

A RAZÃO DE ESTADO E O ETNOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE A CULTURA DA VIOLÊNCIA

THE REASON OF STATE AND THE ETHNOCIDE: REFLECTIONS ON THE CULTURE OF VIOLENCE

Thiago Lira Alves Agostinho¹

Resumo: Em meio à dispersão de acepções sobre o conceito de violência, pretende-se abordar neste ensaio as dimensões da violência em seus exercícios e suas implicações na cultura, sob duplo espectro: seja através da abordagem da violência na cultura, seja acerca da cultura da violência, ambas as perspectivas ancoradas numa “razão de Estado”. Essa reflexão prospecta a relação entre cultura, etnocentrismo e etnocídio presente no pensamento político hegemônico, que afirma um universalismo etnocêntrico do europeu em relação a outros povos. Longe de ser uma questão encerrada, consideramos que os modos que o conceito de violência reverbera na cultura podem nortear o debate sobre a problemática, contribuindo para as fundamentações éticas imbuídas, inevitavelmente, no campo da política.

Palavras-chave: Cultura. Estado. Etnocídio. Razão. Violência.

Abstract: Amid the dispersion of meanings about the concept of violence, this essay intends to address the dimensions of violence in its various exercises and its implications for culture, under double spectrum: either through the approach to violence in culture, or about the culture of violence, both the perspectives anchored in a “State reason”. Far from being a closed issue, we consider that the ways that the concept of violence reverberates in culture can guide the debate on the issue, contributing to the ethical foundations that are inevitably imbued in the field of politics.

Keywords: Culture. State. Ethnocide. Reason. Violence.

* * *

¹ Doutorando em Filosofia Prática pela UFPB. E-mail: tlaa@academico.ufpb.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9058-7156>

“Não digo que é necessário suprimir toda violência, o que seria desejável, mas utópico; digo que há que recusar toda legitimação da violência que venha de uma razão de Estado. Não busco a santidade; conheço-me bastante para acreditar na virtude pura. Tenho horror da violência confortável, tenho horror daqueles cujas palavras vão mais longe que os seus atos. Estive na Resistência porque não me imaginava em outra parte, eis tudo. Compreendi que detestava menos a violência que as instituições da violência. Lembro o dia em que a vaga de revolta que me habitava atingiu o topo. Era uma manhã, em Lyon, e li no jornal que Gabriel Peri tinha sido fuzilado” (CAMUS).

“Reconheço que a violência, seja qual a forma com que se manifeste, é um fracasso. Mas é um fracasso inevitável, pois estamos num universo de violência. E ainda que seja verdade que o recurso à violência contra a violência corre o risco de a perpetuar, também é verdade que é a única maneira de acabar com ela” (SARTRE).

A razão de Estado como fundamento de uma cultura da violência

Nas definições empregadas no conceito de violência, é preciso inicialmente demarcar que toda forma de violência se opõe a qualquer fundamentação ética. Assim, pretendemos neste ensaio, norteado por essa concepção, analisar as funções que a violência cumpre no espectro cultural e ideológico, ainda que fundamentalmente seja incompatível com o *ethos* da política. O método empregado na discussão aqui desenvolvida é o histórico-crítico, cuja orientação segundo Koselleck (1992) consiste no seguinte:

A história dos conceitos mostra que novos conceitos, articulados a conteúdos, são produzidos/pensados produzidos/pensados ainda que as palavras empregadas possam ser as mesmas. Este grande voo, de Aristóteles ao século XVIII, sem maiores referências ao que ficou no meio, mostra-nos que da mesma palavra um novo conceito foi forjado, e que, portanto, ele é único a partir de uma nova situação histórica que não só engendra essa nova formulação conceitual, como também poderá se tornar através dela inteligível (KOSELLECK, 1992, p. 140).

Tal método tem por intuito “dar ao fenômeno que se quer estudar a necessária espessura conceitual” e “marcar as exatas fronteiras dentro das quais se pode usar homogeneamente tal conceito” (PISTONE, 1998, p. 1076).

A hipótese de que a razão de Estado traduz uma cultura da violência se constata nas formulações dos autores desta tradição, afirmando a justificação do exercício da violência como sendo uma necessidade. Assim, o fundamento da razão de Estado legitima a utilização da violência, de modo que esta passa a ser instrumentalizada como o único ordenamento político da sociedade, após o desmantelamento do antigo regime.

A despeito de haver todo um esforço da tradição do pensamento político de modo a contornar os efeitos nocivos da violência na sociedade em curso, é sabido que a violência sempre esteve presente na história humana: seja na Antiguidade ou na Modernidade, que por sua vez enfatizou as noções de esclarecimento e de subjetividade, a violência continuou sendo praticada inclusive por tais sociedades modernas que se intitulam “civilizadas”. Contudo, é preciso considerar que a formulação da razão de Estado, a base do mundo contemporâneo, se situa historicamente após as lutas religiosas entre os séculos XVI e XVII, constituindo, assim:

(...) uma forma de ordenamento político surgida na Europa a partir do século XIII até os fins do século XVIII ou inícios do XIX, na base de pressupostos e motivos específicos da história europeia e que após esse período se estendeu — libertando-se, de certa maneira, das suas condições originais e concretas de nascimento — a todo o mundo civilizado (PISTONE, 1998, p. 1076).

Com as noções consolidadas de “esclarecimento” e “subjetividade”, que são a marca da filosofia política deste período, há uma primazia das escolas racionalista e empirista, acompanhadas pela revolução copernicana. Ao mesmo tempo, a Modernidade vem marcada pelo etnocentrismo antropológico, em autores como Hegel (1996; 2004) e Kant (1987). Nesse sentido, o que caracteriza a Modernidade é uma correlação entre racionalização e universalismo, enquanto presente e futuro da evolução humana, isto é, a condição para a justificação universal de um certo modelo de sociabilidade, assentado na razão de Estado².

² A essa concepção de sujeito moderno fundamentado a partir de um universalismo etnocêntrico, soma-se também as teorias filosófico-biológicas que afirmam a suposta universalidade da razão de Estado, valendo-se do racismo científico. Para citar alguns adeptos: Charles Darwin, Francis Galton, Herbert Spencer, no século XIX, e Benito Mussolini e Adolf Hitler, no século XX. No Brasil, tivemos Nina Rodrigues, Sílvio Romero e Monteiro Lobato. As visões de mundo que reforçam o “darwinismo social” tentam legitimar, mediante uma fundamentação eugenista, a existência de povos supostamente mais fortes que exercem sua soberania sobre povos mais fracos, como sendo um dado inequívoco da cultura humana. Assim se estabeleceu o modelo geopolítico racista, que pressupõe a Europa como branquitude, a África como negritude, a América como indianista e a Ásia como amarelidão.

Entretanto, como ressalta a crítica dos teóricos da Escola de Frankfurt, particularmente em Adorno e Horkheimer (1991), na *Dialética do Esclarecimento*, os pressupostos políticos que estabeleceram o conceito de esclarecimento precisam ser revistos. Para eles, é preciso examinar o processo de degeneração dos ideais iluministas, no qual a razão esclarecida que havia se proposto para a emancipação humana é instrumentalizada para atender fins de dominação, culminando nos horrores praticados na Segunda Guerra Mundial, dentre eles, o holocausto – que foi apenas um dos genocídios ocorridos no século XX³.

Contudo, esse genocídio em massa não foi a única violência que marcou o século passado. O genocídio exterminava os corpos físicos; veremos que ainda se praticou um tipo de violência que não necessariamente se exterminava apenas os corpos, mas também a cultura de um povo, tanto seus corpos quanto seus valores. Esse extermínio acontecia na medida em que mesmo quando estes povos eram poupados em vida, eram massacrados em termos de cultura, visto que a cultura diz respeito também à memória histórica da humanidade. Trata-se do *etnocídio* dos povos originários, processo que se comprometeu a dizimar diversas populações no intuito de garantir sua supremacia e levar as ideias de progresso e civilização que os povos não-europeus, supostamente “bárbaros”, desproviavam.

Essa crítica é realizada de forma contundente por Pierre Clastres (2014), filósofo e antropólogo francês que demonstrou como a sociedade moderna, em nome do que se denominou Estado, provocou o extermínio de vários povos originários nas Américas do Sul e Central em nome de uma civilidade para exercer o seu domínio. Segundo Clastres, em suas observações constatadas nos estudos de antropologia política, as sociedades indígenas das regiões colonizadas são contra a forma de organização estatal porque não dissociam poder social de poder político, portanto sua sociabilidade não se baseia no poder separado, hierárquico, que divide a sociedade em dominantes e dominados, governantes e governados.

A reflexão de Clastres, ainda que seu trabalho monumental tenha sido interrompido em virtude de sua precoce morte, deixou ao mesmo tempo um grande legado

³ São reconhecidos historicamente, só no século XX, dez genocídios incluindo o holocausto. Para mais detalhes, cf. o link: <https://guiadoestudante.abril.com.br/estudo/10-genocidios-do-seculo-20/> (acessado em 29/04/2020).

e uma imensa lacuna, pois o extermínio dos povos indígenas segue em curso até hoje, sobretudo na América Latina⁴.

O etnocídio é uma visão de mundo presente apenas nas sociedades que se intitulam civilizadas. Clastres, então, propõe a distinção entre as sociedades primeiras e civilizadas, considerando que toda cultura em si mesma é etnocêntrica e possui o caráter de se sobressair em relação às demais. A sociedade moderna é também etnocêntrica, porém etnocida; as sociedades sem Estado são somente etnocêntricas.

Nesse sentido, para falar da cultura moderna como sendo uma cultura da violência porque praticante do etnocídio (além do genocídio), é preciso compreender o que significa o conceito de razão de Estado, o fundamento da Modernidade. Essa compreensão se expressa inicialmente com Maquiavel (2004) em *O príncipe*, tornando-se robusta na filosofia de Thomas Hobbes (1988) na obra *Leviatã*, e ganha corpo definitivo nas concepções do idealismo alemão no século XIX. Pode-se afirmar que grande parte da tradição do pensamento político moderno se dedicou quase que unicamente às variadas fundamentações sobre a razão de Estado, seja na forma do jusnaturalismo, do contratualismo ou do materialismo histórico.

