

ARTIGO

Brasil, 2020: tentativa de diagnóstico*David F. L. Gomes¹*

Como citar este artigo: GOMES, David F. L.. Brasil, 2020: tentativa de diagnóstico. **Revista de Ciências do Estado**. Belo Horizonte: v. 6, n. 1, e28895. ISSN: 2525-8036.

Resumo: Este ensaio visa a oferecer uma imagem da sociedade brasileira neste momento, desde os eventos de junho de 2013 até a presente crise sob o governo Bolsonaro. Crise, aqui, não se refere apenas a um fenômeno econômico, mas, primariamente, a fenômenos sociais: ou seja, trata-se de um conceito crítico-social. Assim, o principal propósito deste texto é articular os muitos elementos dessa crise em uma narrativa que possa dar-nos um senso de totalidade e, portanto, contribuir para uma compreensão crítica de nossa sociedade, no nosso tempo. Por outro lado, sua maior esperança é que, dessa *compreensão teórico-crítica*, possa emergir uma *prática crítica*.

Palavras-chave: Brasil; 2020; Sociedade; Crise.

“A hostilidade que reina hoje em dia na opinião pública a qualquer teoria se orienta na verdade contra a atividade modificadora ligada ao pensamento crítico. (...) Na passagem da forma da sociedade atual à futura, a humanidade deverá erigir-se pela primeira vez em sujeito consciente e determinar ativamente a sua própria forma de vida. (...) Se não há continuidade no esforço teórico, então a esperança de melhorar fundamentalmente a existência humana perderá a sua razão de ser.” (Max Horkheimer, 1983 [1937], p. 148)

I

O subtítulo acima possui um caráter pleonástico: não há diagnóstico que não seja uma mera tentativa. Se, em um contexto intelectual pós-metafísico (HABERMAS, 1990; 2017), nem mesmo a convicção hegeliana em uma compreensão total *post-festum* encontra

¹ Professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), nos cursos de graduação em Ciências do Estado e em Direito e no Programa de Pós-Graduação em Direito.

mais guarida, o que se dirá de um trabalho de reflexão que acontece antes do ocaso, no meio mesmo do jogo constante e mutável de luzes e sombras, sem poder, portanto, recorrer ao voo panorâmico de uma ave caprichosa que com nitidez tudo enxergasse?

A ocasião para esta tentativa específica de diagnóstico, por sua vez, apresenta-se como uma constelação tão bela quanto trágica de motivos. Por um lado, trata-se do Brasil no ano de 2020, e isso é quanto basta dizer sobre os aspectos trágicos dessa constelação. Por outro lado, trata-se de um texto a ser publicado em homenagem a Juarez Guimarães². Uma mistura assombrosa de competência para o trabalho de pesquisa e docência em geral, erudição e organicidade faz dele um intelectual ímpar – um daqueles que se vai tornando, infelizmente, cada vez mais difícil encontrar. Esse amálgama complexo de professor, erudito e intelectual público recebe, como se não bastasse, um elemento a mais – que, na verdade, define o todo: uma esperança impossível de se abalar, aquela teimosia utópica sem a qual provavelmente a história humana jamais teria podido mover-se para *lugar nenhum*.

A situação em que nos encontramos neste momento no Brasil e uma homenagem a alguém que jamais abandonou a concretude das lutas cotidianas e que tem sabido como poucos preservar o laço entre sociedade e universidade parecem convidar, assim, a um ensaio em que se arrisque aquilo que na modernidade tem marcado como um agulhão a carne das pretensões críticas e gerado tantas tensões entre elas e o cânone filosófico: pensar o tempo presente.

II

O pano de fundo permanece o de uma modernidade internamente conflitiva, caracterizada por tensões constantes entre imperativos sistêmicos derivados da estrutura e da lógica do capital (MARX, 2013-2015), de um lado, e expectativas normativas oriundas de processos de socialização internos a uma forma de vida mediada linguisticamente (HABERMAS, 2010a), de outro (GOMES, 2019a). Por isso mesmo, muito do que aqui se diz sobre o Brasil poderia também estender-se a outras sociedades pelo mundo.

2 Texto elaborado no contexto do congresso “30 Anos, e Agora? Direito e Política nos Horizontes da República de 1988 – Em Homenagem a Juarez Guimarães”, realizado em outubro de 2019 na Faculdade de Direito da UFMG, e que integrará o livro correspondente, com previsão de lançamento para 2020 pela Editora Conhecimento. Agradeço a Ana Paola Amorim, Juliano dos Santos, Leandro Martins Zanitelli, Marcelo Cattoni e Rayann Massahud de Carvalho pelos comentários à primeira versão do artigo. Agradeço também a Ana Clara Passos Presciliano, Giulia Athayde e Marina Leite pelos comentários a uma segunda versão do texto.

Mas essa modernidade não é homogênea e somente se constitui como tal constituindo ao mesmo tempo seu oposto necessário: a colonialidade como sua face oculta³. Logo, a modernidade não pode ser senão uma modernidade cindida entre Norte e Sul, de maneira que as tensões fundamentais que a definem manifestam-se diferentemente nessas partes distintas do globo. Com ainda mais razão, pois, é possível que este mosaico diagnóstico encontre validade perante outros países que comungam com o Brasil a pertença ao Sul Global.

Apesar de tudo isso, é do Brasil que prioritariamente aqui se trata.

III

Se se levasse a sério a história do Estado de Bem-Estar Social europeu na segunda metade do século XX, não havia como esperar que os mesmos sintomas estruturais de sua crise⁴ não se manifestassem no Brasil.

O quadro geral dessa crise do Estado de Bem-Estar Social é delineado pela famosa lei tendencial da queda da taxa de lucro (MARX, 2015, p. 249-269). Se não lida de maneira determinista, mas como propriamente uma *lei de tendência* – por conseguinte, internamente contraditória (MARX, 2015, p. 281-306) e contrabalançável por tendências opostas (MARX, 2015, p. 271-279) –, tal lei permite compreender a existência de uma crise continuada do modo de produção capitalista desde, pelo menos, a transição entre as décadas de 1960 e 1970. Como crise de um modo de produção que logrou afirmar-se globalmente, ela tem vindo manifestando-se em distintas regiões e com características que, superficialmente, mostram-se como diferentes. Abaixo dessa superfície ilusória, no entanto, segue sendo a mesma crise estrutural de um modo de organização da produção econômica que, ao “atingir certo nível de desenvolvimento, ele engendra os meios materiais de sua própria destruição” (MARX, 2013, p. 831).

Essa crise do modo de produção capitalista, porém, não se manifestaria necessariamente como uma crise das sociedades fundadas sobre a economia capitalista. A crise do capitalismo possui, se tomada em si mesma, um caráter sistêmico: é a crise *do capitalismo*, isto é, de um modo de produção guiado pela busca incessante da autovalorização do valor, do engrandecimento ensimesmado do capital – e é como dificuldade de seguir com

3 Essa é a tese de fundo que congrega em torno de si o conjunto bastante plural de autoras e autores que, desde o Grupo Modernidade/Colonialidade, vêm formulando o que se tem chamado de pensamento decolonial, ou giro decolonial. Para uma história do grupo e do movimento intelectual que se desdobrou a partir dele, conferir BALLESTRIN, 2013.

4 Conferir HABERMAS, 1992; 2016, p. 425-458.

essa autovalorização que a crise se manifesta *para o capital*. Para que essa crise sistêmica *do capital* seja também vivenciada como uma crise *para nós*, como uma crise *das sociedades erigidas em torno da economia de trocas capitalista*, outros elementos foram e são necessários. Em síntese, esses elementos correspondem às expectativas normativas de igualdade e liberdade que, desde o nascedouro mesmo da modernidade, têm guiado um sem número de lutas sociais.

Em outras palavras, a crise *do modo de produção capitalista* coloca-se como uma crise *para nós* na medida em que põe em xeque o “conteúdo normativo da modernidade” (HABERMAS, 1987, p. 336-367): autoconhecimento, autodeterminação e autorrealização. Se compreendermos a democracia como mais do que um arranjo político-institucional específico, mas como uma forma de organização da vida coletiva que possui implicações tanto para as instituições sociais em geral quanto para a autorrelação dos indivíduos consigo mesmos e para a relação da coletividade com seu entorno natural, então a crise do Estado de Bem-Estar Social pode ser lida *por nós* mediante a velha chave da tensão entre capitalismo e democracia.

De partida, tanto os imperativos de autovalorização do capital quanto as expectativas normativas que se liberam na modernidade revelam um igual interesse na manutenção de uma estrutura econômica baseada no investimento privado conduzido anonimamente pela busca do lucro, lado a lado com um aparato burocrático-administrativo destinado a equilibrar os efeitos colaterais daquela estrutura econômica. É esse interesse comum que se encontra na base dos pactos interclasses que invariavelmente são encontrados no começo de um projeto bem-sucedido de Estado de Bem-Estar. Todavia, quanto mais esse Estado avança em sua pretensão de conciliar economia de mercado capitalista e democracia inclusiva (HABERMAS, 2015, p. 220), mais essa conciliação se mostra insustentável: o Estado depende fundamentalmente de mecanismos de arrecadação tributária e política fiscal para dar eficácia a suas políticas de bem-estar, mas tais mecanismos vêm chocar-se no médio prazo precisamente com os objetivos dos investimentos privados em sua busca por maior lucratividade. À medida que a conciliação entre capitalismo e democracia se revela insustentável, tanto mais a crise *do capitalismo* pode verter-se em uma crise *da sociedade*⁵.

A capacidade do Estado de Bem-Estar Social, seja de retardar a crise econômica, seja de retardar sua tradução em uma crise social, varia conforme circunstâncias múltiplas. Sem entrar em detalhes quanto a isso, parece-me que o momento em que o modelo de Estado de

⁵ Essa distinção entre crise *do capitalismo* e crise *da sociedade* permite explicar por que motivo nada assegura que uma eventual substituição do modo de produção capitalista não traga como consequência uma organização ainda pior da vida social.

Bem-Estar Social implantado no Brasil em 2003 encontra seu ponto de esgotamento é o início da década de 2010. 2013 é já a explosão de um represamento há muito pressionado.

IV

O esgotamento de um projeto concreto de Estado de Bem-Estar Social, a crise do capitalismo vertida em crise da sociedade, não traz consigo a determinação unidirecional de seus desdobramentos possíveis: em princípio e abstratamente, o retorno a um Estado Mínimo coloca-se como alternativa pensável tanto quanto a superação de uma economia fincada sobre a lógica capitalista, por exemplo. Para além da variabilidade na capacidade de diferentes projetos nacionais efetivos de bem-estar social para lidarem com as tendências de crise, uma variação estrutural mais significativa para o que aqui tenho em vista se dá entre modelos de Estado de Bem-Social que se realizam no Norte e no Sul Globais. Ao longo da história do século XX, não tem sido raro que as tentativas de efetivação de uma democracia inclusiva e de bem-estar sejam encerradas no Sul Global por rupturas institucionais, por golpes de Estado: “a ameaça de golpe não é fenômeno recente na sociedade brasileira; ao contrário, manifesta-se todas as vezes em que o movimento de ascensão popular recobra impulso” (SANTOS, 1962, p. 2). Essa recorrência histórica não é uma mera contingência: também ela adquire a feição de uma *lei de tendência*. Esse foi mais uma vez o caso do Brasil em 2016.

Tais rupturas institucionais não costumam ser algo pontual, algo logo depois do quê se pudesse voltar a certa normalidade democrática. Ao contrário, costumam vir acompanhadas do recrudescimento de um autoritarismo que consegue institucionalizar-se e, com isso, prolonga a ruptura, tendo como objetivo primordial uma reestruturação geral da sociedade em direção a uma sociedade menos livre e menos igualitária. Esse foi o caso do Brasil em 2018.

E é aqui que nos encontramos em 2020.

Contribuiria pouco para a compreensão deste nosso momento colocar ênfase nos atos ou nos personagens do Governo Federal. Não que esses personagens e atos não sejam importantes, mas eles são pouco mais do que a faceta visível de algo enraizado em uma profundidade muito maior: a metáfora do *iceberg* não serve tanto aqui; prefiro a imagem de um fungo que só mostra uma pequena parte de si, enquanto apodrece todo o corpo sobre o

qual essa pequena parte está erguida. Nos parágrafos que se seguem, gostaria de abordar, de forma muito sintética, fragmentos⁶ variados desse corpo adoecido.

V

As chuvas do verão e a destruição por elas causada em uma cidade como Belo Horizonte impõem-se como ponto de partida.

