

A VINGANÇA D O S CAPATAZES

o bolsonarismo
como fascismo

CAPÍTULOS I E II

Rodrigo Guéron

NAU
EDITORA

*Aqui reunidos os escritos do filósofo e realizador de cinema,
Rodrigo Guéron para os 2 primeiros capítulos deste*

livro em processo. *Há textos inéditos e outros que foram originalmente publicados de forma dispersa nas redes sociais, revisados e reescritos, e novos artigos estão sendo preparados.*

A urgência da situação em que vivemos, agravada pela pandemia do COVID-19, acelerou a vontade de publicação para fazer coro com as vozes críticas da sociedade que se erguem como força de resistência contra o fascismo e o fundamentalismo que voltaram a nos assombrar.

Tomara que possamos contribuir um pouco para desembaraçar a confusão de sentidos em que vivemos. Nosso desejo é produzir juntxs novos sentidos que nos libertem desta violência sistematizada que oprime e submete a todxs – ainda que a alguns muito mais do que outros. Oxalá possamos, ainda que no limite das nossas possibilidades, agir para desmontar o fascismo e – com ele, o racismo, a violência de classe, de sexo, de gênero, de orientação sexual, enfim – todas as formas de violência.

FASCISMO E FASCISMO NO BRASIL

– outro diagnóstico para outro combate –

Rodrigo Guéron

Buscando uma crítica “pela esquerda”, eu diria que há basicamente dois pontos recorrentes que creio serem equivocados no diagnóstico que a esquerda e mesmo alguns liberais fazem do fascismo. O primeiro está ligado à ideia de que o fascismo é uma espécie de “déficit civilizatório”, ou seja, que ele seria aquilo que se opõe à civilização. Nessa lógica, ele teria uma relação íntima com o que é constantemente diagnosticado como “falta de cultura”, “atraso na educação”, “falta de informação” e assim por diante. O segundo é uma tendência para articular o fascismo a um movimento que se instala de forma vertical, hierárquica, a partir de uma estratégia dos centros de poder econômico-políticos das sociedades capitalistas. Veremos que fascismo está, de fato, intimamente ligado à violência do poder no capitalismo, mas de outra maneira.

Começemos pelo primeiro “equivoco”. Em 1940, diante da violência triunfante da Alemanha nazista no início da 2ª Guerra, pouco antes de sua morte, o filósofo alemão judeu Walter Benjamin escreveu no seu belo artigo “Sobre o conceito do história”, que o problema daqueles que tentaram combater o fascismo na Alemanha teria sido o de acreditar que iriam vencer porque estavam do lado do progresso da história e da civilização.

Benjamin está nos dizendo algo muito simples e direto: acreditar que estamos do lado da razão e do progresso da história não serve para combater o fascismo, porque está na origem do fascismo mesmo. **O fascismo não é o contrário da “civilização”: o fascismo nasce no coração do processo civilizatório.**

“Violência do processo civilizatório”, sabemos, se confunde com a própria história do Brasil: no coração dela, a colonização: o saque, o extermínio, a escravidão. Uma sociedade que se construiu por esses meios, que dessa forma organizou sua produção, suas relações sociais macro e micropolíticas, suas instituições e o seu Estado é profundamente marcada pela violência da civilização, quer dizer, é o tal processo civilizatório que explode como uma espécie de retorno do recalcado naquilo mesmo que grande parte da *intelligentsia* de esquerda, ou liberal, gosta de chamar de “déficit de civilização” ou “barbárie”. De novo, não resistimos a uma citação de Benjamin: “Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie”.

Pois bem, aqui nós chegamos ao segundo e mais complexo ponto, qual seja, à compreensão do fascismo como uma ideologia inventada nos centros de poder do capital e propagada pelas suas instituições e pelos seus aparelhos de poder de uma forma geral. Nessa lógica, as “massas” teriam sido “enganadas”, “iludidas” pelo fascismo. Não temos intenção de negar que as instituições e os aparelhos de poder do capitalismo – incluindo o Estado no modo como o capital dele se apropriou e o reconfigurou – tenham uma participação decisiva na constituição de

um fluxo de disseminação do fascismo como assistimos hoje na sociedade brasileira. Mas essa operação ocorre de forma muito diferente, não é simplesmente centralizada, nem vertical.

O capitalismo, sabemos, não busca produzir especificamente nem isso, nem aquilo, ele busca produzir dinheiro: a produção do capital propriamente dita. Para isso ele precisa de uma hiper intensificação da produção que é, ao mesmo tempo, uma hiper intensificação do desejo. Quando se produz e coloca-se em circulação, de maneira intensa, bens, tecnologia, conhecimento, se produz e coloca-se em circulação, no mesmo movimento, afetos, subjetividades, estéticas. **O capitalismo não é só um modo de produção, é também uma produção de modos: de modos de vida.** Nesse sentido ele tem uma relação com o desejo completamente diferente das relações sociais de produção anteriores a ele.