Na filosofia política, os autores que se dedicaram à questão da razão de Estado teorizaram o modo de ser que erige toda a ontologia da Modernidade, englobando o pensamento precedente a partir das reflexões sobre a história, a necessidade do direito como dispositivo de manutenção do poder, e a afirmação de um Estado fortificado em todas as instâncias. As doutrinas da razão de Estado têm em comum a exigência de uma segurança que é suprema, porque é um poder que se exerce pela força e ao mesmo tempo é vigilante da sociedade. Essas concepções convergem sobretudo para a justificação de um Estado forte:

(...) esta tradição afirma que a segurança do Estado é uma exigência de tal importância que os governantes, para a garantir, são obrigados a

⁴ Particularmente no Brasil, devido à problemática ausência de políticas públicas que garantam a conservação da população indígena e a proteção mínima dos Direitos Humanos fundamentais. Das poucas políticas existentes, além de insuficientes são precárias ou não são levadas a cabo com vistas a uma real proteção dessas populações. Prevalecem os interesses econômicos em detrimento dos interesses das minorias. Com isso, setores como o agronegócio brasileiro, por exemplo, realizam lobbies para que ocorram desapropriações de terrenos, expulsando inúmeras famílias e cometendo massacres. O Estado brasileiro, em vez de garantir a proteção dos povos originários, acaba sendo condescendente com as atrocidades praticadas pelos ruralistas. Cf. a seguinte reportagem do El País, uma dentre tantas que cotidianamente mostram como os povos indígenas, sobretudo os que ainda não tiveram contato com a sociedade moderna, seguem sendo a etnia mais vulnerável do mundo: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2018/05/31/internacional/1527759451_177381.html>>. Acessado em 29/04/2020.

violar normas jurídicas, morais, políticas e econômicas que consideram imperativas, quando essa necessidade não corre perigo (PISTONE, 1998, p. 1076).

Tomando como modelo o realismo político maquiaveliano, o Estado moderno constitui o organismo que possui as “boas leis e boas armas”, ou seja, que combina sua governança com a astúcia e com a força. Somente um destes atributos tornaria os Estados fadados a ruir. A *virtù* do governante estaria na capacidade de governar com equilíbrio, a fim de realizar sua dominação sem distúrbios, e assim poder expandir seu território tomando outras fronteiras. Além disso, o governante precisa estabelecer relações internacionais com outros Estados existentes de modo a manter sua governança de forma mais pacífica, porque prudente, obtendo aliados externos.

Ainda que Maquiavel reconheça que “uma guerra não se evita, somente se posterga com desvantagem para si mesmo” (MAQUIAVEL, 2004, p. 15), é preciso almejar um equilíbrio a fim de que a desordem não prospere e assim descambe para o caos político. A prudência maquiaveliana qualifica a excelência do governante na medida em que se caracteriza como uma previsibilidade de eventos, que possa antever catástrofes e pessoas traiçoeiras que queiram destituir o governante.

Com isso, Maquiavel introduz o tema da necessidade na política para a sobrevivência e consolidação do Estado: “Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a valer-se ou não disto segundo a necessidade (MAQUIAVEL, 2004, cap. 15, p. 73). O tema da necessidade evoca a separação entre moral e política, o que validaria a “verdade efetiva das coisas”, como salienta D’Entreves:

(...) uso indiferente de meios bons ou maus “segundo a necessidade”, a mesma possibilidade de legitimar-lhes “observando um fim”. O conhecimento da “verdade efetiva” seria expresso numa normativa da ação política, capaz por sua vez de ser sublimada numa nova ética, subversora da moralidade tradicional (D’ENTREVES, 2012, p. 44).

A metáfora do “centauro” de Maquiavel consiste numa regra geral para manutenção de todo poder político: “arruína-se quem é instrumento para que outro se torne poderoso, porque esse poder é dado ou pela astúcia ou pela força e ambas são suspeitas a que se torna poderoso” (MAQUIAVEL, 2004, p. 16). Para dominar e ganhar o respeito, o príncipe deve se impor através da conquista territorial, como indica a passagem a seguir:

É, de fato, muito natural e comum o desejo de conquistar. Sempre quando os homens que podem o fazem, eles são louvados e não criticados; mas, quando não podem e querem realiza-lo de qualquer modo, neste caso estão errados e devem ser recriminados (MAQUIAVEL, 2004, p. 14).

Onde se lê conquistar lê-se *dominar*. Conquistar sempre foi estabelecer domínio de uns povos sobre outros, aquilo que Aimé Césaire equaciona como “colonização = coisificação” (CESARE, 1978, p. 25). Essa inclinação natural do ser humano para a dominação concerne àquilo que se instituiu como o modo de ser da tradição do pensamento político moderno: a existência de uma “natureza humana”. É preciso discernir o estado de natureza do estado civil, que aparece na obra de Hobbes, para compreender como se aplica a necessidade que advém de Maquiavel. O estado de natureza, segundo Hobbes, é:

(...) onde não existem leis matrimoniais, nem leis referentes à educação das crianças, mas apenas a lei de natureza e a inclinação natural dos sexos, um para com o outro e para com seus filhos. Nesta condição de simples natureza, ou os pais decidem entre si, por contrato, o domínio sobre os filhos, ou nada decidem a tal respeito. Se houver essa decisão, o direito se aplica conformemente ao contrato (HOBBS, 1979, p. 70).

O contrato social é estabelecido no estado civil, que se caracteriza pela forma societária, em que os homens convivem entre si sob o pacto do Estado. O contrato é o dispositivo chancelado pela necessidade política, a fim de que os homens não permaneçam num estado de natureza primitivo devorando-se uns aos outros como lobos. É preciso insistir nessa dimensão da razão do Estado, pois ela é o que legitima toda cultura de violência praticada contra os povos originários: para os povos “civilizados”, não haveria organização social, tampouco reconhecimento da vida política nos povos originários, o que não passa de um engodo como mostra os estudos de antropologia política demonstrados por Pierre Clastres⁵.

Colonização e racionalização como paradigma fundante da razão de Estado

Nos autores que sucederam a Maquiavel (Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Kant), o modelo contratualista que fundamenta a razão de Estado se mantém nas filosofias morais que se estabeleceram na tradição liberal até o século XVIII. Com Hegel e o

⁵ Essa tese se apresenta especialmente no ensaio de Clastres intitulado *A sociedade contra o Estado* (2013).

marxismo (que entende a dominação como “luta de classes”), esse paradigma do contrato social vem a ser questionado⁶.

Não convém mencionar cada um destes autores, devido à grande complexidade exigida e que não é objeto central de nossa discussão. Entretanto, é preciso salientar que a ideia de uma natureza humana imutável e a-histórica que nasce para dominar é algo, no mínimo, controverso sob o ponto de vista ético. Por isso, ficou convencionado atribuir à razão de Estado uma moral própria, por orientação do próprio Maquiavel, para manutenção do poder dominante.

Nesse sentido, não se pode atrelar a moralidade ou a eticidade com vistas à organização estatal, pois ela estaria regimentada numa ética própria que prepara o governante para ganhar a fortuna, o prestígio e a aceitação dos dominados. O príncipe pode até não possuir tantas qualidades virtuosas para tanto, mas precisa parecer que dota uma tal astúcia. A respeito dessas características, diz Maquiavel:

Aliás, ousarei dizer que se as tiver e utilizar sempre, serão danosas, enquanto, se parecer tê-las, serão úteis. Assim, deve parecer clemente, fiel, humano, íntegro, religioso – e sê-lo, mas com a condição de estares com o ânimo disposto a, quando necessário, não o seres de modo que possas e saibas como tornar-te o contrário. É preciso entender que um príncipe, sobretudo um príncipe novo, não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens são considerados bons, sendo-lhe frequentemente necessário, para manter o poder, agir contra a fê, contra a caridade, contra a religião. Precisa, portanto, ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e, como disse acima, não se afastar do bem, mas saber entrar no mal, se necessário (MAQUIAVEL, 2004, p. 85).

Com esse preâmbulo, é possível se remeter às aproximações ou oposições entre violência física e violência simbólica nos planos ideológicos, de como essas relações se dão no plano da subjetivação e se inscrevem na cultura. E, deste modo, reforçam ou perpetuam a violência na conduta dos indivíduos. Maquiavel foi o filósofo precursor das

⁶ Sem estender essa discussão aqui, cabe ressaltar que Hegel é um crítico do contratualismo, propondo a interpretação dos fatos históricos através da dialética (que norteia o materialismo histórico, tributado da filosofia hegeliana) e, por isso, também é crítico da lógica formal/cartesiana. No século XIX, Hegel irá buscar uma outra fundamentação para o Estado. O pensamento hegeliano é marcado pela retomada de Aristóteles: seja em sua crítica ao contratualismo, ao afirmar que o ser humano possui a propensão inata de viver em comunidade, seja na afirmação de uma eticidade histórica, representada pela triangulação Família, Sociedade Civil e Estado (cf. HEGEL, 2000). O Estado é caracterizado como a instância de conciliação dos antagonismos sociais – na visão de Hegel, a esfera harmônica do bem viver aristotélico.

fundamentações sobre a razão de Estado, consolidando toda uma tradição de pensadores que se sucederam a ele, como lembra Pistone:

A Razão de Estado é a exigência de segurança do Estado, que impõe aos governantes determinados modos de atuar. A doutrina respectiva pode ser formulada, em seu núcleo essencial, quer como uma norma prescritiva de caráter técnico (como: “se queres alcançar esta meta, emprega estes meios”), quer como uma teoria empírica, que comprova e explica a conduta efetiva dos homens de Estado em determinadas condições. Este comportamento é sobretudo verificável no contexto das relações interestatais e da influência que elas exercem na vida dos Estados, mas também pode-se constatar, conquanto em termos quantitativa e qualitativamente diferentes, na vida interna do Estado, no tocante aos aspectos em que ela não é condicionada pelas relações interestatais (PISTONE, 1998, p. 1076).

A contribuição de Maquiavel foi elementar para a formulação que veio a ser incorporada nas teorizações da razão de Estado, especialmente na noção de subjetividade moderna. Vejamos algumas implicações disto na formação da cultura pós-renascentista.

A violência implícita nas acepções de sujeito

O primeiro aspecto a ser sublinhado numa reflexão sobre a violência é a necessidade de elucidar seu lugar *ideológico*. Toda ideia ética tem como apanágio os fundamentos de respeito e de justiça, basilares para erigir a possibilidade de qualquer experiência social e política. Assim, não se pode desvincular a política da ética, e vice-versa. Todavia, quando se reivindica a ética como uma ideologia, o ideal ético fica ameaçado e dá lugar ao exercício da violência.

A ética, ao cumprir função ideológica, dá lugar ao exercício da violência, ao passo que quando se compromete com o exercício da justiça e do respeito pela alteridade fica implicada com a noção de autonomia do sujeito, sujeito ético porque seus atos são praticados conforme uma natureza racional e livre. Logo, racionalidade, liberdade e responsabilidade são termos que dão forma ao agente ético, o sujeito proposto pelas filosofias liberais. Contudo, uma tal constituição do termo “sujeito” se encontra implicada de controvérsias, como aponta Leandro Konder:

O termo *sujeito* é mais complexo do que pode parecer à primeira vista. Vale a pena recorrer à etimologia, para tentar compreendê-lo melhor. A palavra existia no latim medieval, escolástico, empregada em contraposição a *objectus*. Em sua origem latina, anterior ao seu uso

medieval, *subjectus* é o particípio passado masculino do verbo *subjicere* (ou *subicere*), que, entre muitos outros sentidos, significa submeter, subjugar; é composto de *sub* (embaixo) e *jacere* (jogar). *Subjectus*, então, significa arremessado (lançado) embaixo (*sub*) de algo ou de alguém. Quer dizer: significaria sujeitado, subordinado (posto sob uma ordem) ou subalterno (posto sob o comando de um *alter*, de um outro) (KONDER, 2002, p. 24-25).