As torrentes que caíram do céu em janeiro e em fevereiro são sintomas claros de uma natureza machucada, uma natureza que, feito fera acuada, tanto mais agressiva se torna. O abstrato limite térmico do planeta projeta-se com uma concretude violenta sobre a vida cotidiana – o que significa que esse limite, há mais de meio século apontado por especialistas como estando em risco, talvez já tenha sido ultrapassado.

Ao mesmo tempo, o tipo e a intensidade da destruição causada revelam, sob a forma de cidades fragilizadas, a inadequação ecológica, econômica e social de um processo de urbanização precário, mal planejado e insistentemente remendado – sem que se consiga jamais iniciar a longa, embora necessária, reestruturação completa desse padrão urbano.

Por seu turno, esse processo precário de urbanização reflete o processo igualmente, se não mais, precário que tem prevalecido em nossa história quanto à distribuição e à organização das terras e das condições de vida no campo.

VI

Sem dar nenhum sinal de querer romper com esse modelo de relação humanidade-natureza nem com essa cartografia excludente e autodestrutiva, o autoritarismo político e social explícito do projeto que venceu nas urnas em 2018 pôde chegar ao poder vinculando-se, por um lado, à batuta de uma proposta econômica liberalizante. A promessa de reformas econômicas estruturais, como que por um efeito hipnotizante, parecia fazer com que parcelas significativas da sociedade não enxergassem os riscos que estavam envolvidos.

O mantra dessa promessa – repetida em camadas e grupos variados da sociedade – é “menos Estado, mais mercado”. Tal mantra está longe de ser o problema mais grave: o realmente grave é difícil de ser talhado na simplicidade de um mantra – e, se o fosse, provavelmente não lograria o efeito hipnotizante pretendido e alcançado. A questão central é,

⁶ Apresentados proposital e assumidamente nos moldes mais frouxos de um ensaio, a maior parte desses fragmentos carece de aprofundamentos em pesquisas futuras mais rígidas e mais verticalizadas.

antes, a que pergunta por qual mercado se pretende ampliar, e à custa da diminuição de quais setores do Estado.

Em linhas muito gerais, esse mercado que se vai ampliar nos próximos anos possui as seguintes características, com as correlatas consequências no que diz respeito à organização da atuação estatal: ênfase no agronegócio; diminuição do investimento nacional em ciência e tecnologia; desindustrialização; favorecimento das condições para o investimento internacional direto; prevalência dos interesses do capital financeiro especulativo; desproteção das condições trabalhistas, com o correlato aumento do trabalho precarizado; incentivo ao empreendedorismo individual, numa tentativa de generalização do modelo empresarial – que, numa economia complexa como a de hoje, dificilmente é sustentável fora de grandes estruturas – para todos os setores e agentes da economia; fragilização do sistema de seguridade social como um todo.

Essas características, tomadas em conjunto, não fazem senão dar continuidade à nossa dependência histórica, com seu traço fundamental da superexploração do trabalho (MARINI, 2005)⁷ e com as mazelas sociais daí derivadas.

VII

Essas mazelas já se revelam em números: o aumento da desigualdade é quantificável sem dificuldades. Mas não se trata só de aumento da desigualdade – ao que o cinismo neoliberal poderia contestar com a crença naturalista na inevitável desigualdade humana: trata-se de aumento da pobreza, de expansão da miséria, de ampliação do número de pessoas que vivem em condições radicalmente abaixo da dignidade mínima⁸.

Os dados oferecem a corroboração científica imprescindível. Mas, para a vida cotidiana vivida, não seriam de todo necessários: nas ruas, a miséria grita. Joga-se na porta de bancos, repete à exaustão narrativas justificadoras pedindo dentro de ônibus, invade supermercados demandando qualquer coisa que se lhe possa dar, pede até mesmo dentro de restaurantes: num sintoma claro de desespero, não respeita sequer as velhas barreiras simbólicas que construíam certa cartografia urbana da esmola. Implora por moradia, agasalho, comida.

7 Por ora, apenas reproduzo a categoria utilizada por Ruy Mauro Marini. Mas essa categoria parece-me precisar, quando menos, de alguma suplementação conceitual que defina melhor seu sentido e seu alcance.

8 Conferir, por todos, a pesquisa Síntese de Indicadores Sociais (SIS) 2019, divulgada no início de novembro de 2019 e disponível no site do IBGE (IBGE, 2020).

Mas, por suposto, nem tudo se deve à superexploração do trabalho: uma parte robusta dessa miséria, ou melhor, sua parte mais robusta é formada por pessoas que nem mesmo conseguem algum posto de trabalho para serem superexploradas. Nas franjas mais excluídas de uma sociedade historicamente condicionada pela escravidão, essas pessoas não podem depositar esperança alguma na promessa de redução das taxas de desemprego: não importa o quanto a economia se aqueça, elas permanecerão de fora, pois não possuem as qualificações mínimas para aproveitar-se de alguma onda de crescimento econômico. Em um nível mais profundo, de um ponto de vista psicossocial lhes faltam também as pré-condições para obter tais qualificações, posto que essas pré-condições, naturalizadas como universais no seio das classes médias e altas, são tudo menos universais: obtidas apenas em processos de socialização específicos de classe, formam a tessitura de uma herança invisível que pré-determina em elevada medida as chances de sucesso ou fracasso em sociedade. Com seus futuros definidos desde a mais tenra infância, essas pessoas carregam em seus corpos e suas vidas a marca da exclusão radical. E, como tal, passam despercebidas pela maior parte da sociedade e pela maior parte dos debates intelectuais e políticos: com o conceito polêmico, e assumidamente provocativo, de “ralé estrutural”, Jessé Souza soube bem traçar o perfil sociológico dessa classe (SOUZA, 2011; 2012a)⁹.

VIII

A miséria, entretanto, parece não bastar como dor. Ao lado da proposta econômica liberalizante, o outro colar de hipnose que, para muitos grupos da sociedade, parece ter imunizado o projeto de governo eleito em 2018 foi a proposta de segurança pública¹⁰. Há muito à espera de alguma elaboração mais concreta dos grupos e partidos de esquerda, o tema pôde mais uma vez ser cooptado pelas perspectivas mais conservadoras e mais autoritárias do

9 Para uma relativa flexibilização da rigidez inicialmente refletida nessa categoria, conferir SOUZA, 2012b. Para uma análise detalhada da teoria das classes sociais como um todo de Jessé Souza, conferir meu GOMES, 2019b.
10 Essa proposta foi apresentada, em regra, amalgamada com a proposta de combate à corrupção, tanto que veio resultar na fusão de ambos os temas em torno do Ministério da Justiça e Segurança Pública. Todavia, sempre me pareceu que, para a maior parte do eleitorado que legitimou a vitória do atual Governo Federal, o elemento do combate à corrupção era significativamente secundário, um mero adereço moralizante ao redor de uma pauta concreta de aumento da persecução penal do Estado por meios violentos. Uma prova recente disso é o comportamento desse eleitorado diante da saída de Sérgio Fernando Moro do Ministério da Justiça e Segurança Pública. Algo semelhante pode ser dito quanto à simbiose eventual entre a proposta de reformas econômicas liberalizantes e a crítica à ameaça comunista. Mesmo sem entrar na discussão sobre a total falta de lastro empírico para o suposto medo do comunismo neste momento da história do país, não é difícil perceber como essa ideia foi e ainda é usada à moda de um simples subterfúgio moral, um adorno dispensável *ad hoc*.

espectro político-ideológico. O resultado tem vindo com uma brutalidade que, conquanto gere indignação, não pode gerar surpresa: nada de diferente havia sido anunciado.

Assim, estabelece-se uma circularidade dramática. O modelo econômico tende a agravar a miséria e os fenômenos sociais a ela correlatos. Dentre esses fenômenos, sobretudo quando a miséria se coloca em contextos de elevada desigualdade, situa-se o aumento da violência como sintoma de desintegração social. Esse aumento ocorre em duas searas: de um lado, internamente aos grupos e classes mais pobres; de outro, no contato entre estes e os grupos e classes mais ricos. Ao aumento da violência social difusa responde o Estado com um modelo de segurança pública assentado sobre o aumento da violência oficial concentrada: são alarmantes os casos de mortes e agressões provocadas por policiais hoje no Brasil¹¹.

Na medida em que o número de policiais vítimas de mortes violentas e o número de policiais que cometem suicídio são igualmente alarmantes, fica claro que a sociedade como um todo sente os efeitos de uma tal política que, talvez sem o perceber devidamente, induz a escalada retroalimentada da própria violência. Mas é impossível generalizar os danos sociais de uma tal política sem fazer as necessárias especificações: a sociedade em geral sofre, mas os pobres sofrem muito mais. A elas e a eles, feridas e feridos de corpo e alma pelo agravamento progressivo da miséria, vem somar-se a essa dor a dor da violência: seja ela gerada internamente às próprias classes mais pobres, seja ela gerada por uma política estatal deliberada de morte – por uma necropolítica (MBEMBE, 2016)¹².

Dada a imbricação entre pobreza e raça no Brasil, essa necropolítica assume a figura de uma continuação do “genocídio do povo negro” (NASCIMENTO, 1978), o que para ela é tanto melhor, porque pode aproveitar-se do racismo – elemento estruturante (ALMEIDA, 2018) da sociedade brasileira – para justificar nessa sociedade o que permanece em si mesmo simplesmente injustificável.

IX

Uma sociedade, porém, não é simplesmente uma soma de fatos. Ela é também uma unidade simbólica que dá sentido a esses fatos, tanto os interpretando quanto lhes assegurando sua condição de possibilidade. Nem o modelo econômico, nem o modelo de segurança

11 Conferir, por todos, o Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2019, elaborado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2020).

12 A referência ao conceito de Achille Mbembe não implica adesão a todos os pressupostos teóricos que subjazem à sua elaboração, principalmente no que se refere à discussão de política e soberania a partir da influência determinante de G. Bataille, M. Foucault e G. Agamben.

pública seriam possíveis sem teias de sentido que lhes enredassem em narrativas aptas a oferecer visões de mundo mais ou menos coerentes para indivíduos e grupos, narrativas capazes de lidar de maneira razoável com dissonâncias cognitivas e de prover exatamente *sentido*¹³ às ações cotidianas desses indivíduos e grupos.

Nesse trabalho justificatório que os plexos de sentido narrativamente elaborados desempenham, é crucial destacar, antes de tudo, a narrativa que – não sem algum grau de apressada generalidade – se tem chamado de neoliberal. Os elementos que nela me parecem determinantes podem ser assim descritos: em primeiro lugar, a sociedade é compreendida, acima de tudo, como um somatório de indivíduos atomizados, tomados no sentido mais abstrato possível. Como consequência, os sonhos são apresentados como sonhos individuais, os medos são trabalhados como medos individuais e a responsabilidade ou culpa por sucessos ou fracassos é atribuída individualmente; ao mesmo tempo, esses indivíduos são despidos de quaisquer características históricas concretas: a condição de homem ou de mulher, de pobreza ou riqueza, de hétero ou não-hétero, de cis ou trans, de brancura ou negritude, de europeidade ou latino-americanidade – nada disso parece importar.

Em segundo lugar, essa sociedade de indivíduos abstratos atomizados é tomada como um grande mercado de competição contínua. Nela, tudo deve ser aferido em termos de escolha racional, de esforço e de recompensa por mérito ou castigo por demérito.

Como as especificidades dos indivíduos não importam, esse mecanismo de um mercado generalizado ao extremo é tomado, em terceiro lugar, como o único caminho legítimo para uma organização justa da sociedade, pois, se todas e todos são de partida iguais, os resultados serão inevitavelmente os mais justos – aqueles que perderem na luta cotidiana por sucesso devem viver sua derrota e seu fracasso como resultado unicamente atribuível a si mesmos, como castigo por seus deméritos.

Por fim, a essa leitura rasa de uma igualdade abstrata altamente ilusória, soma-se em quarto lugar o apelo a uma concepção igualmente abstrata e ilusória de liberdade: esse é o estímulo maior da narrativa neoliberal, o *slogan* de uma liberdade que só se realiza no próprio indivíduo, e contra todos os demais¹⁴.

