemas no paraíso: a democracia racial brasileira frente à imigração afro-americana (1921). Estudos Afro-Asiáticos, Ano 25, nº. 2.
- GONÇALVES, C. W. P. (2006): A globalização da natureza e a natureza da globalização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2002): A invenção de novas geografias. In: Território Territórios/Programa de Pós-Graduação em Geografia-PPGEO-UFF/AGB. Niterói.
- GORENDER, J. (1978): O escravismo colonial. São Paulo: Ática.
- GRAMSCI, A. (1978): Maquiavel, a Política e o Estado Moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GRUPPI, L. (1978): O conceito de hegemonia em Gramsci. Rio de Janeiro: Graal.
- HARVEY, D. (1996): Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Loyola.
- HASENBALG, C. A. (1979): Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Graal.
- HEGEL, G. W. F. (2003): Princípios da filosofia do direito. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2000): Fenomenologia do espírito. Petrópolis: Vozes.
- HOFBAUER, A. (janeiro-julho de 2003): O conceito de “raça” e o ideário do “branqueamento” no século XIX – bases ideológicas do racismo brasileiro. Teoria e Pesquisa 42 e 43.
- HOMERO. (2003): Ilíada. São Paulo: Martin Claret.
- HUSSERL, E. (1989): A idéia da fenomenologia. Lisboa: Edições 70.
- JACCOUD, L. (2008): Racismo e república: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil. In: TEODORO, M. (Org.). As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição. Brasília: IPEA.
- JAEGER, W. (1995): Paidéia: a formação do homem grego. Brasília: Martins Fontes/Editora da Universidade de Brasília.
- JAMESON, F. (199): Ensayos sobre el posmodernismo. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- JAPIASSÚ, H. & MARCONDES, D. (2001): Dicionário básico de filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- JUSTIÇA GLOBAL. (2003): Execuções sumárias no Brasil: 1997-2003. Rio de Janeiro: Justiça Global - Núcleo de Estudos Negros.
- KONDER, L. (1991): Hegel: a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus.
- KEHL, M. R. (2007): Elogio do medo. In: NOVAES, A. (Org.): Ensaio sobre o medo. São Paulo: Editora Senac São Paulo: Edições Sesc SP.
- KOWARICK, L. (1994): Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil. Rio

de Janeiro: Paz e Terra.

- LACOSTE, Y. (1997): A geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra. Campinas/São Paulo: Papyrus.
- LATOURE, B. (1994): Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LEFÈBVRE, H. (2008): Espaço e política. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2001): O direito à cidade. São Paulo: Centauro.
- _____. (1999): A revolução urbana. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (1991): A vida cotidiana no mundo moderno. São Paulo: Ática.
- _____. (1984): La production de l'espace. Paris: Anthropos.
- LEMGRUBER, J. (2004): Violência, Omissão e insegurança pública: o pão nosso de cada dia. Encontro Nacional dos Acadêmicos da Academia Brasileira de Ciências, 1º de junho.
- LIMA, R. K. de. (1995): A polícia da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- LIMONAD, E. (2006): "Paris em Chamas": arquitetura ou revolução? Barcelona: Revista Bibliográfica de Geografia e Ciências Sociais. Vol. XI, nº 644, 10 de abril.
- _____. (1999): Reflexões sobre o espaço, o urbano e a urbanização. Rio de Janeiro: Geographia/UFF, ano 1, nº. 1, pp. 71-92.
- LIMONGI, M. I. (2007): A racionalização do medo na política. In: NOVAES, A. (Org.): Ensaio sobre o medo. São Paulo: Editora Senac São Paulo: Edições Sesc SP.
- LÖWY, M. (2003): As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. São Paulo: Cortez.
- LYRA, D. A. [et. al.] (2004): Relatório RIO: violência policial e insegurança pública. Rio de Janeiro: Justiça Global, 2004.
- MARCUSE, H. (1966): Eros e civilização: Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Zahar
- MARTINS, J. de S. (2002): A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais. Petrópolis: Vozes.
- MARTUCCELLI, D. (1999): Reflexões sobre a violência na condição moderna. São Paulo: Tempo Social; Rev. Sociol.: USP, pp. 157-175, maio.
- MARX, K. & ENGELS, F. (2005): Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo.
- (1999): O manifesto do partido comunista. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1984): A ideologia alemã: teses sobre Feurbach. São Paulo: Editora Moraes.
- MATOS, K. M. (2000): Autoritarismo em Oliveira Vianna. In: Revista Eletrônica FUNREI. São João Del-Rei, n. 2, p. 71-75, jul.
- MELUCCI, A. (2001): A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis: Vozes.
- MENDONÇA, N. P. (2006): Penas alternativas: um estudo sociológico dos processos de agravamento das penas e de despenalização no sistema de criminalização brasileiro (1984-2004). Rio de Janeiro: UFRJ, PPGSA, IFCS.