Ou seja, a própria constituição moderna da subjetividade se mostra sob alcunha ideológica, pois seu sentido foi elaborado com base a uma subordinação a outra instância. Quase um contrassenso, nesse sentido, comportar a função da autonomia que acompanha a noção de “sujeito”. O termo só veio ganhar um novo significante, abrigando a ideia de autonomia, com a distinção epistemológica estabelecida entre sujeito e objeto, presente em escritores latinos e escolásticos:

Em sua acepção mais antiga, o termo designava, pois, redução à passividade: o sujeito *sujeitado*. Esse sentido ainda marca a palavra francesa *sujet* (que nós traduzimos também por *súdito* em português) e marca a palavra inglesa *subject* (que podemos traduzir para o português também como assunto, isto é, o tema, a matéria, o objeto de um relato ou de uma conversa) (KONDER, 2002, p. 25).

O termo “sujeito” comporta uma vinculação a uma identidade, identidade que só se constrói de forma relacional no reconhecimento do objeto externo mediante processos de identificação subjetiva. Essa identidade se constitui, em termos psicológicos, como um processo de identificação subjetal na qual o sujeito, ao analisar o mundo, pode incorporar o objeto como *parte de si mesmo*, como se algumas ideias do mundo exterior correspondessem seus valores ao próprio sujeito.

Essa assimilação revela o caráter robusto da ideologia liberal, na medida em que ela aparece para o sujeito como um ideal de subordinação, de assujeitamento à ideologia dominante. A etiologia do sujeito, no sentido moderno, remete à passividade e obediência irrestrita em termos de elaboração subjetiva, pois mesmo com a ideia de autonomia, o sujeito realiza uma identificação, isto é, o operador psicológico que permite a adesão à ideia de autonomia, evocando, assim, valores externos que são constituintes do conceito de subjetividade: indeterminação, independência, liberdade, maioria etc. Ou seja, é uma vinculação que se dá, sobretudo, no plano afetivo: o sujeito reconhece a si mesmo na ideia de autonomia, cujo conceito pressupõe os valores de alteridade e de singularidade, valores que são próprios ao conceito de subjetividade.

Ao mesmo tempo, essa identificação não pode ocorrer segundo a concepção solipsista⁷, pois o sujeito não se constitui por si mesmo: demanda uma noção exterior para legitimar a constituição do sujeito. Trata-se, aqui, do conceito de autonomia, que demarca a subjetividade moderna. É importante salientar que os ideais modernos de sujeito estão subsumidos nas fundamentações dos filósofos do Iluminismo. Nesse sentido, a ideia de sujeito corresponde a 1) sujeito do conhecimento, capaz de conhecer a realidade e a si mesmo; 2) sujeito de direitos e deveres, situado numa comunidade política cujo vórtice de organização e regulação é o *Estado*. Assim, é preciso compreender que o sujeito moderno, proposto pelos teóricos e ideólogos liberais foi construído historicamente, especialmente por intelectuais que estavam majoritariamente ligados à aristocracia burguesa. Essa elaboração e difusão de uma concepção de mundo para os demais povos é o que demarca, assim, um novo mundo que deixou para trás uma concepção hegemônica feudal, em que também havia conformismo e dominação, contudo, a servidão era muito mais acentuada e irrestrita nas relações sociais concretas.

A autonomia, enquanto liberdade moral e intelectual, está presente no conceito de sujeito como um operador, uma “ideia estranha” formulada pelo exterior, cuja adesão é sempre persuasiva. Isto demanda uma anuência do sujeito, a fim de permitir o reconhecimento da concepção de mundo que afirma que a constituição da autonomia seja parte do sujeito. O exercício da violência, nesse sentido, contraria os fins daquilo que constitui uma ação ética (porque virtuosa, em termos aristotélicos)⁸, e um sujeito ético (porque autônomo). É possível compreender essa oposição à ética através do verbete do termo *violência*:

Violência: s.f. (lat. *violentia*) 1. Qualidade de violento. 2. Qualidade de que atua com força ou grande impulso; força, ímpeto, impetuosidade. 3. Ação violenta. 4. Opressão, tirania. 5. Intensidade. 6. Veemência. 7. Irascibilidade. 8. Qualquer força empregada contra a vontade, liberdade ou resistência de pessoa ou coisa. 9. [Direito] Constrangimento, físico ou moral, exercido sobre alguma pessoa para obrigá-la a submeter-se à vontade de outrem; coação (MICHAELIS – Dicionário Moderno da Língua Portuguesa).

É assim que a violência desnatura a natureza, constrange e tortura o sujeito através de sevícias, espolia o que se estabelece como justiça em termos de direito; em suma,

⁷ O solipsismo é a marca epistemológica da filosofia cartesiana, na obra *Meditações Metafísicas* (1979).

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* (1991).

submete ao abuso físico e psíquico os indivíduos. Como ressalta Chauí (2017), a ética só existe “pela e na ação dos sujeitos individuais e sociais, definidos por laços e formas de sociabilidade criados também pela ação humana em condições históricas determinadas” (idem, 2017 p. 253). Nesse sentido, a base das filosofias do sujeito, propostas pelo pensamento liberal, engendra um caráter violento que naturaliza a dominação proposta pelas doutrinas da razão de Estado.

Isto tem consequências determinantes para o pensamento político, pois compartilha a ideia comum de que a cultura de um povo só é dotada de história se for violenta, se for capaz de sujeitar um povo ao seu domínio. Caracteriza, ainda, que a forma política possível de sociabilidade humana seja apenas através do Estado, da necessária expansão territorial às custas de dizimar outros povos.

Uma tal ideia de subjetividade, que precisa subjugar, também reforça um fundamento maquiaveliano: a civilização e o progresso, que se tornam matizes do liberalismo, encontram-se no horizonte histórico da necessidade. A alteridade, isto é, aquele que se enquadra fora deste modelo seria considerado bárbaro, e por isso destituído de sua humanidade. O civilizado deve, nesse sentido, impor sua visão de mundo aos povos originários, pois ele necessita cumprir aquilo idealizado na ideia originária de sujeito: o jugo.

A ideia de um povo sem civilidade, porquanto inferiorizado, se encontra numa célebre passagem do capítulo 18 da obra maquiaveliana. Nesse sentido, tais pessoas são suscetíveis de se sujeitar ao governante, que exerce seu poder porque dotado da *virtù*. Alguns naturalmente possuem a tendência para mandar, enquanto outros nascem para se sujeitar. Essa tendência, segundo o autor, revelaria a natureza humana, pois o príncipe no entender de Maquiavel:

Deve parecer, para os que o virem e ouvirem, todo piedade, todo fê, todo integridade, todo humanidade e todo religião. Não há nada mais necessário do que parecer ter esta última qualidade. Os homens, em geral, julgam as coisas mais com os olhos do que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir. Todos vêem aquilo que pareces, mas poucos sentem o que és; e estes poucos não ousam opor-se à opinião da maioria, que tem, para defende-la, a majestade do estado. Como não há tribunal onde reclamar das ações de todos os homens, e principalmente dos príncipes, o que conta por fim são os resultados. Cuide, pois, o príncipe de vencer e manter o poder: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para as aparências e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo; a minoria não tem vez quando a

maioria tem onde se apoiar (MAQUIAVEL, 2004, p. 85-6, grifos nossos).

Após Maquiavel, a ideia moderna de sujeito é marca das filosofias morais (como em Locke, Hume e Rousseau, por exemplo). Seu fundamento, ancorado no realismo maquiaveliano, é necessariamente dominador porque afirma que a sociabilidade só é possível mediante a razão de Estado. Além de atender um pressuposto de dominação, o conceito moderno de subjetividade estabelece consigo uma dupla problemática: a relação dual que tanto a violência incide sobre a cultura, quanto a cultura como sendo um conjunto de experiências traduzidas pela violência.

A dialética entre violência da cultura e cultura da violência

Se a ética é indissolúvel do sujeito racional que é livre e responsável, sensível, dotado de linguagem e de liberdade, a violência destitui precisamente o que afere a humanidade da pessoa: ela desumaniza os indivíduos, animaliza-os e os “coisifica” nas relações intersubjetivas. Pois a intersubjetividade e a subjetividade ética são ações que fundamentam a própria ética, definida mediante a ação dos indivíduos singulares. Quando ocorre o exercício da violência, contraria-se as próprias condições de possibilidade do estabelecimento de uma sociabilidade ética. Como observa Marilena Chauí:

A violência se opõe à ética porque trata seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade, como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos, inertes ou passivos. Na medida em que a ética é inseparável da figura do sujeito racional, voluntário, livre e responsável, trata-lo como se fosse desprovido de razão, vontade, liberdade e responsabilidade é trata-lo não como humano e sim como coisa (CHAUÍ, 2017, p. 254).

Notadamente, essa caracterização da violência possui consequências desastrosas nos indivíduos, nos processos de subjetivação e assimilação da cultura dos quais veremos mais adiante. É incompatível, porque incongruente, a possibilidade de uma ética vinculada a formas de violência. O que mostra que quanto maior a vastidão do conceito, maior sua complexidade e dificuldade de compreensão. Por este motivo, neste ensaio, tomamos o eixo da cultura como chave de leitura para nortear o problema da violência em meio a sua extensão polissêmica, a partir do fundamento que legitima a prática do etnocídio e do genocídio, isto é, a razão de Estado.

A forma de organização social da Modernidade, cujas diretrizes são ensejadas pelo signo do Estado, aglomera um todo fragmentado, unificado sob o signo da sociedade civil, que por sua vez cumpre a multiplicidade dos interesses de grupos tão díspares (cf. HEGEL, 2000). Entretanto, essa concepção do Estado moderno é caracterizada pela lógica de uma máquina etnocidária, aquilo que Achille Mbembe chamou de “necropolítica”. Para Mbembe, é preciso reconhecer que a vida social que se instituiu na Modernidade só é possível mediante a morte do outro: a alteridade a ser aniquilada engloba os corpos, naturezas, objetos e culturas que não seriam dignos de existirem. Estes elementos constituem apenas o “mal necessário” para o curso do progresso da história, a marcha do Espírito absoluto, nos termos de Hegel.