X

13 Sobre a consideração de “sentido” como uma categoria fundante para a teorização social, conferir HABERMAS, 2010a.

14 Essa concepção de liberdade é categorialmente reconstruída como “liberdade negativa” em HONNETH, 2014.

Essa narrativa neoliberal vem sendo paulatinamente construída, quando menos, desde o imediato pós-Segunda Guerra Mundial¹⁵. Para além de sua identificação imediata com os discursos de crítica ao Estado de Bem-Estar Social e com a proposta econômica liberalizante tratada acima, é impressionante a força que, após algumas décadas, adquiriu e as ramificações que foi conseguindo obter. Seus traços mostram-se na linha editorial da grande mídia¹⁶, na linha pedagógica das principais escolas, nos roteiros de filmes, séries e novelas, nas propagandas dos produtos e serviços mais variados e das datas comemorativas as mais diversas, indo do Natal ao Dia dos Pais e das Mães. Tratarei pontualmente, de maneira mais ou menos detida, de outras ramificações abaixo. A ramificação que me parece mais relevante, contudo, para a compreensão do Brasil em 2020 é aquela que se estende para dentro da dimensão religiosa.

Desde 2018, tem-se buscado atribuir à população evangélica, e mais especificamente àquela população vinculada às igrejas neopentecostais, uma responsabilidade determinante pelo resultado eleitoral e pelos rumos subsequentes do país. Essa atribuição de responsabilidade seria equivocada já por dois motivos simples: pela parcela percentual que a população evangélica representa no eleitorado brasileiro, incapaz sozinha de decidir uma eleição, e pela inexistência de um apoio homogêneo e estável da população evangélica, mesmo a neopentecostal, ao projeto de governo que se sagrou vencedor¹⁷.

Não deixa, porém, de haver certo momento de verdade na identificação de uma correlação forte entre política e religião a configurar o contexto brasileiro contemporâneo em seus elementos mais nefastos. Todavia, essa verdade se dá a ver menos turvamente somente se se desloca o foco das igrejas evangélicas neopentecostais para as igrejas cristãs como um todo e se, nesse mesmo gesto, se aprofunda a análise para procurar encontrar o que haveria de comum nelas hoje.

Para tanto, parece-me imprescindível retornar ao Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965. Ao menos dois desdobramentos teológico-institucionais dali derivaram, diretamente ligados ao esforço da Igreja Católica Apostólica Romana para adaptar-se às

15 Dois recentes textos de Juarez Guimarães, em coautoria com Estevão Cruz, são um excelente ponto de partida para a compreensão das origens e do desenvolvimento da narrativa neoliberal. Conferir GUIMARÃES; CRUZ, 2020a; 2020b.

16 Um exemplo recente é a apologia ao trabalho temporário, como se sua possibilidade legalizada fosse uma solução e não um fator de agravamento dos problemas de fundo relacionados ao desemprego e às suas consequências sociais.

17 Segundo pesquisas do Instituto Datafolha, a população evangélica corresponde neste momento a 31% tanto da população total brasileira (FOLHA DE SÃO PAULO, 2020a) quanto do eleitorado brasileiro como um todo (DATAFOLHA, 2020). Sobre a ausência de apoio homogêneo e estável ao atual Governo Federal, conferir DINIZ, 2020 e FONSECA, 2020.

exigentes condições sociais da segunda metade do século XX e enfrentar o problema da perda de fiéis. Por um lado, a teologia da libertação e sua encarnação institucional nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB's)¹⁸; por outro lado, o movimento da Renovação Carismática Católica (RCC) em sua relação com a teologia da prosperidade, já estabelecida como concepção teológica junto a algumas correntes pentecostais estadunidenses¹⁹.

Na América Latina, a teologia da libertação alcançou forte expansão até mais ou menos o final da década de 1980 e o início da década de 1990. Lembrada geralmente em sua proximidade com a igreja católica, também no campo protestante ela teve presença²⁰. Por certo, não logrou uma hegemonia na definição dos caminhos das igrejas cristãs no continente, nem no Brasil. Mas é aqui que reside o ponto sociológico mais importante: embora não hegemônica, ela conseguia influenciar fortemente outras concepções e práticas que não necessariamente a ela estavam filiadas – algumas até mesmo dela bastante distantes e a ela avessas, como as linhas mais ortodoxas da igreja católica. Esse processo de influência, não obstante sempre marcado por tensões, conseguia assim configurar um certa compreensão de fundo religiosa que transcendia os limites da teologia da libertação e das Comunidades Eclesiais de Base, e inclusive os limites da igreja católica. Por isso, tenho chamado esse momento da religiosidade no Brasil como de predomínio de uma *teologia comunal*. Nesta, Deus é compreendido como estando fundamentalmente na face da pessoa próxima e, portanto, como se revelando nas relações entre sujeitos feitos à sua imagem e semelhança. Igreja assume, nesse quadro teológico de fundo, o sentido primordial de um conjunto de fiéis – a ideia mesma de *ἐκκλησία*, em grego, ou *ecclesia*, em latim: assembleia, e, por derivação, comunidade – unidos entre si pelo fato de que em cada um e cada uma revela-se um único e mesmo Deus. Fosse nas Comunidades Eclesiais de Base da igreja católica ou nas Células das igrejas protestantes e evangélicas, parecia ser esse o senso comum religioso a orientar as ações de quem deles comungava.

18 Sobre a história da teologia da libertação na América Latina, conferir DUSSEL, 1999; VILELA, 2013.

19 Essa relação não é pacificamente aceita por representantes da RCC e, quando o é, frequentemente se procura distinguir a prosperidade espiritual, assumidamente defendida, da prosperidade econômica. Parece-me insustentável, porém, negar a existência de, mais do que uma afinidade eletiva, uma vinculação estrita, ainda que não refletida, entre Renovação Carismática Católica e teologia da prosperidade. Um bom exemplo nesse sentido é o conteúdo da oração repetida durante a “Novena pelas eleições 2016”: “Deus e Senhor nosso, tende misericórdia do povo brasileiro. Dai a nação brasileira paz constante e prosperidade completa. Concedei a graça de construirmos um país unido, justo e democrático, a partir dos valores éticos, morais e cristãos. Que o Espírito Santo inspire a luta pela **VERDADE**, pela **JUSTIÇA** e pela **TRANSPARÊNCIA** a cada um de nós e a todas as pessoas constituídas em dignidade para que governem com justiça” (RCC, 2020, destaques do original).

20 Márcio de Paula, por exemplo, chega a afirmar que o legado da presença do missionário presbiteriano Richard Shaull no Brasil, nos anos 60, “foi decisivo na formação da chamada Teologia da Libertação, em geral mais identificada, posteriormente, com a Igreja Católica”. Conferir, PAULA, 2013.

A partir de mais ou menos meados da década de 1990, esse modelo de uma teologia comunal começa a perder espaço, sendo substituído progressivamente em sua força social agregadora por um novo senso comum religioso, por uma nova compreensão teológica de fundo. Nesta, Deus não é mais visto como encarnado primordialmente numa pessoa próxima gerada à sua imagem e semelhança: diferentemente, ele agora é compreendido como encarnado em ritos e símbolos que, por sua vez, são organizados internamente a igrejas entendidas como instituições. Como consequência, sagrada não é mais a relação intersubjetiva entre fiéis, mas aqueles ritos e símbolos que reivindicam para si precisamente a condição sagrada, a condição sacramental. Logo, nesse esboço de interpretação sociológica da religiosidade vivida, tenho chamado essa nova compreensão teológica de fundo de *teologia sacramental*.

No horizonte dessa teologia sacramental, a relação mediata entre fiéis é substituída, como caminho para o encontro com o sagrado, pela relação imediata com os sacramentos²¹, com aqueles ritos e símbolos que reivindicam a condição sacramental. Por conseguinte, a imagem de uma coletividade que, unida intersubjetivamente, é comumente responsável pela herança divina é substituída pela imagem de indivíduos atomizados que se relacionam direta e isoladamente com o Deus feito presente nos sacramentos. Por fim, os fracassos e conquistas na trajetória de vida de outros indivíduos não mais dizem respeito à comunidade de fiéis e, portanto, não cobram dessa comunidade – que, no limite, nem sequer é mais pensada como comunidade – gestos mais intensos de empatia e compaixão, nem mesmo de caridade ou piedade²²: esses fracassos e conquistas passam a ser simplesmente a expressão de punições ou bênçãos²³ enviadas diretamente pelo próprio Deus.

Seja nas celebrações da Renovação Carismática Católica, seja nas celebrações das igrejas evangélicas, precipuamente das neopentecostais, é esse senso comum religioso fincado sobre a base de uma teologia sacramental o que está em jogo, em regra de maneira não refletida.

É comum identificar o que aqui estou abordando sob a rubrica da teologia da prosperidade. Para mim, parece que a teologia da prosperidade é apenas um momento mais

21 Utilizo a categoria “sacramento” aqui em um sentido ampliado, que não coincide com a definição restrita, por exemplo, da teologia católica hegemônica. Assim, refiro-me de maneira geral a ritos e símbolos que reivindicam para si a condição de expressão imediata do sagrado.

22 Uma boa distinção entre compaixão e piedade é oferecida por Gustavo Pereira (PEREIRA, 2013, p. 207-213).

23 Um exemplo interessante nesse sentido é o remate geralmente presente no anúncio com o qual pessoas que vendem balas em ônibus dão início à venda: é comum terminarem dizendo algo do tipo “quem puder abençoar meu trabalho comprando uma bala”. Trata-se de um caso cotidiano típico em que se manifesta a imbricação entre narrativa neoliberal e narrativa sacramental-teológica que menciono na sequência.

claramente identificável de um todo maior e mais difícil de enxergar. É a esse todo – uma compreensão teológica de fundo ou um senso comum religioso – que estou chamando de teologia sacramental. Dentro dessa lógica, a teologia sacramental é, como pano de fundo, a própria condição de possibilidade da afirmação e da expansão da teologia da prosperidade, cujas origens remontam às décadas de 1940 e 1950 nos Estados Unidos.

Como quer que seja, não é difícil enxergar as afinidades eletivas entre a narrativa neoliberal e a narrativa sacramental-teológica. Embora tentadora e de algum modo sugerida acima, não é tarefa simples atribuir uma relação de causalidade entre uma e outra: como se a narrativa neoliberal, ao ramificar-se internamente na dimensão religiosa da vida, causasse a narrativa sacramental-teológica. Prefiro, assim, ao menos por ora, falar de uma imbricação entre ambas as narrativas. E essa imbricação parece-me ser aquilo que forma os plexos de sentido principais que hoje hegemonicamente *dão sentido* aos fatos cotidianos na sociedade brasileira e que, desse modo, tanto atribuem apoio social explícito ao modelo econômico e ao modelo de segurança pública conduzidos pelo Governo Federal, quanto asseguram a invisibilidade social das – ou, quando a invisibilidade se torna impossível, a tolerância às – políticas do Governo Federal em outras áreas, como educação, saúde, cultura, meio-ambiente e minorias.

XI

Compreendida essa imbricação entre narrativas que dão hegemonicamente sentido às vidas cotidianas no Brasil hoje, é possível retornar ao problema da miséria, em sua dupla afetação pelo modelo econômico e pelo modelo de segurança pública. Por suposto, essa afetação, com as consequências absurdas que tem tido e que anuncia que continuará a ter nos próximos anos, não seria possível sem que fosse tomada socialmente como justificável. Raramente em discursos públicos explícitos, mas frequentemente na infinita teia cotidiana de discussões que vão desde um encontro anônimo em um ponto de ônibus até conversas familiares em refeições durante os fins de semana, tal justificabilidade se atualiza e assume as mais esdrúxulas figuras.

Por um lado, a narrativa neoliberal começa por diferenciar mais sofisticadamente, não sem uma dose de contradições, seus próprios pressupostos: a igualdade dos indivíduos é pressuposta num modelo de compreensão raso de sociedade; ao mesmo tempo, porém, a *desigualdade natural entre seres humanos* é assumida, de maneira que a *desigualdade social entre cidadãos* deixa de ser um problema a enfrentar e passa a ser lida como uma

consequência inevitável da vida social humana, sendo apenas a miséria, a pobreza que força uma vida para além dos limites da dignidade, um problema social verdadeiro. O cinismo dessa compreensão naturalizada da desigualdade segue dessa falácia naturalista em direção a um conjunto de diagnósticos e propostas totalmente descolados da realidade: se, além da desigualdade, há também miséria, a culpa deve ser atribuída, em princípio, aos próprios miseráveis, que não fizeram e não fazem o esforço necessário para vencer na vida. Se, por outro lado e por fim, essa culpa não puder ser de todo atribuída aos próprios miseráveis, a única alternativa aceitável para a solução da miséria social é a ampliação neoliberal dos mercados no sentido acima apresentado – ou seja, no sentido de uma manutenção da dependência, de uma superexploração do trabalho e de uma desconsideração radical de parcelas da população que não conseguem nem mesmo postos de trabalho nos quais possam ser superexploradas.