- MESUMECI, L. (1998): Serviços privados de vigilância e guarda no Brasil: um estudo a partir de informações da PNAD – 1985-1995. In: Diagnóstico do Setor Serviços no Brasil MICT/IPEA/ANPEC. Rio de Janeiro.
- MIR, L. (2004): Guerra civil: estado e trauma. São Paulo: Geração Editorial.
- MISSE, M. (2009): O inquérito policial no Brasil: uma pesquisa empírica. Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. (1999): Malandros, marginais e vagabundos: Acumulação social da violência no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IUPERJ. Tese de doutorado.
- MOREIRA, R. (2002): O espaço e o contra-espaço; sociedade civil e Estado; privado e público na ordem espacial burguesa. In: Território Territórios/Programa de Pós-Graduação em Geografia-PPGEO-UFF/AGB. Niterói.
- MORIN, E. (1998): Ciência com consciência. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- NABUCO, J. (1988): O Abolicionismo. Petrópolis: Vozes.
- NEDER, G. (1997): Cidade, identidade e exclusão. Rio de Janeiro: Revista Tempo/Relume-Dumará/UFF, v. 2, n. 3.
- NETO, O. C. & MINAYO, M. C. de. (1994): Extermínio: violência e banalização da vida. Rio de Janeiro: Caderno de Saúde Pública, 10 (supl. 1), 199-212.
- OLIVEIRA, F. (2001): Intelectuais, conhecimento e espaço público. In: Revista Brasileira de Educação, set-dez, número 18. São Paulo. pp. 125-132.
- OLIVEIRA, L. (1997): Os excluídos existem? Notas sobre a elaboração de um conceito. RBCS, nº 33, ano 12, fevereiro.
- OLMO, R. Del. (1990): A face oculta da droga. Rio de Janeiro: Revan.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1987): A rebelião das massas. São Paulo: Martins Fontes.
- PATTO, M. H. S. (1999): Estado, ciência e política na Primeira República: a desqualificação dos pobres. Estudos avançados 13 (35).
- PECHMAN, R. M. (2002): Cidades estreitamente vigiadas: o detetive e o urbanista. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- PERES, M. F. T.; CARDIA, N. & SANTOS, P. C. dos. (2006): Homicídios de crianças e jovens no Brasil: 1980-2002. Núcleo de Estudos da Violência. São Paulo: Universidade de São Paulo: NEV/USP.
- PIERUCCI, A. F. (1999): Cilada da diferença. Rio de Janeiro: Editora 34.
- PINHEIRO, P. S. (1993): A construção da cidadania sem fronteiras. In: Mídia e violência urbana. Rio de Janeiro: Faperj.
- PINTO, N. M. (2006): Penas alternativas: um estudo sociológico dos processos de agravamento de penas e de despenalização no sistema de criminalização brasileiro (1984-2004). Rio de Janeiro: UFRJ, PPGSA, IFCS.
- PLATÃO (1999): A República. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. (1996): Apologia de Sócrates. In: Diálogos. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- RAFFESTIN, C. (1993): Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática.
- RELATÓRIO DE DESENVOLVIMENTO HUMANO – BRASIL 2005: Racismo, pobreza e violência. ONU: PNUD, 2005.
- RELATÓRIO RIO. (2004): violência policial e insegurança pública / organização: Diogo