A subjetividade moderna, nesse sentido, é definida pela insígnia não apenas do jugo, mas também pelo processo de tornar-se sujeito, que por sua vez supõe sustentar o trabalho da morte, como lembra Achille Mbembe a respeito da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana:

A vida do espírito, ele diz, não é aquela vida que tem medo da morte e se poupa da destruição, mas aquela que pressupõe a morte e vive com isso. O espírito só alcança sua verdade quando descobre em si o desmembramento absoluto. A política é, portanto, a morte que vive uma vida humana. Essa também é a definição de conhecimento absoluto e soberania: arriscar a totalidade de uma vida (MBEMBE, 2018, p. 11).

A teoria da sociedade civil hegeliana engloba uma moral secularizada (laicismo moderno), a ideia de subjetividade e as profundas transformações científicas em voga. A sociedade civil se situa como o meio termo entre a família e o Estado. É pela razão filosófica que Hegel encontra a capacidade de dar um sentido à história: a filosofia da história cumpre uma finalidade espiritual de progresso, pois se desdobra no mundo para se realizar. A marcha do Espírito absoluto na história visa recuperar os valores da razão, que Hegel entende como uma “potência infinita” que assimila e reconhece o universal em suas diversas acepções concretas.

A política, nos termos da Modernidade, vem a ser expressa como a soberania que se estabelece num corpo social de homens e mulheres livres e iguais, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação (cf. MBEMBE, 2018, p. 9). Em suma, trata-se daquele projeto iluminista que chancela um acordo de legitimidade coletiva, fundado no consenso estabelecido pelo pacto social que, por sua vez, pressupõe

a comunicação e o reconhecimento recíprocos, fundamentando as bases da razão de Estado. A existência deste acordo é o que diferencia, precisamente, a política da guerra.

O progresso é o sentido da história: a marcha do Espírito ocorre segundo um movimento dialético que simultaneamente realiza, supera e nega cada etapa da história em sua anterioridade. Trata-se da marcha progressiva do Espírito, que se exprime através do modelo cultural dominante de uma época. Neste sentido, é reivindicado na sociedade civil moderna um “retorno à ética”, na medida em que se atribui uma reforma dos costumes, reduzindo a ética à moralidade e restaurando os costumes de um “bom passado” (cf. HEGEL, 1996).

Essa concepção afasta a ética da noção de bem comum, porque o bem comum (no dizer de Hegel, a *eticidade*, em alusão a Aristóteles) implica numa universalidade. O pensamento de Hegel é marcado então pela retomada de Aristóteles: seja em sua crítica ao contratualismo⁹, ao afirmar que o ser humano possui a propensão de viver em comunidade, seja na afirmação de uma eticidade histórica, representada pela triangulação “Família, Sociedade Civil e Estado”. Este último é a instância de conciliação dos antagonismos sociais – na visão de Hegel, a esfera harmônica do bem viver. De modo que a ideia ética não deve ser enfatizada apenas no plano da individualidade vivenciada na sociedade civil, que é marcada pela livre associação, mas precisa, sobretudo, ser praticada no plano da coletividade.

Um saudosismo imaginário não constitui uma compreensão das questões concretas que se impõem no tempo presente. É por isso que Hegel (2004), ao erigir a noção de eticidade, propõe uma filosofia da história que compatibiliza a noção de bem comum dos antigos e conserva a noção de subjetividade dos modernos, na medida em que não é mais possível abrir mão da ideia de individualidade do sujeito introduzida na Modernidade. Entretanto, ao perceber que essa ideia de individualidade é moldada salientando o sujeito em detrimento da unidade do todo, Hegel propõe a ideia de Estado enquanto realização plena da liberdade, ideal absoluto que congrega as diversas partes da sociedade, ainda que tais partes sejam díspares. O Estado, nesta concepção, mantém a preservação dos interesses individuais, ao mesmo tempo em que conserva a ideia de eticidade como motor da história. Diz Hegel:

⁹ O contratualismo tem como fundamento a ideia de uma natureza humana, que é naturalmente má, e exige o estabelecimento de um estado civil a fim de evitar a barbárie. Para Hegel, o sujeito não existe naturalmente bom ou naturalmente ruim, e sim é autodeterminado no curso da história pelas relações sociais.

o espírito é a vida *ética* de um povo, enquanto é a *verdade imediata*: o indivíduo que é um mundo. O espírito deve avançar até a consciência do que ele é imediatamente; deve supracumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo. São figuras, porém, que diferem das anteriores por serem os espíritos reais, efetividades propriamente ditas; e serem em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo (HEGEL, 1996, p. 9, grifo do autor).

Uma “ética da dispersão” contraria, assim, a noção de eticidade em seu valor coletivo. Ainda que Hegel tenha sido criticado em seu idealismo por Marx e Engels, questão da qual requer um outro debate, é inegável a contribuição hegeliana do conceito de eticidade para a filosofia política.

É com a noção de eticidade que Hegel se esforça não em voltar a um tempo longínquo, mas em compreender as demandas do presente, posto que era necessário englobar a ideia da subjetividade moderna, acompanhando a nova cultura vigente do mundo liberal. E, assim, conciliar uma antiga ideia de bem comum respeitando a individualidade e os grupos divergentes da sociedade civil. Neste empreendimento, Hegel salienta a importância da autonomia individual na construção da totalidade ética, pois todas as tradições históricas do presente foram convocadas a prestar contas com a tradição precedente, a fim de cumprir o fim da história, isto é, a realização da eticidade. Assim se deu das passagens da pré-história para a “história efetiva”, da Antiguidade à Modernidade.

O que marca a acepção hegeliana sobre a história é a compreensão da história como o Espírito absoluto que almeja sua eticidade. É uma definição da história com base na fundamentação estatal, na vida organizada a partir da existência do Estado. Ou seja, Hegel busca dar um novo fundamento à razão de Estado, removendo o substrato inicialmente contratualista.

Nesse sentido, ainda que Hegel rejeite a fundamentação contratualista, seu projeto é uma filosofia que possa legitimar o Estado. Isto configura sociabilidades sem o vórtice estatal como “sociedades sem história”. Veremos que Clastres refuta essa tese que ficou bastante difundida na filosofia política para se referir aos povos originários, ideia que levou a cabo um genocídio massivo dessas populações. Concepção, na visão de Clastres, que enfatiza o exercício da violência, mediada por uma sobrepujança cultural que é ideológica, mas não ética. E que elimina, portanto, o exercício da eticidade.

A ideia de ética, da qual Hegel suscita em seu conceito de eticidade, é identificada à ideia do bem, do justo e do feliz. Ao contrário do que ocorre com a ética fragmentada,

pois é o mal que cumpre o papel de determinar o que é o bem – sua ausência de posituação nas ideias de respeito, virtude, bem comum etc. reduz a ideia de bem ao “não mal”. A mera oposição ao mal ou privação dele que passa a definir a noção de bem.

E aqui reside a fragilidade da questão do bem quando fundamentado pela mera ausência de seu antagonista: uma ideia que essencialmente é positiva e afirmativa é construída por sua inversão, através de uma postura *reativa*. Essa redução não só empobrece qualquer fundamentação possível de eticidade, como também é bastante problemática em termos de cultura e subjetivação dos indivíduos, pois anula a capacidade dos sujeitos de conferir sentido às próprias ações individuais. Quando a ética deixa de ser criadora de seu próprio sentido e passa a ser uma reação virulenta contra o mal¹⁰, ela dá margem ao exercício da violência, inclusive destoando substancialmente da própria função da ética e desvirtuando-a em seu fundamento. Isto porque:

Transformada em ideologia, a ética salienta e sublinha o sofrimento individual e coletivo, a corrupção política e policial, pois com tais imagens ela oferece fatos visíveis que sustentam seu discurso e consegue obter o consenso da opinião: somos todos contra o mal, porém, não nos perguntem sobre o bem porque este divide a opinião. Ademais, cabe lembrar que a imagem do mal e a imagem da vítima são dotadas de poder midiático: são poderosas imagens de espetáculo para nossa indignação e compaixão, garantindo que isso nos torna éticos (CHAUI, 2017, p. 257).

No tratamento dos que são acometidos pela violência, segundo uma ética fundamentada na reação à ideia de mal, subjaz uma noção de que as vítimas precisam aguardar um “salvamento” externo, que promova a justiça aos injustiçados. A injustiça também é entendida nessa concepção como um mal que sujeita o indivíduo e que o torna incapaz de reagir com seus próprios esforços – o que anula sua autonomia (própria do sujeito ético). Isso implica na compreensão de que o sujeito ético, nesse contexto, é aquele piedoso e benevolente, e não ativo e autônomo, ao passo que a vítima é um sujeito cujo sofrimento é passivo e inerte. Traduz, deste modo, uma dupla violência: primeiramente a existência necessária de vítimas, e em segundo lugar, de que as vítimas são moralmente incapacitadas de refletir sobre seu próprio sofrimento.

A ética como ideologia, a existência de sujeitos expectadores que agem conforme as diretrizes dos especialistas¹¹, renunciando assim sua autonomia, a absorção

¹⁰ Não cabe a extensão dessa discussão aqui. Porém, vale conferir a obra de Nietzsche contra a ideia de uma moralidade fundamentada no ressentimento: *Genealogia da moral: uma polêmica* (2007).

¹¹ A este respeito, sem se delongar, porém sem recair no demérito de não reconhecer a importância

generalizada de éticas fragmentadas na sociedade civil: todos estes elementos constituem um fecundo terreno para a arbitrariedade do exercício da violência como já mencionamos até aqui, ressaltando a incompatibilidade entre ética e violência.

Neste artigo, começamos a reflexão sobre a violência desde logo instituindo que a ética é incompatível com o exercício da violência. Porém, sabe-se que ainda que se procure evitar o lugar da violência numa fundamentação ética, é inevitável se deparar com o problema. Isto porque a ética cumpre o intuito de se afastar do exercício da violência, mas não se pode negar que a ciência do *ethos* precisa se debruçar com a ambivalência que se impõe no tema da violência. Essa ambivalência concerne à problemática que indagamos no início do texto: como examinar, afinal, se o que predomina é a violência na cultura ou uma cultura de violência? Ou ambas as coisas?

A violência é o negativo da razão, como indica Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Assim, é preciso examinar por que a noção de progresso, de uma sociedade tecnológica e com uma ciência avançada, em vez de garantir uma visão promissora de futuro, segue contrariando a ideia de esclarecimento iluminista, e continua promovendo genocídios, praticando uma violência cuja proporção planificada configura a barbárie da civilização.

