

SERVIDÃO DA VIOLÊNCIA: ENSAIO SOBRE O VERDE- AMARELISMO E A PERSONALIDADE AUTORITÁRIA

*Matheus Scartezini Pedrini*⁶⁶

Resumo

Conquanto sucinto, o presente ensaio articula cinco momentos, cada qual correspondendo progressivamente ao que chamamos de servidão da violência. Partimos de uma contraleitura do conto de ficção científica de Le Guin, o que nos leva à servidão voluntária em La Boétie, permitindo situar o autoritarismo social (e sua história) no Brasil com Chaui, em seguida, passando à propagação do autoritarismo através de Adorno e, concluindo, a denúncia do presente autoritário (presente governo Bolsonaro) que busca uma próxima violência (futuro governo Bolsonaro?).

Palavras-chave: Servidão, Violência, Verde-amarelismo, Personalidade autoritária

SERVITUDE OF VIOLENCE: ESSAY ON GREEN-YELLOWRISM AND AUTHORITARIAN PERSONALITY

Abstract

Although succinct, this essay articulates five moments, each one progressively corresponding to what we call the servitude of violence. We start from a counter-reading of Le Guin's science fiction tale, which

66 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista PIBID – Programa de Iniciação à Docência UFPR. E-mail: matep36o@gmail.com

leads us to voluntary servitude in La Boétie, allowing us to situate social authoritarianism (and its history) in Brazil with Chauí, then moving on to the spread of authoritarianism through Adorno and, in conclusion, the denunciation of the present authoritarian (present Bolsonaro government) who seeks a next violence (future Bolsonaro government?).

Keywords: Servitude, Violence, Green-yellowism, Authoritarian personality

Aqueles que ficam

“Eu o inventei com ardor. Serás meu primeiro leitor, isto é, ouvinte. De fato, por que o autor haveria de perder um ouvinte, nem que ele fosse o único? — riu Ivan. — Falo ou não?” (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 341) — pergunta Ivan, d’*Os Irmãos Karamazov* (1879) de Dostoiévski, a seu irmão Aliócha, sobre o poema que escreveu⁶⁷, depois de já ter contado uma pequena história, que, por sua vez, contribuiu na inspiração do conto *Aqueles que se afastam de Omelas* (1976)⁶⁸, da autora norte-americana de ficção científica Ursula K. Le Guin, o qual desenvolve-se em três momentos.

No primeiro momento, há a apresentação da cidade de Omelas, qual seja: uma cidade aparentemente mais-que-utópica, funcionando como uma cidade perfeita em paz perpétua. Não há problemas em Omelas, de qualquer tipo que seja. *Tudo funciona, na mais alta felicidade e perfeição*. E tudo está tão bem que, no Festival de Verão de Omelas, todas as pessoas da cidade – velhos, jovens, mulheres, homens, crianças, e até mesmo cavalos – se reúnem em júbilo do *bem-estar social absoluto*, uma verdadeira harmonia cosmopolita. A descrição da cidade feita pela autora, demasiada exultante, torna claro a própria indescritibilidade dessa mesma harmonia. A trilha sonora dessa primeira parte do conto, se houvesse uma, repetiria em *looping* a *Morning Mood* de Edvard Grieg, como uma eterna manhã feliz, sonho kantiano, alegria cotidiana.

Tomando uma envergadura de quatro páginas no conto (mais da metade de sua extensão), a eloquente descrição culmina na felicidade das pessoas de Omelas como efetividade de uma pretensa perfeição. Qual é a obscuridade que engendra essa utopia? Como poderia haver uma *felicidade total* sem nenhuma suspeita de algo estranho? Seria ela mesma a expressão do sucesso de uma autarquia comunitária, expurgação de todos os tipos de males possíveis? Ou mesmo, então, haveria alguma figura, como um rei ou um governante, que teria instaurado esse estado de felicidade e paz perpétua?

67 O poema em questão, que bordejia esse ensaio, é *O Grande Inquisidor*, quinto capítulo d’*Os Irmãos Karamazov*.

68 A tradução do texto de Le Guin feita por nós neste ensaio é inteiramente de nossa responsabilidade.

Mas não havia rei. Eles não usavam espadas nem mantinham escravos. Eles não eram bárbaros. Eu não conheço as regras e leis de sua sociedade, mas suspeito que elas eram singularmente poucas. Da mesma maneira como conseguiram sem monarquia e sem escravidão, também o fizeram sem a bolsa de valores, o anúncio, a polícia secreta e a bomba⁶⁹.

Pois o povo de Omelas é, sobretudo, um povo feliz. Tão feliz a ponto de contagiar a própria narração, que não escapa ilesa: “Ó maravilha! Mas eu gostaria de poder descrevê-la melhor. Eu gostaria de poder te convencer.” (*Ibid.*)⁷⁰. Nenhum carro, avião ou trem: é devido à felicidade que não havia nem mesmo *necessidade* da tecnologia (sendo a felicidade a própria tecnologia): “[f]elicidade se baseia em um discernimento justo entre aquilo que é necessário, aquilo que não é nem necessário e nem destrutivo, e aquilo que é destrutivo” (LE GUIN, 2017, p. 7)⁷¹. Mas então o que seria necessário nessa cidade como fundamento dessa felicidade?

Uma satisfação generosa e sem fim, um triunfo magnânimo sentido, não contra algum inimigo externo, mas em comunhão com o melhor e mais justo nas almas de todos os homens em toda parte e com o esplendor do verão do mundo: isso é o que incha os corações do povo de Omelas, e a vitória que eles comemoram é a da vida⁷².