Por outro lado, a narrativa sacramental-teológica permite às suas e aos seus fiéis, desoneradas e desonerados do dever de amar ao próximo, sentir-se justificadas e justificados em seus privilégios perante Deus e, regozijando-se da condição autoatribuída de abençoadas e abençoados, olhar com desprezo às e aos miseráveis igualmente interpretadas e interpretados como responsáveis por sua própria miséria: condenadas e condenados, punidas e punidos com razão pela fúria divina. Um cristianismo esquecido das lições do Sermão da Montanha sela a autoimagem de uma sociedade que não pode lembrar-se de que o Cristo nasceu numa manjedoura, foi imigrante e perseguido, recusou riquezas e poder, e, antes da morte sob tortura e sofrimento, definiu o mandamento novo do “amais-vos uns aos outros” como aquele pelo qual suas seguidoras e seus seguidores seriam como tais reconhecidas e reconhecidos (JOÃO, 13:34-35).

XII

Mas não só a desigualdade e a miséria se tornam invisíveis ou toleradas. Também as demandas predominantemente identitárias encontram na imbricação narrativa entre neoliberalismo e teologia sacramental um horizonte hermenêutico potencialmente destrutivo.

Em relação à narrativa neoliberal, a questão apresenta-se mais ambigualmente. Como dito, em face dos miseráveis a solução apontada passa pela apologia ao empreendedorismo – do que costumam resultar os fenômenos caricaturais de trabalhadores pobres altamente precarizados que, não obstante, se compreendem como empreendedores lançados com

coragem na caçada do sucesso. Por razões estruturais óbvias, derivadas da complexidade da economia de trocas capitalista hoje, essa apologia possui uma eficácia limitada diante do problema da miséria quando comparada a outro elemento da narrativa neoliberal em sua eficácia diante dos problemas identitários: a apologia ao indivíduo libertado de padrões que o conformam, ao indivíduo livre, único em sua condição absoluta individual, e que, portanto, pode fazer-se livremente a si mesmo²⁴.

Essa apologia ao individualismo alcançou, como aludirei abaixo, uma força impressionante junto aos movimentos sociais de crítica cujas pautas principais dão prioridade a elementos de identidade. Mas a armadilha se esconde justamente no efeito sedutor que possui essa ode ao indivíduo liberado de determinações sociais, pois esse indivíduo simplesmente não existe: além das posições de classe, o gênero, a raça e a orientação afetivo-sexual condicionam pesadamente as relações entre indivíduo e sociedade e, por isso, também a formação das personalidades individuais: a individualização não ocorre senão por um processo de socialização (HABERMAS, 1990, p. 188-239), no qual todas essas posições – e as hierarquias socialmente postas entre elas – desempenham um papel determinante desde a mais tenra infância.

O destaque primário que a narrativa neoliberal dá ao indivíduo liberado de condicionamentos sociais, porém, faz com que, como segundo passo, seja recusada nessa narrativa qualquer demanda específica relacionada a tais condicionamentos. Afinal, transformadas todas e todos em Robinson Crusoé, não parece que em sua ilha faça alguma diferença ser negro, mulher, gay ou trans.

No que se refere à narrativa sacramental-teológica, a mesma ambiguidade não se manifesta. Embora a preocupação com o próximo perca um lugar central na vivência religiosa das e dos fiéis, continua prevalecendo – em que pesem as dissonâncias cognitivas talvez não explicáveis senão a partir da herança colonial e escravista brasileira – a ideia de que todas e todos são a imagem do mesmo Deus. Logo, insistir em diferenças secundárias é ir contra esse postulado da igualdade perante o Criador. Some-se a isso a herança não-ocasional, dentro desse novo senso comum religioso, dos velhos dogmas e preconceitos conservadores das igrejas cristãs mais tradicionais e está formado um bloco de contestação dura a medidas que visem à proteção de grupos reunidos em torno de pautas identitárias.

24 É interessante lembrar-se aqui do papel desempenhado pelo expressivismo, como reconhecimento de uma singularidade em cada membro da humanidade, na configuração daquilo que Charles Taylor chamou de “topografia moral do ocidente” na modernidade (TAYLOR, 1989). Esse é um dos pilares teóricos fundamentais para a análise da sociedade brasileira que Jessé Souza vem desenvolvendo ao longo das últimas duas décadas. Conferir SOUZA, 2011; 2012a; 2012b.

É, pois, mais uma vez na imbricação entre narrativa neoliberal e narrativa sacramental-teológica que me parece poder ser buscada a pouca discordância social – como correlato prático da invisibilidade ou da tolerância a essas medidas – em face de medidas do Governo Federal que diretamente diminuem a esfera protetiva da população feminina, da população negra e da população não-heterocisnormativa.

XIII

A eficácia social atribuída acima às narrativas neoliberal e sacramental-teológica arriscam oferecer a silhueta equivocada de uma sociedade pré-moderna, na qual imagens totalizantes de mundo, na ausência de espaços institucionalizados para sua crítica constante, conseguem orientar a ação social cotidiana sem fissuras significativas. Por suposto, não é assim. Entretanto, o impacto que essas narrativas conseguem alcançar no Brasil contemporâneo relaciona-se diretamente à crise que vive no país a principal instituição moderna de uma sociedade que, como sociedade moderna, institucionaliza discursos como forma de aprendizagem social (HABERMAS, 2013, p. 60): a crise da esfera pública.

Em primeiro lugar, salta aos olhos o assombroso índice de privatização e de domínio familiar-oligopolizado da grande mídia no Brasil (LIMA, 2009, p. 28-29). Com isso, a ideia de uma imprensa como veículo de uma crítica social difusa constantemente operada pelos próprios cidadãos que se esclarecem mutuamente perde qualquer lastro empírico, posto que a atividade jornalístico-informativa e/ou cultural ela mesma subsume-se à condição de atividade voltada à obtenção de lucro. Até aqui, não há novidade alguma, e, com poucos ajustes, é possível permanecer na chave interpretativa habermasiana de “decadência da esfera pública burguesa” (HABERMAS, 2014b).

Em segundo lugar, a esperança em uma mídia alternativa que, sobretudo por meio das redes sociais, pudesse fazer frente ao monopólio das telecomunicações esfacela-se por duas razões: por um lado, também elas, quando não diretamente compradas por gigantes internacionais do mercado da comunicação, são cada vez mais submetidas aos mesmos imperativos sistêmicos da economia de troca capitalista; por outro lado, como tratarei abaixo, boa parte dos discursos críticos que ainda conseguem explorar a margem de manobra disponível nessa mídia alternativa suscita a dúvida de até que ponto também eles já não se submeteram, em sua estética tanto quanto em seu conteúdo, aos mesmos imperativos. Se a essa descrição acrescentamos o direcionamento algorítmico dos conteúdos produzidos para

“bolhas” que com eles já tendem previamente a concordar, também aqui não estamos distantes de poder falar em uma “refeudalização’ da sociedade” (HABERMAS, 2014b, p. 479) imbricada no processo de decadência da esfera pública burguesa.

Esses dois sintomas de crise relacionam-se diretamente à narrativa neoliberal e, mais ainda, ao movimento real do capital que lhe corresponde. Mas também a narrativa sacramental-teológica desempenha nessa crise um papel relevante. Como dito, no quadro interpretativo desse novo senso comum religioso o sagrado aparece deslocado para ritos e símbolos sacramentais – para os sacramentos, no sentido largo que atribuo ao termo. Porém, como objetos mudos, os sacramentos eles mesmos não transmitem as mensagens que se pretende que advenham deles: é necessário que alguém as transmita, de maneira que assume imediata relevância a figura do sacerdote como intérprete do sacramento.

Aqui está outro ponto de divergência em face da teologia comunal: fosse na tradição protestante ainda ligada aos motivos originais da Reforma, fosse numa igreja católica então menos apegada às hierarquias formais da instituição, a figura sacerdotal possuía um valor secundário diante da relevância primária atribuída ao contato direto, intersubjetivamente construído, entre fiéis e as escrituras sagradas. No horizonte da teologia sacramental, o sacerdote²⁵ volta ao primeiro plano. E não é por acaso que as escrituras sagradas, a Bíblia cristã, acabem sendo relegadas a uma posição secundária diante de outros símbolos e ritos, como a hóstia sacramentada no ritual católico de Adoração do Santíssimo ou a fixação da Igreja Universal do Reino de Deus com a reprodução arquitetônica do Templo de Salomão: como texto, o sentido das escrituras depende inevitavelmente de uma compreensão intersubjetiva, pois a interpretação do sacerdote sempre pode ser questionada por qualquer pessoa apta à leitura textual. Ao contrário, os símbolos e ritos sacramentais, embora também possam ter seu sentido disputado, carecem de um lastro como o texto escrito que servisse de referência central para a interpretação. Frente à ausência dessa referência central, é o próprio sacerdote quem logra tornar-se tal referência: se os sacramentos são mudos, é a palavra dele quem define seu sentido; e é porque os sacramentos são mudos que a palavra dele pode definir seu sentido.

Na dependência estrita frente à figura sacerdotal para a compreensão do sagrado, prefiguram-se relações sociais estruturalmente autoritárias, que se difundem da igreja para outras esferas da vida, e personalidades altamente suscetíveis a estímulos autoritários. Isso se

25 Entendo a categoria “sacerdote” aqui como referida a um lugar sociológico: não indica necessariamente o padre católico ou o pastor evangélico, podendo estar relacionada a qualquer pessoa que conduza autoritativamente o processo de outorga de sentido aos sacramentos.

relaciona diretamente à ausência de relevância, para essas pessoas, de uma argumentação pública conduzida mediante razões, na busca de um entendimento possível em meio a divergências razoáveis: em outras palavras, a ausência de relevância da esfera pública moderna, tanto em sua autocompreensão normativa quanto em sua dimensão funcional para a democracia moderna (HABERMAS, 2008, capítulos 4, 7 e 8).

Não pode surpreender, nesse cenário, que seja possível a eleição de um Presidente da República ausente dos principais debates públicos durante a campanha. Pode menos ainda surpreender o perfil desse Presidente eleito e de boa parte dos personagens políticos igualmente eleitos em 2018.

XIV

Relações prefiguradas como autoritárias em sua estrutura profunda e, por conseguinte, elevadamente suscetíveis a estímulos autoritários, tanto quanto o desprezo pelo cerne da esfera pública como instituição moderna, relacionam-se à narrativa sacramental-teológica. Mas se relacionam também a algo mais. Não se trata de uma outra imbricação narrativa, como aquela entre a narrativa sacramental-teológica e a narrativa neoliberal: no plano das narrativas, dos plexos de sentido que procuram interpretar os fatos imiscuindo-se na vida vivida cotidianamente, essas duas narrativas parecem-me realmente imbricar-se de maneira hegemônica. Assim, o que tenho em vista com esse “algo mais” são as afinidades entre a narrativa sacramental-teológica e um fenômeno de fundo, ligado primordialmente à organização da vida humana em sociedade: a perda de centralidade da escrita.

Nessa perspectiva, a primeira hipótese é que a humanidade estaria passando por uma mudança civilizacional de proporções semelhantes àquela propiciada pela invenção da prensa moderna. Até ali, o meio principal de obtenção de conhecimento e de troca de informações era a linguagem oral. A partir de então, a escrita teria adquirido uma centralidade sem precedentes no processo de mediação social do sentido, isto é, na transmissão de saber e na troca de informações. A segunda hipótese é que essa centralidade da escrita, na medida em que estruturou a esfera pública moderna, teria sido até aqui um elemento imprescindível à própria democracia moderna. Em face da relevância que os discursos publicamente justificados assumiram nessa forma política específica, uma sua definição adequada, embora não exaustiva, seria o de um governo da opinião majoritária num quadro em que as opiniões minoritárias são respeitadas e protegidas. Mas essa conexão simples entre democracia e opinião não basta: a democracia, para manter-se viva, parece precisar ser o governo de

opiniões fundamentadas. A referência ao texto escrito e impresso – como *centro de gravitação* de uma esfera pública que sempre ultrapassou, em qualquer país, o círculo de leitoras e leitores²⁶ – de alguma maneira parece ter oferecido em grau suficiente essa fundamentabilidade das opiniões para a democracia moderna até o fim do século XX: em última instância, ele – o texto escrito – sempre podia ser consultado, era sempre possível “ir conferir no papel”. A terceira hipótese é que o avanço das mídias audiovisuais nos últimos anos teria vindo promovendo uma perda de centralidade da escrita nos processos de transmissão de saber e de troca de informações. E essa perda de centralidade da escrita, ao diminuir paralelamente a fundamentabilidade das opiniões, seria mais um fator de crise para a esfera pública moderna e, conseqüentemente, para a democracia moderna.