Nas palavras de Adorno-Horkheimer, “a autodestruição do esclarecimento” (idem, 1991, p. 9) caracteriza o perigo das modernas sociedades industrializadas. Apesar dos avanços em termos de civilização na marcha da história, o maior retrocesso consiste precisamente na violência em escala desmedida que perpassou todo o século XX. A cultura moderna se expressa tanto na dependência da violência para legitimar a existência do Estado, como na forma de uma cultura da violência. Ou ainda, na caracterização de Aimé Césaire, como:

(...) sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas (CÉSAIRE, 1978, p. 25, grifo do autor).

fundamental na contribuição do presente debate, cf. os seguintes autores: Guy Débord, *A sociedade do espetáculo* (1997); Étienne de La Boétie, e seu *Discurso da servidão voluntária* (1999), e a parábola do senhor e do escravo, sobre a relação mútua de reconhecimento e tomada de consciência dos sujeitos, presente no texto de Hegel: *Fenomenologia do Espírito* (1996).

O que está por trás da barbárie configura uma sociedade patológica, ainda que o desenvolvimento econômico seja inversamente proporcional ao desenvolvimento subjetivo, isto é, de uma subjetividade formada a partir de uma eticidade.

O ethos da violência no mundo moderno

O século XX ficou particularmente marcado pelos horrores de vários extermínios em massa perpetrados no curso das guerras mundiais. Nas palavras de Eric Hobsbawm, o “breve século XX” (idem, 1995). Porém, sabe-se que o problema da violência perpassa a história da humanidade desde tempos imemoriais. O século XX, por estar mais próximo do atual e ainda ressonar seus acontecimentos, nos ilustra o quanto a humanidade é capaz de conseguir cometer o seu próprio extermínio. Com as tecnologias nucleares isso se mostrou claro, tornando o problema da violência ainda mais complexo.

Em síntese, o século passado representa a constatação de que há uma dialética entre violência da cultura que também é uma cultura da violência: por exemplo, uma formação cultural esclarecida, como a Alemanha, mesmo com toda sua erudição praticou o holocausto. Isso mostra que o esclarecimento não necessariamente forma sujeitos éticos. Essa ambivalência cultural é analisada por Elisabeth Roudinesco, ao realizar um estudo sobre a história dos perversos:

Dar cabo da perversão. Eis portanto, na atualidade, a nova utopia das sociedades democráticas globalizadas, ditas pós-modernas: suprimir o mal, o conflito, o destino, a desmedida, em prol de um ideal de gestão tranquila da vida orgânica. Por outro lado, não haveria o risco de um projeto desse tipo ser capaz de fazer ressurgir, no seio da sociedade, novas formas de perversões, novos discursos perversos? Não seria ele capaz, em suma, de transformar a própria sociedade numa sociedade perversa? Depois de Auschwitz, todos os termos que supostamente definiam o que é próprio do homem foram objeto de um sério questionamento. Uma vez que graças aos progressos da ciência e da técnica, o homem fora capaz de inventar um modo de extermínio do homem nunca ocorrido na história da humanidade, tornava-se urgente indagar-se qual era seu lugar no mundo (ROUDINESCO, 2008, p. 121, grifos nossos).

A inquietante indagação destacada na citação leva a considerar que não se pode eliminar os instintos violentos, visto que ele aparece presente em todos os períodos da história humana. Pois ainda que se tente “corrigir” um comportamento perverso, isto é, inibir o que provoca o prazer em agir com violência, seria um feito em vão se o indivíduo

incrustar uma formação subjetiva que jamais pode eliminar sua inclinação perversa, que o leva voluntária ou involuntariamente, consciente ou inconscientemente, a agir com perversidade.

A categoria da perversão aparece com o surgimento da psicanálise, quando mostra diferentes tipos de formação da personalidade dos sujeitos, com base na subjetividade do indivíduo e suas psicopatologias, que podem ser de natureza neurótica, psicótica ou perversa: o sujeito neurótico produz sintomas, o sujeito psicótico produz alucinações e o sujeito perverso produz fetiches.

O termo *perverter* diz respeito precisamente ao ato de desvirtuar, depravar e corromper o sentido originário de uma coisa: no caso da violência, o esclarecimento foi insuficiente em emancipar a humanidade, levando-a a violar qualquer fundamento ético. Violação que, no exercício da violência levado a cabo até as últimas consequências, a humanidade pode aniquilar a si mesma. Essa reflexão pode ser constatada com todos os horrores perpetrados contra a humanidade ao longo do século XX, quando essa função de aniquilamento se mostrou real. Entretanto, o extermínio da própria espécie sempre esteve presente na história da humanidade, a diferença é que antes não haviam os recursos técnicos para que isso fosse possível.

Sendo uma corruptela do desejo e da liberdade do homem, a violência exerce então uma ambivalência no âmbito da cultura e na subsequente formação da personalidade dos indivíduos, formação que pode criar, por exemplo, diversos sujeitos perversos dispostos a encabeçar um processo de barbárie e autoaniquilamento. Freud considera, segundo a teoria das pulsões, que o ser humano é habitado por tendências que tanto podem estar a serviço do amor ou da vida (representação de *Eros*, pulsão de vida) como estar a serviço da morte (representação de *Tânatos*, pulsão de morte). Pulsão de vida e pulsão de morte seriam, então, tendências inatas do ser humano: enquanto ser de razão, o homem é capaz de criar em sua potência, possui desejo criador e de liberdade. Ao mesmo tempo, opera no homem uma tendência que ele pode igualmente destruir seu objeto com a mesma motivação de desejo com a qual realizou sua criação. Uma espécie de “razão enlouquecida”, como elucida Roudinesco:

Pensador do Iluminismo sombrio, e não do anti-Iluminismo, Freud reabilitou a ideia segundo a qual a perversão é necessária à civilização enquanto parte maldita das sociedades e parte obscura de nós mesmos. Porém, em vez de enraizar o mal na ordem natural do mundo e de fazer da animalidade do homem o sinal de uma inferioridade insuperável, preferiu sustentar que apenas o acesso à cultura permite arrancar a

humanidade de sua própria pulsão de destruição. (...) *A pulsão destruidora, dizia Freud, é a condição primordial de toda sublimação*, uma vez que a característica do homem — se é que esta existe — não é senão a aliança, no próprio homem, da mais poderosa barbárie e do grau mais elevado de civilização, *uma espécie de passagem da natureza à cultura* (ROUDINESCO, 2008, p. 69-70, grifos nossos).

O “Iluminismo sombrio” o qual Roudinesco se refere é uma noção muito próxima da que está presente na *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, quando discutem o processo de racionalização da dominação que degenerou a racionalidade iluminista, no qual a civilização burguesa instrumentalizou a razão esclarecida para fins de barbárie.

O que há em comum nessas concepções é o caráter permanente da ideia de barbárie, que ao ser posta em prática pelos perversos ao longo da história sempre fez parte do que se considera humano, “demasiado humano”. Negar a perspectiva da perversidade, imbuída no exercício deliberado da violência, é negar a ambivalência da própria racionalidade. Adorno afirma, já no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, que essa tendência de retornar à barbárie, ainda que a humanidade pareça ter atingido um estágio de progresso na civilização, é “não apenas ideal [nos termos da racionalidade], mas também prática [em termos de conduta/moralidade], à autodestruição, caracteriza a racionalidade desde o início e de modo nenhum apenas a fase em que essa tendência se evidencia sem disfarces” (ADORNO; HORKHEIMER, 1991, p. 13).

Nesse sentido, apesar da aproximação quase que sinonímica entre violência e irracionalidade/desrazão, é preciso sublinhar a natureza animalesca do homem, que não se define apenas pela razão, mas também por instinto e animalidade. A ambivalência da violência, tanto na perspectiva racional quanto na irracional, se coloca como contingente das possibilidades humanas: o homem pode enveredar por ambas as tendências, racionalizando a violência ou desviando-se dela para minimizar, quiçá evitar, seus efeitos destrutivos. Pois o possível não é o provável ou “não-impossível”, mas “é o poder de nossa liberdade para dar a uma situação de fato (necessária ou contingente) um sentido novo que ela [a liberdade] só adquire por nossa ação” (CHAUÍ, 2017, p. 257).

Por essa razão, o desejo humano se encontra num limiar ambivalente entre o controle de seus instintos destrutivos e fruição destes instintos, que se manifestam no exercício da violência. Como aponta o filósofo e psicanalista Zeferino Rocha, “o desejo do homem pode ser o desejo do que não é legítimo nem razoável, vale dizer, pode ser o

desejo da violência. Daí porque toda filosofia digna desse nome tem que se confrontar com o problema da violência” (idem, 1993, p. 244, grifo do autor).

No plano biológico, não há um “instinto da violência”, considerando que o exercício da violência se torna possível mediante o uso da racionalidade na medida em que ocorre deliberação. Todavia, pode ser encontrado um instinto agressivo, seja no homem ou no animal. Do ponto de vista pulsional, isto é, do plano psíquico, o homem pode manipular seus instintos para fins pacíficos como também destrutivos. Por isso, a natureza de uma ação violenta está implicada no desejo de destruição, no contexto específico de interações e ações humanas.

Ao distinguir a violência em relação à agressividade instintiva, evita-se um duplo perigo: de omitir seu impacto social, bem como de negar a dimensão ética da violência (cf. ROCHA, 1993, p. 246). Ou seja, ao se admitir o destino biológico do estigma violento, se permite a inelutabilidade e resignação da violência, o que garante sua perpetuação.

Violência, cultura e poder

Em relação à ambivalência da violência, mesmo que ela compreenda a expressão natural do lado instintivo e irracional do ser humano, Freud reconhece que a violência também cumpre a função de garantir a manutenção do direito e da justiça, de maneira que possibilite condições de paz. Na obra *O futuro de uma Ilusão* (2011), o fundador da psicanálise reconhece a dificuldade do homem em se inserir na cultura, já que ela impõe “uma cota de privações”.

A cultura, nesse sentido, provoca um estado de angústia e fere severamente as expectativas dos indivíduos, que reage violentamente aos supostos danos, “que lhe são causados pela cultura e pelos outros: desenvolve uma medida correspondente de resistência contra as instituições dessa cultura, de hostilidade a ela” (FREUD, 2011, p. 35). Com isso, a cultura vem a cumprir a função de preservar a si mesma ao preservar a todos do mesmo modo, quando se encarrega de *humanizar a natureza* (idem, 2011 p. 35).

Esse conceito de cultura é corolário da tese freudiana que enxerga o homem primeiramente como um ser de pulsão antes de se tornar um ser de razão, pulsão esta que pode ser de vida ou de morte como já mencionamos. Essa tese coincide com a de Hobbes no *Leviatã*, a qual acredita que o lobo é o lobo do homem (*homo homini lupus*), e nesse sentido o homem se coloca substancialmente *contra a cultura*.