À base do uso de qual combustível vive, para falar como Chakrabarty (2013), em permanente expansão, a felicidade de Omelas? Estaríamos diante da descrição de uma sociedade na qual *a violência* efetivamente e afetivamente *não existe*, nem sendo mesmo concebível? “Você acredita? Você aceita o festival, a cidade, a alegria? Não? Então deixe-me descrever mais uma coisa” (LE GUIN, 2017, p. 8)⁷³. *In situ*, o segundo momento do conto opera brutalmente uma virada que responde nossa primeira questão, justamente ao negar a segunda.

“Em um porão debaixo de um dos belos edifícios públicos de Omelas, ou talvez na adega de uma de suas espaçosas residências,

69 LE GUIN, 2017, p. 6. No original: “But there was no king. They did not use swords, or keep slaves. They were not barbarians. I do not know the rules and laws of their society, but I suspect that they were singularly few. As they did without monarchy and slavery, so they also got on without the stock exchange, the advertisement, the secret police, and the bomb”.

70 “O miracle! but I wish I could describe it better. I wish I could convince you”.

71 “Happiness is based on a just discrimination of what is necessary, what is neither necessary nor destructive, and what is destructive”.

72 LE GUIN, 2017, p. 8. No original: A boundless and generous contentment, a magnanimous triumph felt not against some outer enemy but in communion with the finest and fairest in the souls of all men everywhere and the splendour of the world’s summer: this is what swells the hearts of the people of Omelas, and the victory they celebrate is that of life.

73 [Do you believe? Do you accept the festival, the city, the joy? No? Then let me describe one more thing].

existe um quarto. Tem uma porta trancada, e nenhuma janela” (*ibid.*)⁷⁴. Nesse minúsculo quarto escuro, “um mero armário de vassouras ou sala de ferramentas em desuso” (*ibid.*)⁷⁵, habita uma criança: ela – descreve perene e meticulosamente a autora – está sentada, nua, sobre suas próprias fezes e excrementos (o que provavelmente é a causa da massa de feridas infeccionadas em suas nádegas e coxas). De um lado, há uma tigela de comida e um jarro de água, de outro, um balde e dois esfregões; as únicas coisas com as quais a criança tem familiaridade (apesar de ter medo dos esfregões, amiúde). Ela poderia ser um menino ou uma menina, de fato, não há como saber. “Parece ter cerca de seis anos, mas, na verdade, tem quase dez. É débil mental [*feeble-minded*]. Talvez nasceu com defeito ou, talvez, tenha se tornado imbecil através do medo, desnutrição e abandono” (LE GUIN, 2017, p. 9)⁷⁶.

A descrição feita pela autora sobre a criança contrasta, radicalmente, com a descrição da cidade de Omelas. Afinal, qual é a relação de uma descrição com a outra? Como é possível que as duas estejam na mesma história, que *sejam* a mesma história? “Medo”, “desnutrição” e “abandono” se desenvolvem no conteúdo e no próprio estilo de escrita da descrição, na medida em que ela continua – dando o enlace das duas situações – através da *porta*. “E a porta está fechada. E ninguém virá. A porta está sempre trancada, e ninguém nunca vem” (*ibid.*)⁷⁷. Porém, observa a autora, há momentos em que a porta, chacoalhando terrivelmente, se abre: uma ou várias pessoas aparecem, ou chutando a criança para fazê-la levantar-se, ou ficando paradas olhando-a com olhos assustados e enojados. “A tigela de comida e o jarro de água são rapidamente preenchidos, a porta é trancada, os olhos desaparecem” (*ibid.*)⁷⁸. Apesar das pessoas na porta nunca dizerem nada, a criança, que nem sempre viveu nesse quarto, às vezes fala. Suas súplicas, dizendo que a partir de agora ela será boa e pedindo para que a deixem sair, nunca são respondidas pelas pessoas da porta. Vivendo com meia tigela de farinha de milho e gorduras por dia, “a criança costumava gritar por ajuda durante a noite e chorar bastante, mas agora ela só faz uma espécie de choramingo, ‘eh-haa, eh-haa’, e fala menos, cada vez com menos frequência” (*ibid.*)⁷⁹.

Daí a proeminência da Porta: através dela, todas as pessoas da cidade de Omelas *sabem* que essa criança existe, *todas passam por ela*. “Alguns deles chegam a vê-la, outros se contentam apenas em saber

74 [In a basement under one of the beautiful public buildings of Omelas, or perhaps in the cellar of one of its spacious private homes, there is a room. It has one locked door, and no window].

75 [a mere broom closet or disused tool room].

76 [It looks about six, but actually is nearly ten. It is feeble-minded. Perhaps it was born defective, or perhaps it has become imbecile through fear, malnutrition, and neglect].

77 [and the door is locked; and nobody will come. The door is always locked; and nobody ever comes].

78 [The food bowl and the water jug are hastily filled, the door is locked, the eyes disappear].

79 [The child used to scream for help at night, and cry a good deal, but now it only makes a kind of whining, “eh-haa, eh-haa,” and it speaks less and less often].

que ela [it] está lá" (*ibid.*)⁸⁰. E é fundamental que isso aconteça: todos sabem que essa criança *precisa* estar lá:

[...] alguns deles entendem o porquê, outros não, mas todos entendem que a sua felicidade, a beleza de sua cidade, a ternura de suas amizades, a saúde de suas crianças, a sabedoria dos seus estudiosos, a habilidade de seus fabricantes, mesmo a abundância da sua colheita e o clima agradável de seus céus dependem inteiramente do sofrimento abominável desta criança⁸¹.