Poder-se-ia objetar que o produto audiovisual também pode ser “conferido”: que não é preciso ir ao papel, quando se pode ir à imagem ou ao áudio. Sem dúvida. Porém, a ação de ir conferir o que a fonte diz não me parece uma ação naturalizada: antes, ela é uma ação condicionada sociologicamente pela centralidade mesma da escrita no processo de transmissão do saber e de troca de informações. Em outras palavras, a centralidade da escrita traria consigo, sob a forma de hábitos sociais tão arraigados que se tornaram imperceptíveis em sua singularidade moderna – ler com calma, ter atenção às palavras e à conexão entre elas, ponderar se vale ou não a pena repassar o que se está lendo, formar por si uma distinção entre opinião privada e opinião pública, etc. –, a própria disposição à fundamentabilidade da opinião, sem a qual a esfera pública, como a conhecemos na modernidade, define e, com ela, também a democracia: as *fake news* e o perigo que têm representado são apenas mais um exemplo daquilo a que viso com o conceito de perda de centralidade da escrita, e ambas as coisas, por sua vez, relacionam-se ao fenômeno descrito por Amaro Fleck (2018) como “subjetividades avessas a evidências”, isto é, pessoas que acreditam no aspecto plano da Terra ou em mensagens propriamente absurdas circulando no WhatsApp.

Esse diagnóstico, por certo apoiado na centralidade que J. Habermas soube atribuir à linguagem para a compreensão das sociedades humanas, extrapola a chave de leitura da “decadência da esfera pública burguesa” e vai buscar fatores de sua crise numa dimensão antropológica mais profunda. Além disso, não se confunde com a crítica de T. Adorno e M. Horkheimer à indústria cultural (HORKHEIMER; ADORNO, 2002): apesar da emergência do rádio e do cinema, e mais tarde da televisão, até o fim do século XX esses veículos

26 Sobre o modo como a escrita impressa foi adquirindo centralidade na transmissão do saber e na troca de informações no Brasil do início do século XIX, ou seja, em um país com uma população predominantemente analfabeta, conferir meus GOMES, 2017; 2018.

audiovisuais permanecem inseridos num todo em que a escrita impressa continua como centro de gravidade; o ponto de viragem estaria entre o fim do século XX e o início do século XXI, e seu sintoma mais visível estaria no fato de que veículos tradicionalmente ligados ao texto impresso passam progressivamente a torná-lo secundário em face de produtos audiovisuais²⁷.

XV

Antes de, nos parágrafos seguintes, dar lugar a uma inflexão no percurso argumentativo seguido até aqui e abordar as formas de insubmissão e resistência dispersas na sociedade brasileira neste 2020, é imprescindível abordar dois outros elementos. Em termos de configuração de identidades e de memória coletiva, eles constituem como que um pano de fundo para que, da crise objetiva do Estado de Bem-Estar Social, seja possível chegar, pela mediação das narrativas que se imbricam hegemonicamente, à constituição específica da *nossa* crise.

O primeiro deles diz respeito ao fenômeno, situado num nível psicológico profundo, da *regressão*. Sem entrar na história desse conceito e nas disputas que se travam a seu redor em campos como a psicanálise, a psicologia social ou a psicossociologia, é possível partir de uma sua definição deflacionada como correspondendo a *processos de desaprendizagem profunda*, em nível cognitivo e moral, desencadeados em geral como reação defensiva àquilo que se percebe como ameaça suficientemente grave à integridade de uma identidade adquirida²⁸. Nesse sentido, na medida em que o apoio inquebrantável ao Governo Federal e a seu chefe por parte de parcela da população vem internamente ligado a um apoio inescrupuloso a gestos de barbárie e a uma recusa a evidências científicas²⁹, impõe-se o convite a pensar a categoria da regressão em seu potencial explicativo.

Dentro dessa perspectiva, a questão seria, então, sobre a qual reação defensiva esses fenômenos de desaprendizagem moral e cognitiva³⁰ estariam relacionados. A hipótese aqui começa por lembrar-se de que as identidades individuais e coletivas das classes altas no Brasil

27 É o caso de jornais e revistas com as dimensões de uma Folha de São Paulo ou de uma Veja.

28 Entendo que é nesse sentido que o conceito será utilizado por J. Habermas em diferentes contextos de reflexão. Por exemplo, HABERMAS, 2016, p. 222; 2019, p. 801.

29 Também esse ponto guarda relação com a interessante categoria de “subjetividades avessas a evidências” (FLECK, 2018)

30 Como exemplos desses fenômenos, podem ser citados, no que se refere a aspectos cognitivos, o terraplanismo, a recusa a vacinas e a recente reação negacionista diante da pandemia ligada ao SARS-CoV-2; no que se refere a aspectos morais, são exemplares a apologia à violência policial – inclusive à tortura –, o recente caso de ataque a profissionais de saúde que protestavam em defesa da vida e a igualmente recente revolta violenta contra cruzeiros que, numa praia pública, homenageavam as pessoas mortas pela pandemia em curso.

formam-se ainda hoje no espelho do sistema escravista colonial: mais diretamente, inspiradas na imagem, que se deseja reproduzir, da velha figura do senhor de terras, engenhos e gente³¹. Esse escravismo colonial e sobretudo sua figura central – o “senhor” – possuem características típicas: patriarcalismo, racismo, heterocisnormatividade, violência irrestrita e mando ilimitado. Assim, para identidades moldadas nessa forja, as conquistas em termos de igualdade e liberdade dos últimos anos não são percebidas apenas como ameaça de perdas materiais, compensáveis por alterações na condução da política econômica do Estado: essas conquistas – mais igualdade e mais liberdade para mulheres, para pessoas negras, e para pessoas não-heterocisnormativas, bem como restrição dos usos pessoais da violência e limitação ao mando político – são experienciadas como ataques à própria integridade de uma identidade adquirida no curso de um processo de socialização que continua transcorrendo à sombra da herança escravista colonial. Uma vez assim percebidas, essas conquistas tendem, pois, a desencadear a regressão moral e cognitiva a que estamos assistindo, e que ultrapassa os limites da disputa política pelos rumos do Estado.

Tendo-se, porém, em consideração o caráter totalizante do sistema escravista colonial, e de sua herança presente, para a conformação da sociedade brasileira como um todo, não apenas membros das elites socioeconômicas desenvolvem suas identidades interiorizando o anseio de reproduzir a antiga silhueta do “senhor”: tal como mulheres cujas identidades assim se formam comumente reproduzem, de modo mais ou menos reflexivo, traços patriarcais, também membros das classes socioeconômicas mais baixas podem incorporar como ideal de sua autoimagem o perfil de um mando ilimitado sobre posses, corpos e vidas³². Não por acaso, o atual fenômeno de regressão atravessa visivelmente as fronteiras de classe.

O alcance prático desse elemento de configuração profunda de identidades individuais e coletivas beneficia-se de outro elemento, mais recente, ligado à memória social: a interrupção de um processo incompleto de justiça transicional.

Mal havíamos começado a tematizar publicamente os abusos do regime ditatorial de 1964, essa tentativa de acertar as contas com o passado já enfrentava resistências de todos os lados – por exemplo, no áspero debate que se seguiu à aprovação do Programa Nacional de Direitos Humanos, PNDH-3, em 2009, que tinha como um de seus eixos o direito à memória e à verdade. Nos anos seguintes, o processo de justiça de transição seguiu, apesar de todos os

31 É nesse sentido que Jessé Souza pode dizer que “a escravidão é nosso berço” (SOUZA, 2017, p. 36-72), expressão que se compreende melhor a partir de SOUZA, 2000; 2012a.

32 O clássico estudo de Maria Sylvania de Carvalho Franco (FRANCO, 1997) sobre “homens livres na ordem escravocrata” pode lançar luzes importante aqui.

obstáculos. Mas seus resultados estavam ainda longe de conseguir permear as camadas de sentido da memória histórica brasileira quando, a partir fundamentalmente da ruptura institucional de 2016, os trabalhos, internamente às instituições estatais, referentes ao passado ditatorial foram progressivamente esvaziados. Não demoraria para que a retórica militar voltasse ao primeiro plano da política: e não pode causar surpresa nem a elevada presença de militares no atual Governo Federal, nem a lógica de guerra com a qual o chefe do Poder Executivo parece enxergar todos os assuntos políticos.

Muito menos podem surpreender os pedidos nas ruas por intervenção militar e por um retorno aos tempos do AI-5: para identidades formatadas nos legados historicamente efetivos do escravismo colonial, a ditadura de 1964 foi só mais um momento – o mais recente de que se recordam – em que puderam dar vazão a suas fantasias de onipotência.

XVI

Um Estado de Bem-Estar, que nunca foi muito robusto, em processo de desmonte. Um mercado altamente financeirizado liberado em sua sanha predatória. Uma esfera pública fragilizada. Se Estado, mercado capitalista e esfera pública podem ser tomados como as três principais novidades institucionais da modernidade, que assumiram para as sociedades modernas uma função estruturante, então os parágrafos acima fornecem uma moldura para o retrato da sociedade brasileira hoje. Dentro dessa moldura, diluem-se as cores da narrativa neoliberal e da narrativa sacramental-teológica, desenhando o formato concreto de outras instituições menos estruturantes, de outras narrativas secundárias e de práticas sociais em geral. A figura que vai sendo formada por esses elementos é a de uma sociedade de indivíduos atomizados, centrados em si mesmos, orientados ao sucesso, estimulados em seus aspectos egoístas, ansiosos pela celebração da glória de seu mérito numa competição incessante.

No negativo dessa foto, o que se pode ver, porém, é a redução desses indivíduos a autômatos progressivamente incapazes de dar sentido às suas próprias vidas. Parte desses autômatos consegue, ao menos no médio prazo, receber esse sentido de maneira acrítica – e sem que isso lhes traga de imediato maiores sofrimentos – da narrativa sacramental-teológica e também da narrativa neoliberal: a multiplicação social do *coach*, por exemplo, não é mais do que uma ferramenta de catálise para que a narrativa neoliberal alcance esse êxito. Essa possibilidade de recepção acrítica do sentido oferecido por essas narrativas já constitui, em si, uma patologia que mereceria atenção. Gostaria, contudo, de tentar destacar um traço

constitutivo hoje daquelas pessoas que insistem em recusar a condição de meros autômatos e que, assim, não se submetem sem mais àquele retrato de uma sociedade fadada à desintegração social – ainda que a aparência de uma sociedade, *já paradoxalmente não social*, possa vir a ser mantida pela força da integração sistêmica.

O que aqui está em questão é a ideia de um equilíbrio antropológico, discutida por J. Habermas inicialmente nos idos da década de 1970 (HABERMAS, 1992, p. 43-44), e que se pode resumir como estando referida a um conjunto de condições, para além da subsistência material, exigíveis por formas socioculturais de vida mediadas linguisticamente para que não entrem em colapso. A necessidade de *sentido* revela-se, desse modo, uma condição para um vida humana não-colapsada tão fundamental quanto – se não for ainda mais fundamental do que – os substratos orgânicos e inorgânicos que essa vida retira da natureza (HABERMAS, 2014a, p. 214).

Como sentido que se constrói em linguagem, ele é inelutavelmente intersubjetivo e, por isso, dependente de instituições que catalisem a mediação entre os sujeitos. Na ausência de possibilidade de que esse sentido se possa construir intersubjetivamente pelos próprios sujeitos – entre si e mediados institucionalmente –, o equilíbrio antropológico da vida humana tende a ser afetado, com as patologias que daí podem derivar³³.

O que foi dito acima sobre o Brasil contemporâneo revela nitidamente uma sociedade em que as possibilidades de construção intersubjetiva do sentido parecem ter minguado, sobretudo porque as narrativas que pretendem hegemonicamente oferecer esse sentido como já dado assentam-se justamente na negação da estrutura inarredavelmente intersubjetiva que ele possui.