- Azevedo Lyra... [et. al.]; tradução: Lincoln Ellis... [et. al.] — Rio de Janeiro: Justiça Global.
- ROUSSEAU, J. J. (1996): O contrato social. Rio de Janeiro: Ediouro.
- RUSCHE, G. & KIRCHHEIMER, O. (2004): Punição e estrutura social. Rio de Janeiro: Revan.
- SALES JR, R. (s/d): Democracia racial: o não-dito racista. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 2 pp. 229-258.
- SALES, T. (1994): Raízes da desigualdade social na cultura política brasileira. Revista Brasileira de Ciências Sociais, ano 09, nº. 25, pp. 26-37.
- SANTOS, B. de S. (2007): Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo.
- SANTOS, H. (S/D): Discriminação racial no Brasil. Mimeo.
- SANTOS, L. O. dos. (2003): O medo contemporâneo: abordando suas diferentes dimensões. Psicol. cienc. prof., jun. 2003, vol.23, no.2, p.48-49.
- SANTOS, M. (2000): Por uma outra globalização. Do discurso único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (1997): A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec.
- _____. (1994): A urbanização brasileira. São Paulo: Hucitec.
- SILVA, A. B. (2006): Mentres com medo da compreensão a superação. São Paulo: Integrare.
- SILVA, J. da (2003): Violência e racismo no Rio de Janeiro. Niterói: Eduff.
- SILVA, J. F. S. da. (2004): "Justiçeiros" e violência urbana. São Paulo: Cortez.
- SKIDMORE, Thomas E. Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- SOARES, L. E. (2000): Meu casaco de general: quinhentos dias no front da segurança pública do Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____, (1996): Violência e política no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Iser.
- SODRÉ, M. (1978): O monopólio da fala. Petrópolis: Vozes.
- SODRÉ, N. W. (1977): História da imprensa no Brasil. Rio de Janeiro: Graal.
- SOJA, E. (1993): Geografias pós-modernas. Rio de Janeiro: Zahar.
- SORJ, B. (2004): A democracia inesperada: cidadania, direitos humanos e desigualdade social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SOUSA SANTOS, B. A reinvenção solidária e participativa do estado
- _____. (1998): Um discurso sobre as ciências. Porto: Edições Afrontamento.
- _____. (2000): O direito da rua: ordem e desordem nas sociedades subalternas. São Paulo: Cortez.
- SOUZA, J. (2006): A invisibilidade da desigualdade brasileira. Belo Horizonte: Editora UFMG.

- _____. (2006i): A construção social da subcidadania. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SOUZA, M. L. de. (2008): Fobópole: o medo generalizado e a militarização da questão urbana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. (2004): Mudar a cidade: uma introdução crítica ao planejamento e à gestão urbanos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. (2000): O desafio metropolitano: um estudo sobre a problemática sócio-espacial nas metrópoles brasileiras. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- SUTER, M. (2002): Fóbus: uma potência divina. In: Leituras Compartilhadas. Fascículo 6. Outubro.
- TEODORO, M. (2008): A formação do mercado de trabalho e a questão racial no Brasil. In: TEODORO, M. (Org.). As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição. Brasília: IPEA.
- TORRENTE, D. (s/d): Investigando a la policia. Reis. 52/92. pp. 289-300.
- TOURAINÉ, A. (1998): Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes. Petrópolis: Vozes.
- VANIER, A. (2006): Temos medo de quê? Rio de Janeiro: Agora. V.IX, nº2, jul/dez, 285-298.
- WACQUANT, L. (2005): Os condenados da cidade: estudos sobre marginalidade avançada. Rio de Janeiro: Revan/Fase.
- _____. (2001): As prisões da miséria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (2000): A globalização do "tolerância zero". In: Discursos sediciosos: crime, direito e sociedade. Rio de Janeiro: Freitas Bastos Editora.
- WASELFISZ, J. J. (2005): Mortes matadas por armas de fogo. Brasília: Unesco.
- _____. (2004): Mapa da violência IV: os jovens do Brasil. Brasília: UNESCO, Instituto Ayrton Senna, Ministério da Justiça-SEHD.
- _____. (2002): Mapa da violência III: os jovens do Brasil. Brasília: UNESCO, Instituto Ayrton Senna, Ministério da Justiça-SEHD.
- WEBER, M. (2004): A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras.
- WEBER, T. (2003): O Estado ético. In: Estado e Política: a filosofia política de Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WOLFF, F. (2007): Devemos temer a morte. In: NOVAES, A. (Org.): Ensaio sobre o medo. São Paulo: Editora Senac São Paulo: Edições Sesc SP.
- ZANETIC, A. (2006): A disseminação da segurança privada no Brasil: pressupostos e motivações. (Mimeo).
- ZAFFARONI, R. (2001): Em busca das penas perdidas: a perda de legitimidade do sistema penal. Rio de Janeiro: Revan.
- ZALUAR, A. (2004): Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas. Rio de Janeiro: FGV.
- _____. (1994): Condomínio do diabo. Rio de Janeiro: Revan/Editora UFRJ.
- _____. (1985): A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasiliense.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)