Este é o exato momento em que as duas descrições feitas pela autora se complementam e, uma para com a outra, se sustentam: a felicidade absoluta de uma cidade sob a tristeza absoluta de uma criança. O plano do *costume*, sobre o qual falaremos mais adiante, é estritamente necessário para tal sociedade: a sustentação da felicidade de muitos pela tristeza de um, continua Le Guin, "é geralmente explicada às crianças quando elas têm entre oito e doze anos de idade" (*ibid.*)⁸². Os termos nos quais a autora condiciona a trama do conto "são estritos e absolutos", porém não menos obscuros. Quando cidadãos (geralmente crianças) de Omelas *conhecem* (a relação com) a criança, há, de fato, um explícito mal-estar, "não importando quão bem o assunto tenha sido explicado a eles" (*ibid.*)⁸³, mas que parece frente aos termos cultuados:

Eles gostariam de fazer algo pela criança. Mas não há nada que possam fazer. Se a criança fosse trazida à luz do sol para fora daquele lugar vil, se ela fosse limpa e alimentada e confortada, seria algo bom, certamente; mas se fosse feito, naquele dia e hora toda prosperidade e beleza e deleite de Omelas iria murchar e ser destruído. Esses são os termos. Trocar toda bondade e graça de cada vida de Omelas por essa única, pequena melhora: jogar fora a felicidade de milhares pela possibilidade da felicidade de uma: seria realmente deixar a culpa dentro dos muros"⁸⁴.

80 [Some of them have come to see it, others are content merely to know it is there].

81 LE GUIN, 2017, p. 9. No original: [Some of them understand why, and some do not, but they all understand that their happiness, the beauty of their city, the tenderness of their friendships, the health of their children, the wisdom of their scholars, the skill of their makers, even the abundance of their harvest and the kindly weathers of their skies, depend wholly on this child's abominable misery.]

82 [This is usually explained to children when they are between eight and twelve].

83 [No matter how well the matter has been explained to them].

84 LE GUIN, 2017, p. 10. No original: [They would like to do something for the child. But there is nothing they can do. If the child were brought up into the sunlight out of that vile place, if it were cleaned and fed and comforted, that would be a good thing, indeed; but if it were done, in that day and hour all the prosperity and beauty and delight of Omelas would wither and be destroyed. Those are the terms. To exchange all the goodness and grace of every life in Omelas for that single, small improvement: to throw away the happiness of thousands for the chance of the happiness of one: that would be to let guilt within the walls indeed].

É imprescindível que isso não aconteça, “nem mesmo uma palavra amável pode ser dita à criança” (*ibid.*)⁸⁵: são essas as condições para a vida nesse lugar. De fato, todos os que se criam lá, depois de perceberem a criança e se impactarem, começam, com o passar do tempo, a se convencer da legitimação da violência: não só que não haveria nada a se fazer pela criança, mas que seria melhor para a própria criança que ela se mantivesse do jeito que está, pois, na verdade, escreve a autora, “depois de tanto tempo, provavelmente seria infeliz sem paredes para protegê-la, sem as trevas para os seus olhos e seu próprio excremento para sentar-se por cima deles” (*ibid.*)⁸⁶. Seria pior para todos, melhor deixar as coisas como estão, e continuar a viver. Na verdade, a criança é uma benção (já convencidos), pois “[é] a existência da criança, e seu conhecimento sobre essa existência, que possibilita a nobreza da arquitetura de Omelas, a pungência de sua música, a profundidade de sua ciência” (*ibid.*)⁸⁷. Não é em absoluto um problema de liberdade. “Eles sabem que, como a criança, não são livres” (LE GUIN, 2017, p. 10)⁸⁸. Até tratam melhor suas crianças devido ao conhecimento da Criança e seu necessário sofrimento. Perante essa segunda descrição, a autora pergunta novamente a quem lê se acredita nisso.

“Mas há mais uma coisa a dizer – e essa é muito incrível” (LE GUIN, 2017, p. 11)⁸⁹: chegando ao terceiro e último momento do conto, a fim do impacto literário produzido pela autora norte-americana, transcrevo-o integralmente:

Às vezes, um dos adolescentes que vão ver a criança não vai pra casa chorar ou ficar com raiva. Não voltam, de fato, para casa. Às vezes, também, um homem ou uma mulher mais velha fica em silêncio por um dia ou dois e, depois, sai de casa. Essas pessoas vão para a rua e caminham sozinhas. Mantêm-se de pé e andam em linha reta para fora da cidade de Omelas, passando através de seus belos portões. Elas continuam, atravessando os campos agrícolas. Cada um vai sozinho, menino ou menina, homem ou mulher. A noite cai. O viajante tem de passar pelas ruas da vila, entre as casas com janelas de iluminação amarelada, passando à escuridão dos campos. Cada um, sozinho, vai para o oeste ou para o norte, em direção às montanhas. Eles continuam. Abandonam Omelas, escuridão adentro, e eles não voltam. O lugar para onde se dirigem é ainda menos imaginável para a maioria de nós do que a cidade da felicidade. Eu realmente não posso descrevê-lo. É possível que não exista.

85 [there may not even be a kind word spoken to the child].

86 [Indeed, after so long it would probably be wretched without walls about it to protect it, and darkness for its eyes, and its own excrement to sit in].

87 [It is the existence of the child, and their knowledge of its existence, that makes possible the nobility of their architecture, the poignancy of their music, the profundity of their Science].

88 [They know that they, like the child, are not free].

89 [But there is one more thing to tell, and this is quite incredible].

Mas eles parecem saber para onde estão indo, aqueles que se afastam de Omelas⁹⁰.