Tentando tornar mais claro o ponto, o retrato de uma sociedade formada por indivíduos atomizados em competição egoísta por sucesso corresponde ao modelo de uma sociedade em que a vida individual e coletiva tornou-se secundária diante dos interesses de autovalorização do capital. Esse fenômeno é o que levou K. Marx a construir sua teoria social pela chave interpretativa de uma totalidade em que o capital passa a atuar como verdadeiro sujeito da sociedade, e as vidas individuais assumem a condição de meras figuras descartáveis de passagem das quais o capital se vale no seu próprio processo de autovalorização. É por isso que os imperativos de autovalorização do capital podem ser definidos como imperativos sistêmicos: eles independem da ação voluntária e consciente dos indivíduos, na medida em que, perante o capital, esses indivíduos são apenas objetos de passagem, objetos pelos quais o

33 Essa é a chave para a própria ideia de colonização do mundo da vida pelo sistema como patologia central da modernidade (HABERMAS, 2010b).

capital passa para continuar em sua trajetória de busca cega por autovalorização (MARX, 2013, p. 80).

Como dito logo no início do presente ensaio, a modernidade pode ser compreendida como uma tensão constante entre imperativos sistêmicos de autovalorização do capital e expectativas normativas oriundas de uma socialização constituída linguisticamente. Essa tensão foi moldando ou remoldando as instituições sociais ao longo da modernidade, podendo-se nelas enxergar a consolidação tanto dos interesses de autovalorização do capital quanto de expectativas normativas de igualdade e liberdade opostas a esses interesses. Isso vale, com oscilações históricas e diferenças geopolíticas importantes, para a esfera pública, para o Estado, para a religião, para a escola, para a família.

Se os imperativos de autovalorização do capital são sistêmicos por independem da ação voluntária e consciente dos sujeitos humanos, as expectativas normativas que se lhe opõem na modernidade dependem fundamentalmente da ação livre e consciente humana: mais especificamente, de um sentido de vidas livres e iguais que é construído intersubjetivamente por sujeitos humanos. Logo, na medida em que instituições como a esfera pública, o Estado e a religião respondem na modernidade tanto a imperativos de autovalorização do capital quanto a expectativas normativas de uma vida livre e igualitária, essas instituições em princípio tanto revelam uma face sistêmica quanto se oferecem como mediadoras da construção intersubjetiva de sentido.

O que estaria em jogo no Brasil de 2020 é um desequilíbrio radical na balança de tensões da modernidade entre imperativos sistêmicos e expectativas normativas, com o mercado encarnando direta e vorazmente esses imperativos sistêmicos e expandindo-se ilimitadamente para outras instituições, que já não logram oferecer-se aos indivíduos como caminho de mediação para a construção intersubjetiva de sentido e para a oposição, àqueles imperativos, de expectativas normativas de uma vida livre e igualitária.

Diante da impossibilidade de dar vazão institucional satisfatória à sua insubmissão aos imperativos sistêmicos do capital, o que significa a impossibilidade – ou ao menos a dificuldade substancial – de construir intersubjetivamente o sentido dessa insubmissão, os indivíduos veem tal insubmissão deslocar-se cada vez mais para mecanismos intrapsíquicos: quando já muito pouco se pode opor aos interesses do capital, a vitória definitiva e tranquila desses interesses é negada por uma generalização de sintomas patológicos de ansiedade. É assustador hoje o número de pessoas diagnosticadas com algum transtorno relacionado à

ansiedade³⁴. Para lidar com esses transtornos, o caminho natural tem sido o da medicamentação³⁵: tomam-se remédios para dormir, para acordar, para agitar, para acalmar.

Por conseguinte, se esses sintomas de ansiedade negam aos imperativos do capital e a seus áulicos a afirmação pacífica de que a vida reduzida ao mercado venceu como modelo de sociedade, isso não se dá sem um custo elevado: à vida dominada pelo capital e desprovida de sentido, o que se opõe é cada vez mais uma *vida sedada*³⁶.

XVII

Seria, entretanto, certamente ingênuo reservar a ideia de uma vida sedada para abranger apenas a vida daquelas e daqueles que insistem em resistir aos imperativos do capital e a suas consequências desintegradoras: não é incomum – pelo contrário! – que também aquelas e aqueles que servem a esses imperativos com satisfação e orgulho, e que se tornam exatamente seus leais porta-vozes, recorram sistematicamente ao uso de fármacos que combatem a ansiedade.

Vida sedada é, assim, um daqueles conceitos que, no melhor sentido hegeliano, captam um tempo – o *nosso tempo* – em pensamento. Ele expressa uma patologia social capaz de congrega em si os sintomas mais contraditórios de uma época e, por isso mesmo, uma patologia social na qual se condensa o horizonte desta época – a *nostra época*.

Como dito acima, a existência de pessoas que conseguem por qualquer forma de repressão ou sublimação receber de maneira acrítica, como algo *dado*, o sentido de suas vidas imposto pela narrativa neoliberal ou pela narrativa sacramental-teológica constitui também uma patologia social que requer atenção. Mas como o grupo dessas pessoas é proporcionalmente cada vez menor – o que, por definição, deriva da conclusão acerca do

34 Foi amplamente noticiada em 2009 a informação da Organização Mundial de Saúde segundo a qual o Brasil seria o país com o maior número de pessoas ansiosas no mundo.

35 Pesquisa realizada pela seguradora SulAmérica aponta um crescimento de 74% no número de antidepressivos adquiridos por seus segurados e suas seguradas entre 2010 e 2016 (HOSPITALMED, 2020). Por sua vez, levantamento realizado pela Funcional Health Tech indica um aumento de mais de 20% no consumo de antidepressivos no Brasil entre 2014 e 2018 (ICTQ, 2020). Esses dados tornam-se ainda mais preocupantes quando se tem em conta o consumo que ocorre por caminhos não mapeáveis por pesquisas como essas: embora sem uma base suficiente de dados que sustente essa afirmação, não me parece equivocado falar em contrabando e tráfico de remédios para lidar com ansiedade no Brasil de hoje.

36 Um fenômeno complementar a esse, mas que me parece bastante secundário em relação a ele, é o aumento da procura, e da oferta, de experiências de transcendência religiosa e/ou mística para além dos padrões hegemônicos da religiosidade brasileira, indo desde a filiação a religiões de matriz africana até práticas esotéricas supostamente tradicionais sobretudo no oriente. É difícil não enxergar similitudes entre uma boa parte destas últimas – isto é, as práticas esotéricas supostamente de origem oriental – e a narrativa neoliberal. Devo esta observação, cujas conclusões são de minha inteira responsabilidade, a diálogos com Gabriel Rezende.

crescimento proporcional dos casos de ansiedade e da dependência medicamentosa –, nenhuma outra patologia parece representar tanto o tempo presente como aquela refletida no conceito de *vida sedada*.

XVIII

Não obstante o peso dessa vida sedada e das dores que acompanham os transtornos de ansiedade correlatos, e mesmo diante da ausência de instituições aptas a mediar a construção intersubjetiva de sentido, a insubmissão aos imperativos do capital e a seu *projeto não-social de sociedade* não se paralisa na dimensão – paradoxalmente insubmissa e passiva – de uma vida isolada que sofre e se medicamentaliza. Movimentos sociais – mais ou menos estruturados, mais ou menos organizados – buscam oferecer-se como *medium* ainda ativo para a formação intersubjetiva do sentido de uma vida mais livre e mais igualitária. A relevância crítica desses movimentos é inegável. Mas, partindo do pressuposto dessa relevância, apontar alguns de seus limites impõe-se como uma tarefa urgente.

Em primeiro lugar, formou-se nos últimos anos, em um processo de mão dupla entre a academia e as lutas sociais, um amálgama entre cultura, identidade e performance. Com isso, a dimensão cultural dos conflitos sociais passou a ganhar um predomínio avassalador, com as demandas por reconhecimento de identidades plurais assumindo a dianteira das pautas. Em geral, além da crítica a padrões tradicionais de comportamento – desde comportamentos sexuais a comportamentos linguístico-semânticos – impostos por identidades dominantes, as lutas assim conduzidas insistem na ocupação de espaços plurais por corpos igualmente plurais, destacando a dimensão performativa de uma vida emancipada que possa, ao ocupar a cena pública social, contribuir para a reconfiguração dessa cena e, logo, da sociedade mesma.

Esse acento cultural-identitário-performativo pode ser mapeado em movimentos como o estudantil, o feminista, o negro, o LGBT+: ou seja, em alguns dos principais movimentos sociais das últimas décadas. Sem dúvida, os problemas para os quais esse acento chama a atenção são impostergáveis, e não podem ser deslocados para um segundo plano enquanto o problema da miséria ainda segue não resolvido. Todavia, os excessos nesse acento

têm conduzido a um risco oposto: o da estetização da política (BENJAMIN, 1987), atrelada a um esquecimento das diferenças de classe³⁷.

XIX

Se com isso dificulta-se o diálogo entre movimentos mais diretamente ligados a pautas de reconhecimento e movimentos imediatamente mais voltados a pautas redistributivas, outra questão emerge no contato entre os próprios movimentos com acento cultural-identitário-performativo e, internamente a cada um deles, entre suas e seus integrantes. A categoria em torno da qual gira essa questão, no universo acadêmico tanto quanto no universo militante, é a categoria do “lugar de fala”.

Difundido no Brasil muito em razão do trabalho de Djamila Ribeiro (2017), o conceito alcançou a fama com a tragédia que costuma acompanhá-la: quanto mais citado e utilizado, menos lido e compreendido. O último capítulo do livro de Djamila Ribeiro intitula-se expressa e precisamente “Todo mundo tem lugar de fala”, e está dedicado a explicitar e criticar equívocos na compreensão do conceito, deixando claro que também as pessoas que não portam em seus corpos um sofrimento específico podem dele falar, mas precisam reconhecer que falam do lugar social de quem não porta em si tal sofrimento – ou seja, não há problema em um homem branco, hétero e cis falar sobre o machismo, o racismo e a homotransfobia sofridos por mulheres negras, lésbicas e trans, mas é imprescindível que, ao fazê-lo, seja capaz de compreender o lugar privilegiado de onde fala e as hierarquias que subjazem a seu lugar social de fala. Apesar disso, os debates costumam seguir seu fluxo como se essa ressalva não existisse. Uma essencialização contrária ao que parece estar nos fundamentos do conceito expande sua zona de influência fechando portas, interrompendo diálogos, criando guetos, dificultando a aprendizagem recíproca e a articulação em prol de objetivos comuns.

Para além disso, como a sociedade não é estática e as narrativas hegemônicas ramificam-se sem que muitas vezes o percebamos, a apropriação essencialista do conceito de lugar de fala dá vazão com uma frequência impressionante a discursos agressivos e autorreferenciais em tal grau que as pessoas que os pronunciam em muito pouco se diferem do indivíduo egoísta orientado ao sucesso pessoal no mercado competitivo, isto é, do modelo de indivíduo formulado no horizonte da narrativa neoliberal. Por esse caminho, pretensões

37 Para uma reflexão sobre esse tema a partir da experiência do carnaval na cidade de Belo Horizonte, conferir meu GOMES, 2019c.

egóicas as mais diversas imiscuem-se sorratamente na demanda em si legítima de que falar não seja privilégio de poucas e poucos.

XX

Diante desse cenário, algumas posições típicas podem ser encontradas na academia. Para além daquelas e daqueles que endossam intelectualmente esses rumos tomados pelos movimentos sociais, há pelo menos outras duas posturas que entendo merecerem destaque.

Uma delas coloca em xeque a pretensão crítica que acompanha historicamente as teorizações que carregam essa pretensão numa perspectiva frankfurtiana. Julgam equivocada a estetização da política e a essencialização do lugar de fala, mas entendem que não é seu papel apontar esses equívocos, cabendo isso somente aos próprios movimentos sociais e às subjetividades que os integram. Não há como escapar aqui da contradição performativa: reconhecer que é errado o modo como o conceito de lugar de fala é apropriado quando o é em termos essencialistas, mas atribuir aos movimentos sociais uma condição exclusiva para enxergar ou não seus próprios descaminhos. Com essa contradição performativa, abandona-se, muitas vezes de maneira irrefletida, o legado fundante de M. Horkheimer, para quem o “teórico, cujo único interesse consiste em acelerar o desenvolvimento que deve levar à sociedade sem exploração, pode encontrar-se numa situação contrária aos pontos de vista que, como foi exposto acima, predominam justamente entre os explorados” (HORKHEIMER, 1983, p. 140).

Enquanto a ressalva horkheimeriana pode permanecer com sua força limitada ao círculo de influência de uma teoria crítica lida na chave especificamente frankfurtiana, a outra postura não se restringe a contradições internas a uma linha teórica determinada, mas coloca em xeque o valor em si de qualquer teorização que se esforce por manter-se relacionada a qualquer propósito prático contestatório. Assumindo a práxis como critério último da verdade, ela torna o trabalho intelectual a tal ponto subserviente das decisões práticas da militância social que é difícil continuar sabendo ao final de que serviriam as teorias – se é que serviriam para algo.