A questão é que tudo isso precisa virar mercadoria – forma-mercadoria – esvaziando boa parte das qualidades desses bens e da produção desejante em geral numa redução a quantidades abstratas: a moeda, o dinheiro. É a intensificação da produção de mercadorias que garante a produção incessante de dinheiro: dinheiro que produz dinheiro, a produção do capital propriamente dito. Mas, uma vez iniciados estes fluxos produtivos, esses fluxos do desejo, eles tendem a extrapolar o processo redutor do capital, buscando ir mais além da forma-mercadoria: da vida valorada e experimentada por critérios puramente quantitativos. Resumindo: o que é imprescindível para a produção capitalista é aquilo mesmo que mais a ameaça. Na gestão dessa dinâmica, a necessidade de intensificar a produção e

de limitá-la, controlá-la, curiosamente, se misturam. **A produção – o desejo – precisa se intensificar para virar mercadoria e dinheiro, mas precisa também ser impedida, retida, controlada, ou mesmo destruída, para que não ameace o lucro do capital.**

É aqui que a sociedade capitalista produz, com o uso decisivo do Estado, mas não apenas através dele, a violência. A questão é que o que ela produz com essa violência, e em apoio social a ela, é muito mais do que apenas uma “ideologia”. Trata-se de uma produção de ordem econômica, uma vez que tem a materialidade dos afetos que funcionam como mecanismos de contradesejo: medo, ódio, preconceito, racismo, sexismo, homofobia... Gestões de modos de vida limitados violentamente numa operação de controle da produção: da vida como produção. E assim, não só tudo que se produz e se mobiliza com os aparatos de violência do Estado vira mercadoria, como também há uma produção desta violência no coração mesmo da produção de mercadorias – ou pelo menos, da produção afetiva que cria condições sociais para a produção de mercadorias. Trata-se de uma curiosa mistura de instâncias que, supostamente, deveriam ser distintas, ou de seguidas inversões de papéis do que nos é ensinado pela ciência política tradicional: instituições políticas, de um lado, organizações econômicas, do outro. Esta divisão é completamente atropelada em uma sociedade capitalista.

Assim, se são criados sistemas de repressão social, se o aparato de segurança do Estado intensifica suas ações e se torna mais forte com o apoio político de parte da população tomada

pelo medo, não se trata apenas de um convencimento ideológico, mas de um fluxo produtivo, econômico, nele mesmo. A força política do fenômeno vem exatamente daí. Medo, ódio, racismo, sexismos, tornam-se eles mesmos mercadorias que passam a circular socialmente. Um organismo policial do Estado, por exemplo, passa a intensificar a produção desses afetos-mercadoria, deslocando, ou misturando, a sua função política – de órgão de repressão – para uma função econômica: intensificar a produção do ódio e do medo para se expandir socialmente em um movimento semelhante ao de uma indústria, que tenta tornar o mais desejável possível uma mercadoria por ela produzida. É interessante notar que, nessa lógica, uma tendência aparentemente inversa não para de acontecer, isto é, **as empresas produzem modos de vida, subjetividades, tanto quanto produzem mercadorias: a produção econômica é imediatamente também uma produção política.** E assim se produz, por exemplo, comerciais sem negros, mulheres como rainhas do lar, clichês e estereótipos sociais, quando não se dissemina abertamente o ódio e o medo social. Toda produção econômica é, ao mesmo tempo, uma economia política de afetos e, no fim das contas, a própria forma empresa torna-se um modo de vida do capitalismo. No limite, esta estrojeta-se no indivíduo, pressionado a gerir a sua vida como empresário de si mesmo.

A intensificação da força política dos órgãos de repressão tem a ver com o fato deles assumirem essa função econômica: **medo, ódio, racismo, sexismos, homofobia, instrumentos inicialmente usados para limitar o mercado, passam a**

constituir os mercados. Estes mecanismos de limitação da produção começam a constituir sinistros fluxos produtivos que precisam intensificar até o limite a violência contra os outros fluxos contra os quais, antes, os órgãos de Estado só atuavam quando parecesse estratégico reprimi-los. Observemos que de maneira formal ou informal – com uma grande zona cinza entre elas –, empresas privadas de segurança, ou milícias paramilitares, surgem dos organismos de segurança. Nesse movimento, os organismos que teriam sido criados como instrumentos políticos do Estado desprendem-se dele, intensificam sua força social como uma espécie de intensificação de mercado e invertem sua relação com o Estado, tentando agora impor as suas próprias políticas ao Estado.