De fato, Ursula Le Guin resolve excelentemente a problemática de seu conto retornando ao título: perante, ao mesmo tempo, a cidade e a criança, bem como a fundação de sua relação sob a violência consentida, a resposta é a potência da *negação consistente* da fórmula bartlebyana, pois aqueles que se afastam de Omelas “prefe[rem] não” (MELVILLE, 2015, p. 64). Preferem não ficar, já para não voltar. Nesse sentido, *preferem não para poder não servir*. Ora, é também verdadeiro o exato contrário? Perguntaríamos: e aqueles que *ficam* em Omelas? Diríamos que, tomando de empréstimo o que escreve Paulo Arantes, “quem não enlouqueceu naquela primeira jornada de iniciação logo se acostumou” (ARANTES, 2011, p. 49).

Servidão voluntária

O conto de Ursula Le Guin ganha uma certa ressonância com o *Discurso da Servidão Voluntária* (1577), de Étienne de La Boétie. Sob nossa leitura, aquilo o que La Boétie chama de *servidão voluntária*, ou desejo de servir, é justamente o que acontece, em Le Guin, com aqueles que ficam em Omelas, e que, através da violência consciente, vivem suas vidas ao continuarem a servir, obedecendo aos termos condicionais da cidade em cena. Ora, mesmo que a tirania, se podemos assim dizer, operada em Omelas não se dê através de uma monarquia (como é o caso de La Boétie) ou mesmo até de um sistema aristocrático e oligárquico, mas da *quantidade mínima de violência necessária para fazer as coisas funcionarem*; vemos, então, na esteira do que Adorno chama de *sociedade administrada*, dois traços fundamentais, tanto em Le Guin quanto em La Boétie, da manutenção da violência como regime social, refrescando a análise da vida contemporânea: por um lado, há o costume, e, por outro – que é consequência do primeiro –, há a sustentação.

É nomeadamente sobre aqueles que continuam a servir, *em servidão voluntária*, que La Boétie se pergunta: “que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear?” (LA BOÉTIE, 1982, p. 13). É um oxímoro, pois há uma

90 LE GUIN, 2017, p. 11. No original: [At times one of the adolescent girls or boys who go to see the child does not go home to weep or rage, does not, in fact, go home at all. Sometimes also a man or woman much older falls silent for a day or two, and then leaves home. These people go out into the street, and walk down the street alone. They keep walking, and walk straight out of the city of Omelas, through the beautiful gates. They keep walking across the farmlands of Omelas. Each one goes alone, youth or girl, man or woman. Night falls; the traveller must pass down village streets, between the houses with yellow-lit windows, and on out into the darkness of the fields. Each alone, they go west or north, towards the mountains. They go on. They leave Omelas, they walk ahead into the darkness, and they do not come back. The place they go towards is a place even less imaginable to most of us than the city of happiness. I cannot describe it at all. It is possible that it does not exist. But they seem to know where they are going, the ones who walk away from Omelas].

contradição inerente, ou seja, “é impossível, do ponto de vista racional, reunir servidão e vontade livre” (CHAUI, 2013a, p. 133). Então, “como os homens, seres naturalmente livres, usaram a liberdade para destruí-la? Como é possível uma servidão que seja voluntária?” (CHAUI, 2013a, p. 126, grifo nosso). Tal é o enigma que se constitui na obra de La Boétie, enigma cuja decifração, segundo Marilena Chaui em *Amizade, Recusa do Servir* (1982), significa a distinção entre desejo de liberdade e desejo de servir: enquanto que o último “só se realiza pela posse imaginária de bens”, o primeiro “não é desejo de posse, mas uma maneira de viver *sem se submeter a nada e a ninguém*” (CHAUI, 2013a, pp. 133-134, grifo nosso).

Mas então por que há servidão voluntária? Por que desejar servir ao invés de desejar a liberdade? La Boétie nos mostra que “a primeira razão da servidão voluntária é o costume” (LA BOÉTIE, 1982, p. 24), é pela força do costume que a tirania se conserva, é “por isso [que] os que nascem sob a tirania não a percebem como servidão e servem voluntariamente, pois ignoram a liberdade. O costume, portanto, é o que nos *ensina a servir*” (CHAUI, 2013a, p. 128, grifo nosso). A segunda razão da servidão voluntária, que o autor coloca como sendo “a força e o segredo da dominação”, consiste na sustentação da tirania, que, como um esquema de pirâmide, tem como base a soma de cada um que serve. Nas palavras do autor,

[s]ão sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano [...] cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximam; [...] Esses seis têm seiscentos que crescem debaixo deles e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil, cuja posição elevaram; [...] Grande é o séquito que vem depois [...] não verá os seis mil mas os cem mil, os milhões que por essa corda agarram-se ao tirano servindo-se dela⁹¹.

Contra tal esquema, La Boétie propõe uma recusa do servir, reversibilidade da tirania: “decidi não mais servir e sereis livres; não pretendo que o empurreis ou sacudais, somente não mais o sustentai, e o verei como um grande colosso, de quem subtraiu-se a base, desmanchar-se com seu próprio peso e rebentar-se” (LA BOÉTIE, 1982, p. 16), ou seja, “basta não querer servi-lo, e ele tombará” (CHAUI, 2013a, p. 129). Ora, se é tão fácil livrar-se da tirania, então por que servimos voluntariamente aquilo mesmo que nos destrói? Chaui não se delonga:

Consentimos em servir porque não desejamos a liberdade. Consentimos em servir porque esperamos ser servidos. Servimos ao tirano porque somos tiranetes: cada um serve ao poder separado porque deseja ser servido pelos demais que lhe estão abaixo. [...] *A servidão é voluntária porque há desejo de servir, há*

91 LA BOÉTIE, 1982, pp. 31-32

*desejo de servir porque há desejo de poder e há desejo de poder porque a tirania habita em cada um de nós e institui uma sociedade tirânica*⁹².