Retomando a questão anterior da barbárie, convém contrapor a leitura de Adorno e Horkheimer. O comportamento humano incivilizado, barbarizado, destoa de qualquer ideia de esclarecimento. Mas Freud tinha uma leitura otimista, a contrário de Adorno e Horkheimer, sobre os rumos da civilização: ao cometer as atrocidades, a humanidade nem chegou a rebaixar seu suposto esclarecimento, porque provavelmente nem chegou a se elevar a tal nível de desenvolvimento civilizatório. Por isso, ainda há possibilidade de rever as consequências da barbárie e evitar que a humanidade continue a preferir o exercício da violência que o da emancipação. Uma espécie de “aptidão cultural”, que resulta do controle que exercemos sobre nossas tendências destrutivas. Tendências que a cultura é incapaz de eliminá-las, como é mostrado nessa passagem:

Forças e destinos impessoais são inacessíveis, permanecem eternamente estranhos. Porém, se nos elementos se agitam paixões tal como na própria alma; se mesmo a morte não é algo espontâneo, mas o ato de violência de uma vontade maléfica; se, na natureza, o homem está cercado em toda parte por entes iguais àqueles que conhece em sua própria sociedade, então ele respira aliviado, sente-se em casa em meio a coisas inquietantes e pode elaborar psicologicamente a sua angústia sem sentido. Talvez ele ainda esteja indefeso, mas não está mais desamparadamente paralisado; pode ao menos reagir, e talvez não esteja nem mesmo indefeso, pois pode servir-se contra esses violentos super-homens de fora dos mesmos expedientes de que se serve em sua sociedade: pode tentar lhes fazer súplicas, apaziguá-los, suborná-los, roubar-lhes uma parte de seu poder através de tal influência. Essa substituição de uma ciência da natureza pela psicologia não apenas proporciona alívio imediato, mas também mostra o caminho para um domínio posterior da situação (FREUD, 2011, p. 36).

É nesse sentido que Freud interpreta a cultura como o meio de proteger o homem, tanto contra as ameaças da natureza como contra a violência praticada por outros homens. A ideia de violência como uma força instintiva e irracional é, portanto, o fundamento instrumental que baseia a necessidade de existência da cultura, independentemente do tipo de civilização. Nesse sentido, não há civilização sem cultura, pois qualquer projeto civilizatório implica em adotar uma cultura e modos de sociabilidade, a fim de coibir os desejos primitivos de destruição. Pois, se não fosse o controle exercido pela cultura destas pulsões destrutivas que remetem o homem à sua animalidade primeira, desprovida de recursos racionais, a humanidade estaria fadada a seu próprio aniquilamento. Estaria afirmando, dessa forma, que seu único destino é a barbárie.

A cultura então impõe uma renúncia pulsional dos instintos de destruição, e conseqüentemente provoca a frustração subjetiva nos indivíduos. Essa imposição é

necessária para suprimir os impulsos anticulturais e antissociais do homem, com vistas a exercer sua sociabilidade. Pois o que também se conceitua como humanidade e diverge os homens dos outros animais é justamente o fato de que o homem é um ser social (*zoon politikon*, definição aristotélica).

Ao fortalecer os vínculos afetivos da comunidade humana, os sentimentos comunitários passam a ser intensificados, o que possivelmente minimiza, quiçá evita as manifestações da violência. Para Freud, é fato que a pulsão de morte repousa no interior de cada sujeito, atuando e até mesmo querelando, nalguns casos, com a pulsão de vida. Mas biologicamente, a existência da pulsão de morte não só existe como é necessária, justificando, eventualmente, nas situações de ameaça ao Ego (id.¹²) o emprego da violência para a sobrevivência individual. E nesse sentido, ainda se mantém residual o caráter instintivo, porque pulsional, no ser humano – ainda que esse caráter pareça estranho e contrarie uma natureza racional, considerando que o ser humano não se constitui somente de racionalidade.

A cultura, portanto, comporta a ambivalência própria da violência, no intuito de evitar seu exercício que desemboca para os abusos que ocorrem na sociedade. Tal ambivalência reconhece uma natureza cindida do ser humano denominada pulsional, ao englobar não apenas o lado racional, como também irracional porque animalesco.

A concepção de Freud acerca da violência como impulso inerente do homem identifica-se ainda com a noção de poder: todo poder coincide com o exercício da violência¹³. Nessa identidade entre poder e violência, o psicanalista Christian Dunker nos lembra que “a violência é um tema que redefine a cada época a ação política, assegurando que a política não tem fim”¹⁴. Por isso, a razão de Estado se configura como o exercício da violência, perpetuando-se, enquanto modelo de sociabilidade, como uma cultura da violência.

¹² O id, na psicanálise, corresponde ao aspecto da personalidade que está relacionado às reações instintivas, sendo o cerne da subjetividade. Ele se caracteriza conforme as interações de cada pessoa com a sua realidade social.

¹³ A leitura de Hannah Arendt a esse respeito diverge dos autores que elencamos neste artigo. Para ela, o poder jamais se identifica com violência, a não ser quando as relações de poder são constituídas com base na coerção e atendendo fins de dominação. A violência é tomada aqui em seu sentido exclusivamente instrumental, regida pela relação entre meios e fins. Não é objetivo deste ensaio mostrar as distinções entre poder e violência apresentadas pela autora; essas definições se encontram na obra *Sobre a violência* (2009). Cf. também o ensaio de Walter Benjamin, “Sobre a crítica do poder como violência”, in: *O anjo da história* (2012).

¹⁴ A frase se encontra no ensaio do autor intitulado “Estado, política e justiça: reflexões éticas e epistemológicas sobre direitos, responsabilidades e violência institucional”. In: PAVÓN-CUÉLLAR, David; JUNIOR, Nadir Lara (orgs.). *Psicanálise e marxismo: as violências em tempos de capitalismo* (2018), p. 187.

Nesse sentido, na medida em que o poder se separa da sociedade, ele se divide entre os que podem exercê-lo e os que apenas podem obedecer ao poder constituído. Assim, ele passa a atender fins de dominação que implica no cumprimento da violência. Vimos que o poder separado se exerce sob o signo do Estado, fundamentado numa moral própria que separa governantes e governados. Os sujeitos que estão habilitados à governança têm poder absoluto, conforme suas competências. Aos demais indivíduos, resta serem governados, pelo consenso ou pela força, desde que se mantenha o Estado como a instância legítima que deliberadamente se utiliza da violência sempre que considerar necessário. Contudo, é preciso retomarmos Pierre Clastres que mencionamos no início deste ensaio, e sua perspectiva antagônica sobre a razão de Estado como única forma política de organização social possível.

Violência e genocídio: sobre o etnocídio

Os estudos antropológicos de Clastres demonstraram que a concepção do Estado como o modelo que define a história humana e suas formas de organização e sociabilidade é um equívoco. Ele se contrapõe a esta tese quando verifica nas sociedades não-europeias que elas se utilizam do exercício do poder sem incorrer à violência, na medida em que se recusam a qualquer forma de Estado¹⁵.

A forma de organização das sociedades originárias levou diversos estudiosos a caracterizarem estes povos como “sociedades sem Estado” porque sociedades incompletas, incivilizadas, embrionárias e a-históricas – noção imbuída de “preconceito ideológico” na visão de Clastres (idem, 2014, p. 141). Esse julgamento implicou uma concepção da história como “movimento *necessário* da humanidade ao longo das figuras do social que se engendram e se encadeiam mecanicamente” (idem).

Essa recusa do corpo social constituído em dominantes e dominados diz respeito à verdadeira questão do político, presente na tradição desde *A República* de Platão, quando se discute a legitimidade e os critérios de quem pode governar. O chefe de poder nas sociedades indígenas, explica Clastres, se encontra sob vigilância constante, pois é impedido pela sociedade de transformar seu prestígio de chefe da tribo em desejo de poder que se exerce pela violência. Trata-se de um poder concedido formalmente, para que o

¹⁵ Aqui se aplica a definição de Hannah Arendt sobre o poder, que se distancia da violência. Clastres, apesar de constatar o exercício de um poder sem violência nas sociedades primeiras, curiosamente reconhece que poder e violência são uma só e mesma coisa, como Freud e Walter Benjamin, por exemplo.

chefe possa falar em nome dos membros da sociedade e resolver questões da tribo, mas não um poder irrevogável ou viciado, suscetível a abusos. A esse respeito, Clastres afirma o seguinte:

Deter o poder é exercê-lo; exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce: *eis aí, muito precisamente, o que as sociedades primitivas não querem (não quiseram), eis aí por que os chefes não têm poder, por que o poder não se separa do corpo uno da sociedade*. Recusa da desigualdade, recusa do poder separado: mesma e constante preocupação das sociedades primitivas. Elas sabiam perfeitamente que, renunciando a essa luta, deixando de se opor às forças subterrâneas que se chamam desejo de poder e desejo de submissão, sem a liberação das quais não se poderia compreender a irrupção da dominação e da servidão, elas sabiam que perderiam sua liberdade (CLASTRES, 2014, p. 142, grifos nossos).

Estas sociedades são, portanto, *indivisas*, porque a figura do chefe possui figura de poder sem exercer função de comando, própria de um discurso de poder. O chefe não expressa a relação de comando-obediência, e sim o discurso da sociedade sobre si mesma, autoproclamada comunidade que se propõe, em termos de eticidade, preservar seu ser social indiviso (CLASTRES, 2014, p. 140-1). A indistinção entre chefe e sociedade visa, então, garantir uma forma de autogoverno.

Essa indistinção entre esfera política e esfera social certamente não foi bem vista pelas sociedades civilizadas que se organizam na forma Estado, isto é, que baseiam na divisão entre dominantes e dominados. Com isso, Clastres evidencia que:

É mais ou menos nesses termos que os primeiros europeus julgaram os índios da América do Sul, na aurora do século XVI. *Constatando que os “chefes” não possuíam nenhum poder sobre as tribos, que ninguém mandava e ninguém obedecia, eles disseram que esses povos não eram policiados, que não eram verdadeiras sociedades: selvagens “sem fé, sem lei, sem rei”* (CLASTRES, 2014, p. 138, grifos nossos).

Na tradição do pensamento político, costuma-se atribuir a noção de Estado como algo eterno e imutável na história, descartando a possibilidade de existência das sociedades sem Estado, que por sua vez negam o poder separado. Clastres demonstra que essa divisão entre dominantes e dominados não é inerente ao ser social, e que o Estado “*tem, aqui e ali, uma data de nascimento*” (idem, 2014, p. 143, grifo nosso). É o poder separado, entre os que mandam e os que obedecem, que consigo institui a desigualdade social, sob a égide proselitista de que é necessário tal divisão, de um poder (governante)

separado da sociedade (governados) para legitimar as desigualdades que se estabelecem no exercício da governança.