XXI

Passando de um plexo de problemas que giram em torno do acento cultural-identitário-performativo de parte significativa dos movimentos sociais no Brasil hoje para desafios gerais que se colocam tanto a eles quanto a outros movimentos e organizações, aquilo que mais salta aos olhos são os limites da *semântica da resistência*, com a *linguagem de afetos* que nela tem predominado. Ela certamente tem seu valor agregador e catalisador de esforços, mas, quando totaliza a imagem da prática social e política, acaba impedindo que, mais do que resistir, seja possível pensar em futuros alternativos, seja possível elaborar projetos de superação daquilo a que se resiste.

A falta de projetos hoje no campo da crítica intelectual, social e política precisa ser reconhecida e enfrentada³⁸. Criticam-se propostas de gestão burocrático-administrativa do Estado, mas não se é capaz de oferecer projetos de gestão; criticam-se as práticas da segurança pública, mas não se é capaz de pensar um modelo alternativo e viável de segurança; criticam-se as gestões na saúde, na educação, no transporte, mas pouco se conhece sobre tudo isso a fundo e quase nada, para não dizer nada, é apresentado sob a forma de projetos alternativos de maior alcance e duração.

O problema, pois, não é só a ascensão da extrema-direita: mais grave, é nossa falta de capacidade de oferecer uma alternativa palatável a ela.

Em face do retrato descrito acima da sociedade brasileira, é heroica a existência de movimentos de resistência, de movimentos que conseguem não se submeter a uma lógica que vai tudo o mais devorando. Mas, por enquanto, esses movimentos permanecem na maioria das vezes como *potências anárquicas não-articuladas*. E, como tais, dificilmente contribuirão para o parto de uma sociedade nova.

Um sintoma desse seu caráter e da falta correlata de projetos de maior alcance e duração é a dificuldade de canalizar institucionalmente sob a forma político-partidária as distintas demandas que os movem. Sem dúvida, também os partidos foram intensamente dominados por imperativos sistêmicos e perderam em grande medida sua capacidade de servir como instância mediadora de sentido para quem os integra ou os apoia, e isso explica em parte a inviabilidade de abrigar satisfatoriamente movimentos que se opõem a tais imperativos sistêmicos dentro de estruturas partidárias tradicionais³⁹. A outra parte da explicação, no

38 Com isso, por suposto, não nego que existam tais projetos: seja no campo cultural, na educação popular ou na luta pela reforma urbana e pela reforma agrária, por exemplo. Afirmo apenas que eles existem em quantidade e articulação sistemática menor do que se faz necessário para o enfrentamento dos desafios que nosso tempo coloca.

39 Sem dúvida, a Gabinetona, que define a si mesma como “uma experiência de ocupação cidadã da política institucional” (GABINETONA, 2020), desponta como uma tentativa relevante de oferecer alternativas à dominação sistêmica do espaço político-institucional. Da maneira como vejo, porém, tal iniciativa segue com um

entanto, fica por conta desse aspecto disperso e mais ou menos sem rumo que se releva por detrás da insistente semântica da resistência.

XXII

De tudo o que foi exposto até aqui, porém, talvez o aspecto mais trágico do Brasil neste ano de 2020 seja, como elemento constitutivo e como consequência desse todo, a distância abismal entre os movimentos de resistência e a ampla base populacional do país. Na medida em que esses movimentos são formados precipuamente por integrantes das classes médias e médio-altas urbanas e intelectualizadas, e na medida em que essas classes seguem sendo minoria quantitativa, tal distância pode ser descrita como uma distância entre as classes médias e médio-altas em suas frações críticas, de um lado, e as classes pobres, de outro. O corolário é que nossa bonita imagem de uma sociedade futura emancipada perde contato com as necessidades das classes pobres e deixa, portanto, de fazer algum sentido no cotidiano vivido dessas classes: novamente, esse sentido tem tudo para ser *dado* pela narrativa neoliberal ou pela narrativa sacramental-teológica.

Contudo, a descrição do problema em termos de distanciamento entre as classes médias e médio-altas, de um lado, e as classes pobres, de outro, não é inteiramente correta: nessa descrição esconde-se um velho ranço pretensioso que deposita nas classes médias e médio-altas o papel de vanguarda das transformações sociais. Sem sombra de dúvidas, nas classes pobres emergem, independentemente de vanguardas iluminadas das classes médias e médio-altas, movimentos contestatórios vigorosos: mais do que isso, parece ser possível encontrar junto a elas mais projetos concretos em curso do que junto aos movimentos das classes médias e médio-altas. Novamente, entretanto, não são muitos aqueles dentre esses movimentos que conseguem imunizar-se frente às narrativas hegemônicas.

É sintomático, nesse sentido, o que veio a ocorrer com o funk nas últimas décadas: até meados dos anos 1990, tratava-se de um movimento cultural que, ao lado do rap, possuía forte aspecto crítico e impacto agregador. Suas letras diziam claramente do desejo de “ser feliz, andar tranquilamente na favela” em que se nasceu e poder orgulhar-se de saber que “o pobre tem o seu lugar” (MC CIDINHO; MC DOCA, 2020 (1994)). Afinal, naquele contexto,

grau de dispersão demasiado elevado. Dentre outros fatores, esse aspecto disperso pode ser o resultado, por um lado, do ainda pouco acúmulo histórico de uma experiência inovadora e recente como essa; por outro lado, pode ser também o resultado de uma compreensão programática da política que assume principiologicamente a dispersão como característica a ser preservada e defendida, umbilicalmente ligada à semântica da resistência e à linguagem dos afetos. Os próximos anos poderão oferecer mais substrato para conclusões mais adequadas.

“o funk não é modismo, é uma necessidade, é pra calar os gemidos que existem” (MC BOB RUM, 2020(1996)) espalhados pela cidade. Hoje, se o funk contestação não morreu completamente, ele foi radicalmente deslocado pelo funk ostentação, expressão cultural que, como poucas, traduz para a linguagem cotidiana dos mais pobres as ilusões da narrativa neoliberal.

Para além disso, os movimentos sociais contestatórios que não se submetem às narrativas hegemônicas, mesmo quando se constituem internamente às classes mais pobres, também permanecem distantes daquilo que orienta a ação cotidiana da maior parte da população do país.

Logo, a descrição mais precisa do problema parece ser simplesmente: uma distância progressiva entre movimentos sociais – formados no bojo de classes médias, médio-altas ou pobres – que carregam consigo o sonho de uma sociedade mais livre e mais igualitária, num lado do abismo, e a ampla base populacional brasileira – esteja ela nas classes pobres ou em qualquer outra classe –, no outro lado do abismo.

XXIII

Chegando ao final deste ensaio e olhando para trás, o quadro que se observa indicia-se como o retrato de uma terra arrasada. Celebrar de maneira derrotista um mosaico de sonhos *frustrados* não é, porém, o intuito. Ao contrário, o passo indispensável para seguir acreditando na luta por esses sonhos é tentar compreender bem por que motivos eles permanecem hoje ainda como *sonhos* frustrados.

Falar na possibilidade de seguir lutando por esses sonhos não é um gesto vazio, uma frase retórica que já não repousasse em lastro mínimo algum na realidade. Apesar de tudo, é preciso lembrar-se de que, mesmo após todo o trabalho de desgaste da imagem do Partido dos Trabalhadores, mais de 47 milhões de pessoas votaram em Fernando Haddad em 2018. Se se somam a esse número os votos brancos e nulos, chega-se a mais de 58 milhões: o atual Presidente da República foi eleito com pouco menos de 57 milhões e 800 mil votos. Se, por fim, é acrescido àqueles 58 milhões os mais de 31 milhões de abstenção, então o que se pode afirmar sem hesitação é que pelo menos 89 milhões de brasileiras e brasileiros não disseram expressamente sim ao projeto de governo que está no poder.

Ademais, passado um primeiro ano de governo, sem desconsiderar todos os retrocessos que esse primeiro ano trouxe, é possível ver que as relações entre os poderes mantêm-se equilibradas: não há exatamente um embate entre o Legislativo e o Executivo ou

entre o Judiciário e o Executivo, mas também não há uma mera subserviência. No caso mais específico do Supremo Tribunal Federal, se há sinais claros de que a pauta econômica de desmonte do Estado de Bem-Estar Social não encontrará ali muita resistência, a pauta axiológica de redução da proteção a minorias e de ataque a direitos individuais tem encontrado uma oposição relativamente coesa.

Na dimensão da construção de narrativas, por sua vez, um jornalismo covarde, que nem mesmo quando suas próprias prerrogativas são atacadas afasta-se de uma linha editorial sem contundência e pretensamente neutra, continua dando a tônica da transmissão da informação política e econômica. Mas, rivalizando com ele, cresce dentro e fora da grande mídia um humor que, pelo exagero e pela ironia, talvez seja ainda mais eficaz na tarefa de escancarar os devaneios governamentais. Nessa mesma dimensão dos plexos de sentido que iluminam a interpretação dos fatos cotidianos, se a CNBB católica tem feito menos do que se poderia dela esperar, começam a ganhar alguma visibilidade movimentos de espíritas de esquerda e de pessoas evangélicas de esquerda. E, quanto ao campo da arte e da cultura em geral, ele segue o mais atacado justamente por ser o mais insubmisso.

Como conclusão, embora haja razões fortes para perguntarmos se nosso corpo social sobreviverá às dores que lhe virão quando passar esse *tempo anestesiado*, existe ao mesmo tempo um campo aberto para a ação: por mais que internamente ao ambiente teórico não falem afetações melancólicas que insistem na denúncia do que seria um caminho sem volta em direção ao colapso inevitável, enquanto esse campo permanecer aberto, a história permanece indefinida.

A pandemia relacionada ao SARS-CoV-2 chegou ao Brasil quando a primeira versão deste texto já estava pronta. Os acontecimentos que então se seguiram, porém, exigem por certo alguma menção.

As panelas voltaram à cena, em face do escancaramento da necropolítica conduzida pelo Governo Federal. Mas o otimismo que esse fato causou em uma parte da população não se justifica. Em primeiro lugar, pesquisas mostram que 82% das pessoas que elegeram o atual Presidente da República não se arrependem de seus votos (FOLHA DE SÃO PAULO, 2020b). Em segundo lugar, ainda é cedo para saber em nome de qual projeto de país as panelas estão sendo batidas: panelas tilintando nas janelas e varandas de apartamentos das

classes médias foram um fator simbólico extremamente relevante na interrupção ilegítima de um projeto de bem-estar social em 2016. De um ponto de vista sociológico, é bastante difícil que um perfil de classe mude bruscamente em tão pouco tempo: logo, até que haja evidências em sentido contrário, são as mesmas panelas, das mesmas classes sociais. Em terceiro lugar, uma parcela significativa dos meios de comunicação alinha-se na crítica ao Governo Federal na medida exata em que se esforça imensamente para mostrar como única alternativa viável para o Brasil algum consenso interno ao espectro ideológico de direita: nas pseudodivergências entre Maia, Witzel, Doria, Huck e Amoêdo, o que fica claro é o quanto são parecidos, e que muito pouco se diferem em seus pressupostos de Moro ou Guedes.

Apesar disso, não se pode negar que as panelas eufóricas contêm em si alguma semente de esperança: a ilusão de que o chefe do Poder Executivo conta com amplo e maciço apoio popular já não se sustenta minimamente. Ao mesmo tempo, finalmente surge algum ato conjunto de algumas das principais lideranças político-partidárias situadas à esquerda do espectro ideológico: sem entrar no mérito da atuação e das propostas de cada um deles individualmente, Boulos, Ciro, Dino e Haddad apõem suas assinaturas em um documento comum (CARTACAPITAL, 2020). Isso poderia vir a ser o início de uma articulação capaz de fazer frente ao amplo consenso de centro-direita em torno da inevitabilidade de um Estado Mínimo acoplado a uma economia neoliberalizada. Todavia, também quanto a isso é preciso aguardar para poder ver com um pouco mais de clareza o que permanecerá como um precipitado uma vez passada a agitação do momento.