Por conseguinte, a obra de La Boétie nos aparece contendo dois polos discursivos, dois eixos que constituem o *Discurso*: o negativo, a recusa da servidão voluntária e da tirania, e o positivo, a amizade. De uma certa maneira, como ressalta Chauí, ambos se complementam: “[a]ssim, desde o início [do *Discurso*], a amizade, *isótes philótes*, estava ali, ao alcance do leitor, pois é ela que introduz, pelo negativo, a servidão voluntária e a tirania” (CHAUI, 2013a, p. 74, grifo da autora). É a amizade que abre e fecha⁹³ o *Discurso*, cujo sentido “tacitamente orienta a quebra da servidão voluntária” (CHAUI, 2013a, p. 73). Seguindo a contrapelo, se a amizade é a recusa do servir (como o título do texto de Chauí já emplaca), *a servidão é a recusa da amizade*: não é amizade, mas cumplicidade, como diz La Boétie. Podemos avistá-la no Brasil através de uma manifestação singular.

Deus, Pátria e Família

Mantendo-se ainda na pesada abordagem que a obra de Chauí realiza, averiguemos um pouco mais a fundo aquilo que podemos chamar de raízes da servidão voluntária no Brasil. É precisamente em *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária* (2000) que Marilena Chauí apresenta o conceito de *autoritarismo social* a partir da ideia de “Brasil” como *mito fundador* (que veremos mais adiante), cujo semióforo⁹⁴-matriz é a *nação*. Relativamente recente, a invenção de “nação”, segundo a autora, data da passagem da ideia de “caráter nacional” para a ideia de “identidade nacional”: “[o] primeiro corresponde, grosso modo, aos períodos de vigência do ‘princípio da nacionalidade’ (1830-1880) e da ‘ideia nacional’ (1880-1918), enquanto a segunda aparece no período da ‘questão nacional’ (1929-1960)” (CHAUI, 2013b, p. 163).

Traçando-a do século XII até o século XXI, a expressão da ideologia daquilo que a autora chama de *verde-amarelismo* pode ser facilmente acessada na atual bandeira da *nação brasileira*: por um lado, a *ordem* (o imaginário autoritário), isto é, “o ocultamento dos conflitos entre poderes regionais e poder central, e o ocultamento dos conflitos gerados pela divisão social das classes sociais” (CHAUI, 2013b, pp. 230-231) e, por outro, o *progresso* (o imaginário providencialista), isto é, um processo de evolução “que começava na família e terminava no

92 CHAUI, 2013a, p. 129, grifo nosso

93 “No princípio, anuncia que o desejo de servir poderia jamais ter surgido; no final, que os limites da amizade foram ultrapassados quando alguém recebeu o título de senhor” (CHAUI, 2013a, p. 75).

94 Segundo a autora, a palavra grega *semeiophoros* é composta pelas palavras *semeion* (signo ou sinal) e *phoros* (trazer para frente). “Inicialmente, um *semeiophoros* era a tabuleta na estrada, indicando o caminho; quando colocada à frente de um edifício, indicava sua função”. O semióforo, precursor do popular *semáforo*, “era a comunicação com o invisível, [...] um signo trazido à frente [...] por sua *força simbólica*” (CHAUI, 2013b, p. 153, grifo nosso).

Estado” (CHAUI, 2013b, p. 159), articulando uma *expansão econômica* – “cujo excedente não é investido em atividades produtivas e sim dirigido para o consumo das classes abastadas” – e um *consumo de luxo* – “um instrumento para marcar a diferença social e o fosso que as separava do restante da população” (CHAUI, 2013b, pp. 171-172).

Aliás, é entre os séculos XVI e XVII, no período da conquista e colonização da América e do Brasil, segundo Chaui, que os três componentes da construção de um *mito fundador*⁹⁵ aparecem, “sob a forma de três operações divinas” que respondem pelo Brasil (e pela América), como criações dos conquistadores europeus: “a obra de Deus, isto é, a Natureza, a palavra de Deus, isto é, a História, e a vontade de Deus, isto é, o Estado” (CHAUI, 2013b, p. 194). Mais atualmente, esses três elementos⁹⁶ podem ser observados desde a *Marcha da Família com Deus pela Liberdade*, no prelo da ditadura militar de 1964, até os dias de hoje, ante os signos no *slogan* “Deus, pátria e família”: a própria *fundação* do Brasil e o Brasil como *fundação*, sob “a construção ideológica do semióforo ‘nação’, [mais especificamente o da] ‘nação brasileira’” (CHAUI, 2013b, p. 182), que esconde a manutenção de um estado social a partir de uma hierarquia social, ou seja, da desigualdade.

O que nos interessa por ora é a mutação que o verde-amarelismo sofrerá sob a nova forma do capitalismo contemporâneo, a saber, o neoliberalismo, que, segundo a autora, favorece três aspectos de reforço dos privilégios:

- 1) a destinação preferencial e prioritária dos fundos públicos para financiar os investimentos do capital; 2) a privatização como transferência aos próprios grupos oligopólicos dos antigos mecanismos estatais de proteção dos oligopólios, com a ajuda substantiva dos fundos públicos; 3) a transformação de direitos sociais [...] em serviços privados adquiridos no mercado e submetidos à sua lógica⁹⁷.