Clastres nos indica um ponto de inflexão em relação a toda a tradição do pensamento político, que encontra no poder separado sua maior realização naquilo que se denominou “Estado”. Essa divisão e aparecimento do Estado não é natural, mas insólita, e reconfigura, inclusive, o exercício da violência. Não somente a instituição desta divisão contribuiu para a manifestação da violência implicada com a naturalização da desigualdade social, como também o rechaço à tal divisão também promoveu uma reação de extrema violência. É o processo de exclusão da alteridade, do aniquilamento do poder uno, indiviso, das sociedades sem Estado. Mas antes de compreender esse processo, é preciso elucidar por que estas questões convergem direta e indiretamente para a dialética da violência na cultura e de uma cultura da violência que norteia nossa investigação.

Para tanto, é necessário elucidar uma distinção fundamental que diz respeito à cultura: trata-se da diferença entre etnocentrismo e etnocídio. A etnografia tratou de explicar que toda cultura é etnocêntrica, pois opera uma divisão em si mesma. Essa divisão constitui uma representação por excelência do ser humano, pois diz respeito aos instintos pulsionais destrutivos que falamos anteriormente: o indivíduo, no âmbito da cultura, tende a enxergar o outro, enquanto alteridade, como uma ameaça à sua “zona de conforto”. Aquilo que Ailton Krenak considera o discurso oficial da máquina etnocidária, assentada na razão de Estado:

Todos os outros humanos que não somos nós estão fora, a gente pode comê-los, socá-los, fraturá-los, despachá-los para outro lugar do espaço. O estado de mundo que vivemos hoje é exatamente o mesmo que os nossos antepassados recentes encomendaram para nós (KRENAK, 2019, p. 33).

Assim, toda cultura afirma-se etnocêntrica porque ao se constituir como representação de um determinado grupo, ela caracteriza uma representação da humanidade para os membros dessa sociedade, ao passo que os demais indivíduos que não se inserem nesta mesma cultura são considerados humanidade num “grau menor”. Esse trecho, extraído de um ensaio em que Clastres se dedica ao tema do etnocídio, esclarece em que consiste o etnocentrismo cultural:

Pertence à essência da cultura ser etnocêntrica, na medida exata em que toda cultura se considera como a cultura por excelência. *Em outras*

palavras, a alteridade cultural nunca é apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade segundo um eixo hierárquico (CLASTRES, 2014, p. 81, grifos nossos).

O etnocídio, por sua vez, representa a “vocalização de avaliar as diferenças pelo padrão da própria cultura” (CLASTRES, 2014, p. 80). Para Clastres, o mundo ocidental não só seria etnocêntrico, pois todas as culturas o são; ele seria também etnocida, “porque se pensa e se quer a civilização” (idem, 2014, p. 80). A contrário de como as sociedades iniciantes enxergavam os estrangeiros e desconhecidos como “os homens”, se referindo por exemplo aos colonizadores, “inversamente, cada sociedade designa sistematicamente seus vizinhos por nomes pejorativos, desdenhosos, injuriosos” (idem, 2014, p. 81). O outro, na visão do etnocida, é negado, porém numa perspectiva otimista.

O termo etnocídio deriva da ideia de genocídio. Genocídio consiste num conceito jurídico, até então inédito, que visa elucidar as políticas voltadas para o extermínio de povos. Isto é, uma ideia amparada em lei para julgar os crimes contra a humanidade. É o caso, por exemplo, do processo de Nuremberg, que julgou o extermínio sistemático dos judeus na Segunda Guerra. O genocídio tem bases no racismo, que se desenvolvia livremente na cultura germânica e solidificou uma cultura antissemita, conduzindo ao extermínio massivo de judeus, mas também de ciganos, homossexuais e deficientes físicos durante o holocausto.

Tanto o etnocentrismo quanto o etnocídio têm em comum, enquanto ideologias, uma motivação de destruição: o genocídio tem por pretensão o extermínio de uma minoria racial, entretanto o etnocídio não suscita uma destruição física, e sim cultural. “Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito” (CLASTRES, 2014, p. 79). Outro aspecto em comum é a ideia atribuída ao Outro como alteridade. Contudo, essa alteridade se interpõe como a “má diferença”: enquanto o genocida categoricamente a nega, porque a considera ruim e a única possibilidade é reagir de modo a anular tal diferença, o etnocida relativiza o mal da alteridade.

Assim, o etnocídio considera que o outro advém de uma cultura inferior, por isso deve ser subjugado e elevado à cultura dominante: os colonizadores negam a alteridade, de maneira que essa negação do outro seja sua própria identidade. Nesse sentido, os povos que vivenciam o etnocídio são rebaixados em sua cultura, e nesse processo eles internalizam uma violência que rejeita sua religiosidade, seus valores e sua sociabilidade. Tudo que representa sua cultura é vilipendiado, mutilado, invisibilizado.

O genocídio, pelo contrário, tem uma ideia pessimista de que o outro não é sequer digno de existência; o etnocida permite que o outro exista, num delírio até “altruísta” e otimista, desde que se iguale a si. Essa concepção mobilizou a prática da colonização, mesmo antes do pioneiro Maquiavel fundamentar a razão de Estado¹⁶, e continua válida até hoje. Duas formas perversas de pessimismo e otimismo, como mostra Clastres:

Na América do Sul, os matadores de índios levam ao ponto máximo a posição do Outro como diferença: *o índio selvagem não é um ser humano, mas um simples animal. O homicídio de um índio não é um ato criminoso, o racismo desse ato é inclusive totalmente evacuado, já que afinal ele implica, para se exercer, o reconhecimento de um mínimo de humanidade no Outro.* Monótona repetição de uma antiquíssima infâmia: ao falar precursoramente do etnocídio, Claude Lévi-Strauss lembra, em “Raça e História”, como os índios das Ilhas da América Central se perguntavam se os espanhóis recém-chegados eram deuses ou homens, enquanto os brancos se interrogavam sobre a natureza humana ou animal dos indígenas (CLASTRES, 2014, p. 79, grifos nossos).

Com isso, o etnocídio foi levado a cabo nas Américas eliminando diversas populações, colonização praticada supostamente “para o bem do selvagem”. Por trás desta concepção coincide a ética do humanismo, que proclama dois axiomas: 1) há culturas inferiores e superiores, e 2) a cultura ocidental é superiormente absoluta. Em relação a todas as outras culturas, nesse sentido, ela só pode existir segundo uma relação de *negação* total da diversidade cultural. Pois:

Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: *ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental* (CLASTRES, 2014, p. 80, grifos nossos).

¹⁶ Maquiavel foi o teórico da maior importância na concepção do que se considera como Estado moderno – territorialidade unitária, fronteiras, governos, aparato técnico, etc. Sua fundamentação inspirou toda uma tradição de pensadores que contribuíram para expandir os valores do novo mundo em suas filosofias políticas. A expansão da Europa se deve a essas concepções, que também acompanhavam o modo de vida da época, isto é, as revoluções científicas e a primazia da razão. Isto foi o que permitiu a colonização de outros continentes, como as Américas e a África. Entretanto, a dominação humana sempre existiu antes mesmo da razão de Estado. Sabe-se que a prática da colonização remete a tempos imemoriais, tanto na Ásia quanto na África antigas (a civilização egípcia e o império mongol, por exemplo), e na própria Europa durante o Império Romano. O que deve ser sublinhado é o caráter da *legitimidade* fundamentada na doutrina da razão de Estado, que é algo inédito na história humana. Essa peculiaridade ocorre na era moderna, cujo surgimento se dá historicamente na Europa e se impõe como o modelo de uma nova civilização ocidental. Antes disso, a colonização anterior era praticada sobretudo em nome de guerras religiosas. Com o aparecimento da razão de Estado, a Europa passou a ser o baluarte político, de forma que as doutrinas da razão de Estado se tornaram hegemônicas através das ideologias do progresso e do sujeito que são necessárias aos conceitos de cultura e de civilização. É um processo que se inicia no Renascimento e se consolida na Revolução Francesa. Para mais detalhes sobre essa questão, cf. a obra de Perry Anderson, *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo* (2007).

E desta forma, se deu a distinção clássica entre selvagens e civilizados, entre cultura primitiva e mundo ocidental. Como consequência, o etnocídio acarreta a dissolução do múltiplo, da alteridade de culturas, no uno: a forma de civilização ocidental, organizada no Estado, destrói, conforme as circunstâncias assim o exigirem, as forças oponentes, visto que o Outro é considerado um opositor que precisa ser eliminado, a não ser que esse outro se sujeite à vontade do colonizador. Daí a conclusão de Clastres afirmar que todo Estado, segundo o modelo ocidental universalista, é etnocida, pois o Estado recusa o múltiplo, isto é, a diversidade de culturas, em detrimento do Um centralizador, teme e se horroriza com a diferença do Outro:

A violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente: *toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado* (CLASTRES, 2014, p. 85, grifos nossos).

Por isso, Clastres considera também que devido à característica desenfreada dos Estados ocidentais em serem etnocidas, o perigo de nosso modelo de sociedade é de estarmos sempre sujeitos a novos genocídios. Relembrando Roudinesco (2008), a formação de novos perversos segue em vigor, cujos indivíduos sempre estão dispostos a cometerem mais extermínios em massa.

Esse modelo de sociabilidade mostra o antagonismo em relação às primeiras sociedades. Nelas não havia extermínio em larga escala, mas tolerava-se as sociedades diversas com relativa autonomia, na medida em que as sociedades antigas mais desenvolvidas, como a dos Incas, por exemplo, eram reconhecidas em sua hegemonia, portanto tinham sua cultura (ritos, organização social, valores, etc.) respeitada. Clastres ainda ressalta que a civilização ocidental se tornou perigosamente a mais etnocida devido a seu regime de produção econômica, considerado:

(...) espaço justamente do ilimitado, espaço sem lugares por ser recuo constante do limite, espaço infinito da fuga permanente para diante. O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim. (...) *A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir*. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade

levada a seu regime máximo de intensidade (CLASTRES, 2014, p. 86, grifos nossos).

Este aproveitamento máximo dos recursos naturais a seu dispor, de maneira pretensamente ilimitada, a necessidade de adequação da alteridade e a facilidade de se reconfigurar em meio às crises econômicas são próprias do sistema capitalista. Todavia, pensar um outro mundo possível não pode ser a repetição deste, como adverte Ailton Krenak:

(...) para muita gente, na epistemologia ocidental, a ideia de outro mundo é apenas um outro mundo capitalista consertado: você pega este mundo, leva para a oficina, troca o chassi, o para-brisa, arruma o eixo e bota para rodar mais uma vez. Um mundo velho e canalha fantasiado de novo. Definitivamente, eu não estou a fim de contribuir para pagar essa conta: para mim, não vale o conserto (KRENAK, 2020, p. 32-3).

As consequências desastrosas oriundas dessa forma de sociabilidade provocam não apenas um esgotamento da natureza, cujo processo está em curso devido à máxima “produzir ou morrer”, como lembrava Clastres. No atual modo de produção, os seres humanos se encontram condicionados à utilização abundante dos recursos naturais, como se não houvesse escassez, e com isso reforçam exponencialmente a ideologia do progresso. O processo de avanço desmedido da técnica desconsidera seus efeitos nefastos, como se o planeta fosse uma entidade separada das populações. É um ponto de não retorno que prejudica, sobretudo, as minorias étnicas e os povos originários que não estiverem de acordo a determinar sua sociabilidade através da razão de Estado.