Como quer que seja, as catástrofes sempre se abrem, numa espécie de imagem messiânica destrancendentalizada, à possibilidade de aprendizagem. Como destaca Hartmut Rosa (2020)⁴⁰, pela primeira vez depois de mais de dois séculos de aceleração continuada conseguimos colocar um freio no processo de dinamização que, começando com a economia, englobou toda a vida. Quando tudo parecia indicar ser impossível interromper esse processo, a reação global à pandemia causada pelo novo coronavírus veio colocar freio nas engrenagens dessa máquina que, ao desconsiderar todos os efeitos colaterais que gera, reivindica para si o estatuto de um moto-perpétuo. Esse freio não derivou de exigências técnicas determinantes, como seria a escassez de combustíveis ou de matérias-primas, por exemplo: ele derivou de decisões políticas que, fortemente baseadas na necessidade de proteção de vidas reconhecidas como possuindo indistintamente o mesmo valor, têm contrariado em elevada medida os interesses econômicos predominantes. Em termos que são mais caros a mim: trata-se de um

40 Embora H. Rosa pareça ceder em demasia a uma crítica à modernidade de contornos pós-estruturalistas.

momento em que as expectativas ínsitas ao projeto normativo da modernidade conseguem impor-se sobre os imperativos sistêmicos de autovalorização do capital. Mais do que isso: trata-se da primeira vez que uma façanha dessas acontece em uma dimensão global. Se pudemos realizar uma tal façanha diante do SARS-CoV-2, por que não o podemos repetir em face de outras circunstâncias?

Para além das incontáveis vidas perdidas, os efeitos socioeconômicos dessa interrupção da produção vêm sendo antecipados em tons alarmantes, o que pode levar algumas vozes a ler esse elogio dialético da pandemia como uma irresponsabilidade desprovida de qualquer empatia. É preciso lembrar-se, porém, de que os danos socioeconômicos não *necessitam* seguir o caminho antecipado pela grande mídia e por analistas de riscos umbilicalmente ligados aos interesses do capital: a premissa para esse prognóstico é a manutenção da lógica econômica de produção e distribuição exatamente igual ao que era antes da emergência do SARS-CoV-2. Conquanto seja o caminho mais provável, esse é *apenas um dos caminhos possíveis*.

Por ser o mais provável, é hercúlea a dificuldade para alterar seu curso. Logo, tudo dependerá de nossa capacidade de nos organizarmos para oferecer um projeto alternativo à dinâmica capitalista que tentará recomeçar mais uma vez como se nada tivesse acontecido – bem como de nossa disposição para engajar-se na defesa desse projeto alternativo. Talvez os últimos dois séculos nos tenham trazido até um ponto onde não mais apenas “na Inglaterra”, mas quiçá no mundo todo, haja condições para que “a inevitável revolução social” possa “ser realizada inteiramente por meios pacíficos e legais” (ENGELS, 2013, p. 104). Certamente, no entanto, continua “altamente improvável que as classes dominantes” submetam-se “a essa revolução pacífica e legal sem promover uma *proslavery rebellion* (rebelião em favor da escravatura)” (ENGELS, 2013, p. 104)⁴¹.

Por tudo isso, mais do que nunca a história permanece em disputa.

41 O conjunto de citações entre aspas neste parágrafo correspondem, na verdade, a afirmações que, segundo F. Engels, seriam de autoria de K. Marx: é com elas que F. Engels encerra seu prefácio à primeira edição inglesa do volume 1 de “O Capital” (ENGELS, 2013).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio Luiz. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial”. **Revista Brasileira de Ciência Política** 2, p. 89-117, 2013.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. V. 1, Magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 3a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 165-196.

BÍBLIA SAGRADA. **Evangelho de Jesus Cristo segundo São João**.

CARTACAPITAL. **Ciro, Boulos, Dino e Haddad se unem em manifesto e pedem renúncia de Bolsonaro**. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/saude/ciro-boulos-dino-e-haddad-se-unem-em-manifesto-e-pedem-renuncia-de-bolsonaro/>>. Acesso em: 14 de abril de 2020.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 4a. ed. São Paulo: Unesp, 1997.

DATAFOLHA. **Pesquisa Datafolha 2018**. Disponível em: <<https://arte.folha.uol.com.br/poder/eleicoes-2018/pesquisa-datafolha/#/presidente/segundo/brasil/intencao-de-voto-estimulada-votos-validos/total/total/total>>. Acesso em: 05 de abril de 2020.

DINIZ, José Eustáquio. **O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro**. EcoDebate. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2018/10/31/o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>>. Acesso em: 05 de abril de 2020.

DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação** – Um panorama do seu desenvolvimento. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

ENGELS, F. Prefácio da edição inglesa. In: MARX, K. *O capital* – crítica da economia política. V. 1, O processo de produção do capital. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 101-104.

FLECK, Amaro. *Debate “A Constituição de 88 e a democracia brasileira”*. Lavras, UFLA, 21 de novembro de 2018.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>>. Acesso em: 05 de abril de 2020a.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Arrependidos do voto em Bolsonaro somam 17%, diz Datafolha**. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/04/arrependidos-do-voto-em-bolsonaro-somam-17-de-seus-eleitores-diz-datafolha.shtml>>. Acesso em: 14 de abril de 2020b.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Foram os evangélicos que elegeram Bolsonaro?** Carta Maior. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Foram-os-evangelicos-que-elegeram-Bolsonaro-/4/42327>>. Acesso em: 05 de abril de 2020.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2019**. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/wp-content/uploads/2019/09/Anuario-2019-FINAL-v3.pdf>>. Acesso em 07 de abril de 2020.

GABINETONA. **Ocupar a política com cidadania e ousadia!** Disponível em: <<https://gabinetona.org/site/>>. Acesso em 07 de abril de 2020.

GOMES, David F. L. Reconfiguração dos espaços e do tempo e alteração do fundamento de legitimidade do Direito no primeiro quartel do século XIX brasileiro. **PRIM@ FACIE**, v. 16, p. 1-35, 2017.

GOMES, David F. L. Fundações abaladas: direito, política e soberania no primeiro quartel do século XIX brasileiro. **REVISTA VIDERE (ON LINE)**, v. 10, p. 193-228, 2018 .

GOMES, David F. L. **A Constituição de 1824 e o problema da modernidade:** o conceito moderno de constituição, a história constitucional brasileira e a teoria da Constituição no Brasil. Belo Horizonte: D'Plácido, 2019a.

GOMES, David F. L. Sobre a teoria das classes sociais de Jessé Souza. **REVISTA DE DIREITO (VIÇOSA)**, v. 11, 2019b, p. 221-265.

GOMES, David F. L. Cultura e política: entre a potência da performance, os riscos da estetização e o esquecimento das diferenças de classe. **REVISTA DE CIÊNCIAS DO ESTADO**, v. 4, 2019c, p. 1-13.

GUIMARÃES, Juarez; CRUZ, Estevão. Neoliberalismo e dialética negativa. **A terra é redonda.** Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-e-dialetica-negativa/>>. Acesso em: 08 de junho de 2020a.

GUIMARÃES, Juarez; CRUZ, Estevão. **Neoliberalismo e ciência política.** Manuscrito aguardando publicação. 2020b.

HABERMAS, Jürgen. **The philosophical discourse of modernity** – Twelve lectures. Transl. Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamiento postmetafísico.** Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Legitimation crisis.** Transl. Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez** – Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Trad. Manuel Jiménez Redondo. 5a. ed. Madrid: Trotta, 2008.

HABERMAS, Jürgen. Preleções para uma fundamentação linguística da sociologia – Christian Gauss Lectures. In: HABERMAS, Jürgen. **Obras Escolhidas.** V. 1, Fundamentação linguística da sociologia. Lisboa: Edições 70, 2010a, p. 29-136.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa.** 2t. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Trotta, 2010b.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis:** estudos de filosofia social. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. Esclarecimentos à ética do discurso. **Obras Escolhidas.** V. 3, Ética do discurso. Lisboa: Edições 70, 2014a, p. 159-266.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Denílson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014b.

HABERMAS, Jürgen. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade** – Pequenos escritos políticos V. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015, p. 209-238.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico.**

Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **The postmetaphysical thinking II – Essays and replies.** Transl. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2017.

HABERMAS, J. **Auch eine Geschichte der Philosophie.** Zwei Bände. Berlin: Suhrkamp, 2019.

HONNETH, A. **El derecho de la libertad – Esbozo de una eticidad democrática.** Trad. Graciela Calderón. Madrid; Buenos Aires: Clave Intelectual; Katz, 2014.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas – **Textos escolhidos.** Trad. José Lino Grünnewald. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 117-154.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialectic of enlightenment: philosophical fragments** Trans. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HOSPITALMED. **Consumo de antidepressivos dispara no Brasil.** Disponível em: <<https://hospitalmed.com.br/portal/2017/07/consumo-de-antidepressivos-dispara-no-brasil/>>. Acesso em: 05 de abril de 2020.

IBGE. **Síntese de Indicadores Sociais (SIS).** Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multi dominio/condicoes-de-vida-desigualdade-e-pobreza/9221-sintese-de-indicadores-sociais.html?=&t=downloads>>. Acesso em: 05 de abril de 2020.

ICTQ. **Cresce mais de 20% o consumo de antidepressivos no Brasil.** Disponível em: <<https://www.ictq.com.br/farmacologia-clinica/1105-cresce-mais-de-20-o->

[consumo-de-antidepressivos-no-brasil](#)>. Acesso em: 05 de abril de 2020.

LIMA, Venício. **Revisitando as sete teses sobre mídia e política no Brasil.** Comunicação & Sociedade, ano 30, n. 51, jan.-jun. 2009, p. 13-37.

MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência. In: STEDILE, João Pedro; TRASPADINI, Roberta. **Ruy Mauro Marini – vida e obra.** São Paulo: Expressão Popular, 2005, p. 137-180.

MARX, K. **O capital – crítica da economia política.** 3v. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013-2015.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Trad. Renata Santini. *Arte & Ensaios – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, n. 32, dez. 2016, p. 122-151.

MC BOB RUM. **Rap do Silva.** Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/bob-rum/92019/>>. Lançado em 1996. Acesso em: 02 de abril de 2020.

MC CIDINHO; MC DOCA. **Rap da Felicidade.** Disponível em: <<https://www.vagalume.com.br/mcs-cidinho-e-doca/rap-da-felicidade.html>>. Lançado em 1994. Acesso em: 02 de abril de 2020.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PAULA, Márcio Gimenes de. OS ANTECEDENTES DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO ENTRE OS PROTESTANTES BRASILEIROS: A presença de Richard Shaull no Brasil. *INTERAÇÕES*, v. 8, n. 13, 2013, p. 77-86. PEREIRA, Gustavo. **Elements of a critical theory of justice.** New York: Palgrave Macmillan, 2013.

RCC. **Novena pela eleições 2016.** Disponível em: <<https://rccbrasil.org.br/espirtualidade-e-formacao/mais-lidas-intercessao/1674-ore-conosco-pela-nacao-9d-dia-0210-domingo.html>>. Acesso em: 05 de abril de 2020.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017.

ROSA, Hartmut. Le miracle et le monstre – un regard sociologique sur le Coronavirus. Trad. Hélène Borraz. **Analyse Opinion Critique**, 08/04/2020.

SANTOS, Wanderley Guilherme. **Quem dará o golpe no Brasil?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.

SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro.** Brasília: UnB, 2000.

SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira: quem é e como vive.** 1a. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica.** Belo Horizonte; Rio de Janeiro: UFMG; IUPERJ, 2012a.

SOUZA, Jessé. **Os batalhadores brasileiros.** Nova classe média ou nova classe trabalhadora? Belo Horizonte: UFMG, 2012b.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato.** Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TAYLOR, Charles. **Sources of the self: the making of the modern identity.** Cambridge: Harvard University Press, 1989.

BRAZIL, 2020: AN ATTEMPT TO DIAGNOSIS

David F. L. Gomes

How to cite this article: GOMES, David F. L.. Brasil, 2020: tentativa de diagnóstico. **Revista de Ciências do Estado.** Belo Horizonte: v. 6, n. 1, e28895. ISSN: 2525-8036.

Abstract: This essay aims to offer an image of Brazilian Society at this time, from the events of June 2013 to the current crises under Bolsonaro's government. Crises, here, does not refer just to an economic phenomenon, but primarily to social phenomena: therefore, it is a criticalsocial concept. Thus, the main purpose of this text is to articulate the many elements of this complex crisis into a narrative that can give us some sense of totality and, as a result, to contribute to a critical understanding of our Society, in our time. In turn, its greatest hope is that, from this *theoretical-critical understanding*, a *critical practice* can emerge.

Keywords: Brazil; 2020; Society; Crisis.