Segundo a filósofa, “no caso do Brasil, o neoliberalismo significa levar ao extremo a nossa forma social” (CHAUI, 2013b, p. 232), ou seja,

95 A filósofa lapida uma dupla abordagem do conceito de *mito*: o sentido etimológico, isto é, “de narração pública de feitos lendário da comunidade”, e o sentido antropológico, isto é, “essa [mesma] narrativa [como] solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade” (CHAUI, 2013b, p.150-151). Em seguida, ela insiste na expressão “mito fundador” distinguindo *formação* e *fundação*: enquanto a primeira se refere “não só às determinações econômicas, sociais e políticas que produzem um acontecimento histórico, mas também pensam em *transformação* e, portanto, na continuidade ou descontinuidade dos acontecimentos percebidos como processos temporais”; a última, por sua vez, refere-se a “um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo, isto é, a fundação visa a algo tido como perene (quase eterno) que traveja e sustenta o curso temporal e lhe dá sentido” (CHAUI, 2013b, p. 151, grifo da autora). Numa palavra, enquanto “o registro da *formação* é a história propriamente dita, [...] [a] *fundação* pretende situar-se além do tempo” (CHAUI, 2013b, p. 151, grifo nosso).

96 Cada qual correspondendo, respectivamente, à sagração da Natureza, à sagração da História e à sagração do Governante (cf. CHAUI, 2013b, p. 194-225).

97 CHAUI, 2013b, pp. 231-232

a forma social na qual “a sociedade brasileira é polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dirigentes sem que isso seja percebido como violência” (CHAUI, 2013b, p. 230, grifo da autora). Naturalizando as desigualdades e exclusões socioeconômicas e afirmando a transcendência do Estado em relação à sociedade, o autoritarismo social, “assentado sobre o mito fundador, afirma a essencial não violência brasileira, a partir da imagem ufanista e verde-amarela do povo mestiço, ordeiro, pacífico, generoso, hospitaleiro e cordial” (CHAUI, 2013b, p. 230), e, portanto, exprime-se no próprio modo de funcionamento da política no Brasil.

Dezenove anos depois, o diagnóstico de Chaui acerca da sociedade contemporânea reflora-se ao definir o neoliberalismo como um novo totalitarismo. Mas por que “novo totalitarismo”? *Totalitarismo* porque no núcleo do neoliberalismo está o “princípio fundamental da formação social totalitária”, isto é, “a recusa da especificidade das diferentes instituições sociais e políticas que são consideradas homogêneas e indiferenciadas porque são concebidas como *organizações*” (CHAUI, 2019, s/p, grifo nosso). *Novo* porque “em lugar da forma do Estado absorver a sociedade, como acontecia nas formas totalitárias anteriores”, ocorre o contrário, isto é, “a forma da sociedade absorve o Estado”, pois o totalitarismo neoliberal faz com que a sociedade se torne o espelho para o Estado, “definindo todas as esferas sociais e políticas não apenas como organizações” (CHAUI, 2019, s/p), mas tendo a *empresa* como principal tipo de organização.

De Deleuze (1990) à Byung-Chul Han (2010), do controle ao cansaço, no neoliberalismo tudo se torna uma empresa (a escola, o hospital, a igreja, o Estado, e etc.), até mesmo as pessoas, que são *empresárias de si mesmas*. Tendo o “*autoritarismo social* como origem e forma da violência no Brasil” (CHAUI, 2021, s/p, grifo da autora), a mutação do mercado global, sob a forma da política neoliberal, amplia e agrava mais ainda essa violência, na medida em que aprofunda

o encolhimento do espaço público dos direitos e o alargamento do espaço privado dos interesses do mercado ao desviar o fundo público, destinado aos direitos sociais, para financiar o capital, de tal maneira que *tais direitos são privatizados* ao serem transformados em serviços vendidos e comprados no mercado, aumentando exponencialmente a divisão social e a desigualdade das classes sociais⁹⁸.

Vemos, então, que o autoritarismo brasileiro ganha um novo corpo social através da mistura da violência com as políticas neoliberais, principalmente com o avanço das tecnologias de informação nas últimas décadas. Estaríamos mesmo diante de um novo corpo ou teria ele um velho corpo, no entanto com roupas novas? Com que roupa ele se veste para sair?

98 CHAUI, 2021, s/p, grifo nosso

A nova roupa do autoritarismo nas vertigens do neoliberalismo

A análise do autoritarismo no Brasil tecida por Chaui leva-nos à obra de Theodor W. Adorno, especificamente a pesquisa realizada em *Estudos sobre a Personalidade Autoritária* (1950) e a conferência *Aspectos do Novo Radicalismo de Direita*. Esta última, proferida em 1967 para a União dos Estudantes Socialistas da Áustria, busca dar luz àquilo que “está sendo fermentado socialmente e que serve de lastro para esse novo radicalismo de direita” (CATALANI, 2020, pp. 32-33). Para Adorno, “os pressupostos sociais do fascismo ainda perduram”, isto é, “os pressupostos dos movimentos fascistas [da primeira metade do século XX], apesar de seu colapso, ainda perduram socialmente, mesmo se não perduraram de forma imediatamente política” (ADORNO, 2020, p. 45, grifo nosso).

A tese sustentada por Adorno, fundamentada nos *Estudos* e exposta na conferência, é a de que “a identificação com o sistema da Alemanha nunca foi de fato radicalmente destruída” (ADORNO, 2020, p. 50), e, dessa maneira, “os apoiadores do velho e do novo fascismo estão hoje espalhados por toda a população” (ADORNO, 2020, p. 48), não da mesma maneira, mas em diferentes graus. É em vista disso que o ponto fundamental da conferência de Adorno se dá no âmbito da *propaganda*: como “perfeição dos meios”, no sentido de “uma perfeição em primeiro lugar dos meios propagandísticos no sentido mais amplo”, “a propaganda é realmente a substância mesma da coisa” (ADORNO, 2020, p. 54), e, assim, nos movimentos de direita radical, “a propaganda constitui, por sua vez, a substância política” (ADORNO, 2020, p. 55). Ela serviria menos para a disseminação de uma ideologia “e mais para tornar as massas engajadas. A propaganda é, portanto, sobretudo uma técnica de psicologia de massas” (ADORNO, 2020, p. 67).