Nesse sentido, o exercício legitimado da violência vai na contramão da natureza do planeta e contra os próprios agentes políticos. Longe de construir uma eticidade norteadora que possibilita a existência de sujeitos éticos, a doutrina da razão de Estado, centrada na ideia de progresso e civilização, traduziu-se como uma visão de mundo que legitima a barbárie, a colonização e a subalternidade dos povos originários. Além disso, essa concepção contribuiu para a formação de sujeitos cada vez mais absortos numa ética centrada nas necessidades individuais e numa cultura de aniquilamento do outro¹⁷.

¹⁷ É o caso, por exemplo, do retorno à questão dos refugiados, já levantada por Hannah Arendt a respeito dos apátridas. Em diversos lugares do mundo, inclusive no Brasil atualmente (cf. PEREIRA, 2021), observa-se várias diásporas em função das condições geopolíticas de países em guerra ou em virtude de questões climáticas que obrigam a migração de suas populações. Estes povos têm sido recusados nos locais de chegada em que tentam reconstruir suas vidas, não só por parte dos habitantes locais desses países que não toleram imigrantes, como também devido a certa omissão do Estado ou ausência de políticas públicas efetivas de acolhimento e assistência humanitária. Para mais detalhes sobre essa questão, ver DEL BERRO, 2020.

Considerações finais

Buscou-se neste artigo verificar como a doutrina da razão de Estado se apresenta na Modernidade pelo espectro da violência, mais precisamente em relação às implicações diretas na dimensão ética e na prática política. Uma cultura da violência de uma sociedade dita civilizada, que propaga e tolera naturalmente o genocídio e o etnocídio de certas populações. A civilidade, a ideologia do progresso, o conceito de sujeito, nesse sentido, são noções que estão implicadas profundamente na razão de Estado. Nenhum destes conceitos mantém uma sustentação de maneira isolada.

Por isso, é necessário ressaltar a importância da eticidade em relação às éticas individualistas e corporativistas, contrapondo a proposta da moralidade como ideologia. Essa concepção fragiliza o valor da eticidade, na medida em que fundamentalmente, a ideia de eticidade salienta o bem viver, a virtude, a felicidade e a vida em comunidade, afirmando uma ética de valores positivados. Ao contrário de uma ética fundada no ressentimento, como mera reação ou oposição ao mal e tudo a ele relacionado.

Mediante a dialética que constitui o pano de fundo da discussão, entre a violência da cultura e a cultura da violência, buscamos demonstrar como a cultura, para existir, apresenta-se constituída de violência no seu fundamento, isto é, marcada pelo etnocentrismo – o que pressupõe o controle dos instintos destrutivos do gênero humano.

Ao mesmo tempo, fica evidente que a cultura da violência é reforçada na medida em que o conceito de eticidade revela-se frágil, aplicado na doutrina da razão de Estado. Sendo o Estado o dispositivo fundamentado para nortear a cultura e pacificar os instintos agressivos do homem, ele potencializa essa dimensão e comete atrocidades com os sujeitos os quais ele governa, como também o meio ambiente¹⁸. Cotidianamente, o Estado promove chacinas, massacres, terror e desaloja populações sem moradia, nega asilos a refugiados (cf. NAZCA, 2021) – tragédias humanitárias e ambientais provocadas pela sociabilidade etnocida. Portanto, cabe a nós recuperar um novo significante para o termo “civilização”, tão desvirtuado pela tradição do pensamento ocidental e reificado na prática

¹⁸ A exemplo das tragédias ambientais sem precedentes que ocorreram apenas no Brasil, temos os desastres de Mariana (2015) e de Brumadinho (2019), ambos ocorridos com uma diferença de pouco mais de três anos. Além desses, entre outros, podemos destacar também os impactos da presença de usinas hidrelétricas nos rios brasileiros, que têm provocado a mortandade de toneladas de peixes. Para mais detalhes, cf. VEIGA, 2021. Essas são apenas algumas amostras das tragédias ambientais de grandes proporções, pois seria preciso uma análise mais extensa para mencionar eventos deste tipo ocorridos em outros países.

da colonização, quando os europeus estabeleceram seus valores de civilidade às expensas de povos inteiros levados à extinção.

Para construir um projeto de civilização verdadeiramente emancipatório, se faz necessário reconhecer a sabedoria dos intelectuais negros e indígenas, das mulheres e dos LGBTs, em suma, das classes subalternizadas, buscando um contraponto ao paradigma da racionalização e universalismo ocidental. Não há o que temer quando se trata de optar por uma ruptura radical da dicotomia entre civilização ou barbárie, como ressalta Ailton Krenak:

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? (KRENAK, 2019, p. 29).

Por fim, analisamos a reflexão sobre a identidade entre poder e violência, presente em toda uma tradição – o liberalismo político, para elucidar como as formas de poder são compatibilizadas com o uso da violência no âmbito do Estado. A relação entre poder e violência se reverbera na subjetivação dos indivíduos e tem consequências trágicas na cultura, a saber, a manutenção de uma pulsão de destruição que dá margem, por exemplo, ao genocídio. Ainda que a criação da ONU tenha contribuído para uma diminuição de conflitos nas relações internacionais, ela também visa coibir a ocorrência de novos genocídios.

Entretanto, etnocídios ainda estão em curso, e continuam a ser praticados contra minorias indígenas e a população negra, sobretudo no Brasil¹⁹. Na medida em que as sociedades indígenas se recusam à forma política Estado, cujo eixo é a divisão entre dominantes e dominados, com a imposição do modelo ocidental só resta duas escolhas para essas populações: ou cedem à produção capitalista, ou desaparecerão mediante o genocídio ou etnocídio. Os povos originários, na lógica capitalista, jamais teriam

¹⁹ No Brasil, as marcas do genocídio são evidenciadas não apenas na legislação que criminaliza as populações negra, indígena e periférica, como o próprio Estado brasileiro comete o extermínio destes povos através de seus agentes estatais. Apenas para citar alguns casos conhecidos: Chacina da Candelária (1993); Chacina de Vigário Geral (1993); Massacre de Eldorado do Carajás (1996); menino Miguel, em Recife (2020); Chacina do Jacarezinho (2021), entre tantos outros eventos. São crimes praticados por agentes da segurança pública ou por algozes que sequer foram levados a julgamento efetivamente. Aos olhos do Estado, a banalidade do extermínio de sujeitos considerados abjetos para a sociedade é um dado de realidade irrefutável e naturalizado. Grande parte destes casos não obtém resolução e são relegados ao esquecimento, na medida em que a cultura etnocida realiza o apagamento histórico destes massacres.

descanso em sua “tranquila improdutividade originária”²⁰, do contrário precisam ser exterminados. Por todas estas questões, tais reflexões sobre a violência não podem ser encerradas.

Referências

- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- ANDERSON, P. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. 5ª ed.. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4ª ed. Col. Os Pensadores, vol. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- BECATTINI, N. 10 genocídios do século XX (online). Disponível em: <https://guiadoestudante.abril.com.br/estudo/10-genocidios-do-seculo-20/>. Acesso em 29/04/2020.
- BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BOBBIO, N.; MATEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. 11ª ed.. Brasília: Ed. UnB, 1998.
- CÂMPERA, F. Vale, exemplo mundial de incompetência e descaso (online). Disponível em: <https://archive.ph/Tpn1j>. Acesso em 04/06/2021.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- CHAUÍ, M. *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- _____. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CUELLAR-PAVÓN, D.; JUNIOR, L. N. *Psicanálise e Marxismo: as violências em tempos de capitalismo*. Curitiba: Appris, 2018.
- DÉBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEL BERRO, F. A viagem dos refugiados rumo ao nada (online). Disponível em: <https://archive.ph/zRMpo>. Acesso em 30/04/2020.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- D'ENTRÈVES, A. P. *A doutrina do Estado*. Ribeirão Preto: Viver a Utopia: publicações libertárias, 2012. Copyleft disponível em: <https://we.riseup.net/assets/421828/a+doutrina+do+estado.pdf>
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- HEGEL, F. W. *Fenomenologia do Espírito*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- _____. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Trad. de Beatriz Sidou. 2ª ed.. São Paulo: Centauro, 2004.

²⁰ Expressão irônica usada por Clastres na *Arqueologia da violência* (idem, 2014, p. 86). O autor se refere ao imaginário pejorativo sobre os povos indígenas no Brasil, que se associa à antiga ideia de que tudo o que for improdutivo, inútil, imprestável, ignorante e bárbaro “é coisa de índio” (sic). Contra essa visão de mundo, cf. o ensaio de Milton Santos (2001), intitulado “Elogio da Lentidão”.

- _____. *A sociedade civil*. IFCH/UNICAMP, Textos Didáticos nº 21, setembro/ 2000 (p. 15-46).
- HIERRO, L. Mortes recentes de índios isolados trazem à tona velhos traumas do passado (online). Disponível em: <https://archive.ph/QIBRd>. Acesso em 29/04/2020.
- HOBBS, T. *Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1979.
- HOBBSBAWN, E. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Coleção Os Pensadores. 3ª ed.. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- KONDER, L. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KOSELLECK, R. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. Revista Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 134-146. 1992.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- _____. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*. Comentários de Pierre Clastres, C. Lefort e M. Chauí. 4ª. ed.. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. 3ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- NAZCA, J. Jovem imigrante usa garrafas plásticas como boia para chegar nadando a Ceuta (online). Disponível em: <https://archive.ph/hyQxZ>. Acesso em 04/06/2021.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PAVÓN-CUÉLLAR, D; JUNIOR, N. L. (orgs.). *Psicanálise e marxismo: as violências em tempos de capitalismo*. Curitiba: Appris, 2018.
- PEREIRA, P. Migrantes venezuelanos dizem que são alvo de xenofobia no Brasil (online). Disponível em: <https://archive.ph/4UqB2>. Acesso em 04/06/2021.
- PISTONE, S. “Razão de Estado” [verbete] in BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 11ª ed.. Brasília: Ed. UnB, 1998. [versão epub]
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- ROCHA, Z. *Freud: novas aproximações*. Recife: Editora Universitária UFPE, 1993.
- ROUDINESCO, E. *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- SANTOS, M. Elogio da lentidão (online). Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1103200109.htm>. Acesso em 04/06/2021.
- VEIGA, E. Hidrelétricas matam toneladas de peixes e ameaçam espécies nos rios brasileiros, aponta estudo (online). Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56738148>. Acesso em 04/06/2021.

Recebido em: 11/03/2021
Aprovado em: 04/06/2021