Sob esse espectro, Adorno ressalta que a única coisa que o aparenta realmente prometer algo é “alertar os potenciais apoiadores do radicalismo de direita sobre suas consequências, tornar-lhes claro que essa política inevitavelmente conduzirá seus próprios apoiadores à desgraça” (ADORNO, 2020, p. 58). Um dos sintomas desse novo radicalismo de direita é o anti-intelectualismo, isto é, nas palavras de Adorno,

[q]uem não se insere na divisão do trabalho, quem por meio de sua profissão não está ligado a uma determinada posição e, portanto, a um pensamento bastante determinado, mas que conservou a liberdade de espírito, é, de acordo com essa ideologia, uma espécie de patife e deve ser cortado fora. Entra aí ainda certamente o antiquíssimo rancor do trabalho manual contra o trabalho intelectual, mas de um modo completamente deslocado e tornado totalmente irreconhecível⁹⁹.

Somado a ele, “o medo de que o inconsciente torne-se consciente e o caráter autoritário formam aqui uma espécie de síndrome”

(ADORNO, 2020, p. 68), o que nos lança para a abordagem da psicologia social da personalidade autoritária em *Estudos sobre a Personalidade Autoritária*: a partir de uma pesquisa coletiva baseada em questionários e entrevistas realizados com pessoas da população estadunidense da época, tanto em grupo quanto individualmente, esses dados foram cruzados com escalas¹⁰⁰ qualitativas construídas pelos pesquisadores. Com base nisso, observa-se baixos e altos pontuadores para cada escala do estudo, os quais correspondem a síndromes tipificadas. As que nos interessam, a saber, as síndromes dos altos pontuadores (o ressentimento superficial, o convencionalismo, a síndrome autoritária, o rebelde-psicopata, o alucinado e o manipulador) ressoam com a sociedade brasileira do século passado em diante. E é precisamente, como uma “bomba-relógio”, que a “descoberta da estrutura do apelo à personalidade fixada na autoridade” estabelece-se como “ponto nevrálgico” da psicologia social contemporânea:

[a]s tendências inconscientes que alimentam a personalidade fixada na autoridade não são tornadas conscientes pela propaganda, pelo contrário, *elas são ainda mais reprimidas no inconsciente, elas são artificialmente mantidas inconscientes*¹⁰¹.

Citada na conferência, Adorno observa nos *Estudos* que “[o] caráter potencialmente fascista deve ser considerado como um produto da interação entre o clima cultural do preconceito e as respostas ‘psicológicas’ a esse clima” (ADORNO, 2019, pp. 530-531), ressaltando a dificuldade de tal estudo devido ao fato de que os *padrões objetivos do preconceito*, descobertos na pesquisa de *Estudos*, “são tão disseminados em sua influência que explicar por que um indivíduo resiste a eles é tão difícil quanto explicar por que eles são aceitos” (ADORNO, 2019, p. 531). Por essa via, detecta o filósofo, “os baixos pontuadores apresentam um problema psicológico tão grande quanto os altos pontuadores” (*ibid.*) e, sendo assim, o autoritarismo se manifesta diferentemente dependendo do âmbito psicológico e social das pessoas.

Na trilha adorniana a respeito da personalidade autoritária e sua influência na política social, Marilena Chaui tece considerações sobre o atual caso brasileiro de radicalismo de direita, a saber, a ascensão do governo Bolsonaro. Tomando o “ódio ao pensamento” como porta-bandeira de sua política social, ela analisa o governo Bolsonaro a partir de dois conceitos: o conceito de *crueledade*, que é “a forma máxima da violência” (CHAUÍ, 2021, s/p), e o conceito de *cinismo* (conceito também explorado por Adorno) que é a recusa deliberada da clivagem entre o verdadeiro e o falso. Em sua análise, “podemos indagar porque a crueldade e o cinismo não são considerados por boa parte da população como o núcleo definidor da governança bolsonarista” (CHAUÍ,

100 As escalas que Adorno e os outros pesquisadores constroem e sobre as quais analisam os questionários e entrevistas são: AS (Antissemitismo), E (Etnocentrismo), F (Fascismo) e PEC (Conservadorismo político-econômico).

101 ADORNO, 2020, pp. 67-68, grifo nosso

2021, s/p). O que nos permite inferir alguns pontos de proximidade entre as análises de Adorno e Chauí com o atual autoritarismo brasileiro: 1) tanto na posição da personalidade autoritária em Adorno quanto no governo Bolsonaro, “[d]esaparece o que é abertamente anti-democrático. Pelo contrário: evocam sempre a verdadeira democracia e acusam os outros de antidemocráticos” (ADORNO, 2020, p. 64); 2) quando Adorno escreve sobre uma “pedantice pseudocientífica”, na qual “duvida-se dos números de judeus assassinados [no Holocausto]” (ADORNO, 2020, p. 70), o mesmo acontece com os números de mortos pela COVID-19 pelo governo Bolsonaro, através da força das *fake news* dentre as quais houve o claro enaltecimento à cloroquina (alegando ser um medicamento eficaz contra o vírus); e 3) “vacinar as massas” (ADORNO, 2020, p. 76) contra os truques do autoritarismo, tendo o governo Bolsonaro, a respeito do vírus da COVID-19 e do autoritarismo, feito o exato contrário, entrando em um processo de renovação do próprio verde-amarelismo.

Depois de outubro a paz será total

Às 20h39 do dia 3 de abril de 2018, o então comandante das Forças Armadas, general Eduardo Villas Bôas, publica em sua conta do Twitter: “nessa situação que vive o Brasil, resta perguntar às instituições e ao povo quem realmente está pensando no bem do país e das gerações futuras e quem está preocupado apenas com interesses pessoais?”¹⁰². Um internauta interage: “Lula solto = INTERVENÇÃO MILITAR”. Era véspera do julgamento do Habeas Corpus do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que foi negado, sendo preso quatro dias depois. Lula também teve a candidatura impugnada no dia primeiro de setembro daquele ano, era ano eleitoral. Nos anos seguintes, nós sabemos o que acontece, em suma: Governo Bolsonaro e pandemia de COVID-19. A primeira parte do comentário do internauta se cumpre, Lula é solto, e a segunda parte, a partir do ano de 2020, começa a querer se cumprir.

Desde então, Jair Bolsonaro e seus apoiadores (o dito “bolsonarismo”) compõem uma narrativa de que as urnas eletrônicas não seriam confiáveis (as mesmas que o elegeram presidente em 2018 e cinco vezes a partir de 1998 como deputado federal), sendo até possível fraudá-las, apesar de não apresentar provas reais para tanto. O que esses ataques ao voto democrático escondem (mas nem tanto) são duas coisas: o desejo do séquito bolsonarista por uma intervenção militar e a possível derrota de Bolsonaro nas urnas em outubro do atual ano eleitoral, especialmente pelo agora candidato Lula, que tem vantagem nas pesquisas eleitorais dos últimos meses.

A tecnologia de democracia no Brasil tem uma história recente: em 1996, por grupos de engenheiros e pesquisadores ligados ao

102 Disponível em: https://twitter.com/Gen_VillasBoas/status/981315174660485122 (Acesso em 29/07/22).

Comando-Geral de Tecnologia Aeroespacial (CTA) e do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) — a partir dos quais as forças civil e militar trabalharam juntas — o sistema eleitoral brasileiro ganha como implementação as urnas eletrônicas. Contudo, a partir da ascensão do governo Bolsonaro, “de 2018 a 2020 aumenta em cerca de 55% a presença de militares na administração federal, conformando uma tendência à *militarização da gestão pública*” (NOZAKI, 2021, p. 9, grifo do autor). Mesmo com o aparelhamento militar feito às instituições públicas, qual seria a real possibilidade de um golpe militar?

No dia 24 de julho de 2022, o atual Presidente da República oficializa sua candidatura à reeleição pelo Partido Liberal, durante o evento de lançamento no Maracanãzinho, com a seguinte convocação: “Nós somos a maioria. Nós somos do bem. Nós temos disposição para lutar pela nossa liberdade, pela nossa pátria. Convoco todos vocês agora. Para que todo mundo, no sete de setembro, vá às ruas pela última vez. Vamos às ruas pela última vez”¹⁰³. Ao fundo, dentre as (mais ou menos) doze mil pessoas vestidas de verde-amarelo e segurando bandeiras do Brasil, a sonoplastia do evento emitia um som grave, como que preparando afetivamente para uma batalha, aparentando estar em um cenário dos filmes *Mad Max*. O que ele quer dizer com “última vez”?

Três meses depois, o resultado do primeiro turno das eleições efetiva Lula e Bolsonaro para disputarem o segundo turno. Agora, o cenário afunila as tensões: de um lado, o ex-presidente Lula e seu comprometimento com políticas sociais, de outro, o atual presidente Bolsonaro e seu projeto de privatização do país. De fato, o antagonismo entre eles nos mostra que a violência pode rumar à contra-violência, isto é, a desviolência da sociedade brasileira, ou à sobre-violência, ou seja, uma atenuação de suas raízes. Ora, se “[a] democracia brasileira sempre foi um Estado de Exceção” (RICCI, 2022, s/p), qual seria o próximo tipo de estado de exceção? Com Le Guin, La Boétie, Chauvi e Adorno, diríamos (ainda): servidão da violência.

Referências

ADORNO, Theodor W. **Aspectos do novo radicalismo de direita**. Tradução de Felipe Catalani. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

_____. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. Tradução de Francisco Lopez Toledo Correa, Virginia Helena Ferreira da Costa, Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Sale Boulot: Uma janela sobre o mais colossal trabalho sujo da história*. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, v. 23, n. 1, pp. 31-66, 2011.

103 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Lc5rPotDjIM> (Acesso em 29/07/22).

CATALANI, Felipe. *Depois da meia-noite do século: Adorno e as análises do fascismo*. In: ADORNO, Theodor W. **Aspectos do novo radicalismo de direita**. Tradução de Felipe Catalani. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

CHAKRABARTY, Dipesh. *O clima da história: quatro teses*. Tradução de Denise Bottmann, Fernanda Ligocky, Diego Ambrosini, Pedro Novaes, Cristiano Rodrigues, Lucas Santos, Regina Félix e Leandro Durazzo | Coordenação e Revisão: Idelber Avelar. **Revista Sopro 91**, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013. Disponível em: <https://issuu.com/culturabarbarie/docs/n91> (Acesso em 29/07/22).

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Neoliberalismo: a nova forma do totalitarismo*. 2019. Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo-por-marilena-chauí/> (Acesso em 29/07/22).

_____. *Pela graça de Deus*. 2021. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/pela-graca-de-deus/> (Acesso em 29/07/22).

_____. *Servidão voluntária ou o mau encontro*. In: _____. **Contra a servidão voluntária**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a.

_____. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. In: _____. **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013b.

DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: _____. **Conversações (1972-1990)**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamazov**. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LE GUIN, Ursula K. **The ones who walk away from omelas: A story**. New York: Harper Perennial, 2017.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escrevente: Uma história de Wall Street**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

RICCI, Rudá. *Discordo de Marilena Chaui: o bolsonarismo é fascista*. 2022. Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/bolsonarismo-e-fascista/> (Acesso em 29/07/22).