No caso de um país como o Brasil, a coisa ganha dimensões ainda mais graves. A violência extrema de uma sociedade que se constrói na colonização e no extermínio tem a ver imediatamente com uma hiper limitação de fluxos produtivos, de um lado, e uma hiper intensificação da violência, de outro. A violência contra a vida, na escravidão, acontece em nosso país em uma situação-limite típica do capitalismo. O tráfico de escravos no Atlântico e as *plantations* nas Américas instituíram um sistema de economia escravocrata bastante diferente das formas escravistas anteriores. Isso aconteceu não apenas porque essa produção estava no coração do processo de acumulação de riquezas que permitiu o surgimento do capitalismo, mas também porque o próprio escravo era valorado como uma mercadoria do tipo capitalista. O tráfico de escravos era, ele mesmo, uma atividade econômica central (e não apenas auxiliar às

monoculturas agroexportadoras). Os enunciados políticos de defesa da escravidão combinavam um liberalismo econômico extremo (o escravo como propriedade privada) e uma violência biopolítica extrema (o escravo “não tinha alma”; o negro, assim como os índios, seriam, “naturalmente”, “menos humanos” que nós; seriam uma “raça” supostamente “mais próxima dos animais”). E aqui voltamos, mais uma vez, ao nosso primeiro ponto deste texto: **a besta branca e civilizadora europeia, com seu sofisticado aparato violento e genocida, faz as violências que acontecem em sociedades tidas como “selvagens” ou “bárbaras” parecerem quase ingênuas.**

Mas atenção, não se trata apenas de responsabilizar os aparelhos de repressão pela violência, em uma compreensão da origem do fascismo que seria, mais uma vez, centralizada, mas, sim, de perceber como a hiper intensificação da violência constituiu uma economia que passa a circular e a se (re) produzir socialmente. De fato, até houve uma multiplicação produtiva no Brasil: o país se industrializou, se urbanizou, passou a ter uma notável produção artística e até uma considerável produção científica e tecnológica. Mas esses processos sempre se deram em tensão com a economia da violência. Primeiro porque ela sempre foi útil aos novos poderes que aqui se constituíam, mas também porque toda a multiplicação produtiva precisa se defrontar como uma série de estruturas micropolíticas muitos sólidas. **Imaginemos, por exemplo, o que pode significar o fato das mulheres ganharem diretamente o dinheiro dos programas sociais e deixarem de ser dependentes de seus maridos pobres, que tinham na condição de**

“homens” ou “machos” o único naco de poder e prestígio social que possuíam, ou achavam que possuíam?

O fascismo é uma espécie de rebelião de capatazes articulada a um estouro ressentido dos sacrificados. Ele tem um elemento paradoxal de revolta-reativa, em especial dos que sobreviveram e construíram minimamente uma estrutura de vida, “apesar de tudo”: os disciplinados em meio à miséria, os que sofreram para “servir ao bem” em meio à violência; aqueles que se sentem ameaçados nas rígidas estruturas que suaram por manter. Mas há ainda outro componente decisivo, o do retorno dessa violência ao coração das estruturas tradicionais do poder do Estado e do capital, que a esta altura já não são mais exatamente as mesmas. Essa violência que se intensifica socialmente, agora vai adquirindo uma nova organicidade em meio a velhos organismos políticos completamente debilitados. Vejam o apoio militante de todos os sítios internéticos ligados às polícias, às guardas municipais e às associações militares de diversos níveis à candidatura fascista no Brasil. Em muitos estados as polícias militares parecem completamente dominadas pelo discurso do bolsonarismo, a ponto de alguns temerem que elas possam ser mobilizadas para um hipotético golpe contra a ordem constitucional. Além, é claro, das impressionantes estruturas de poder neopentecostais, fenômeno de grande complexidade que mereceria um artigo à parte.

Pois bem, o fascismo leva ao extremo um medo, uma impotência que constitui a burguesia desde sempre. Mesmo que poderosa, rica, com uma vida nababesca, a classe dominante capitalista também é dependente, de modo objetivo e

subjetivo, do movimento ilimitado de produção de dinheiro: da vida reduzida à forma-mercadoria. No fascismo, ela é como que chantageada pelos seus próprios capatazes em meio a uma crise onde suas instituições estão aos pandarecos, seus principais quadros caíram na descrença social, e o fantasma da rebelião e da desestruturação social – mesmo que como delírio paranoico – a assombra. Desesperada – mesmo que delirantemente, insistimos –, **a burguesia cede a essa chantagem, como se seus antigos leões de chácara invadissem a sala de jantar e dissessem: “mais do que nunca vocês precisam de nós: da repressão e da violência como só nós sabemos fazer”**. E assim, eis não só o agronegócio, mas também grandes empresários e o mercado financeiro aderindo abertamente à candidatura fascista no Brasil. Esta, por sua vez, jura implementar, usando todos os métodos que estão ao seu alcance, o programa neoliberal extremo. A questão é saber o quanto esse movimento é realmente útil para o capitalismo, e o quanto essa disseminação extrema da violência e da morte acaba tendo uma dimensão suicida para o próprio capitalismo, posto que se torna uma ameaça para os movimentos produtivos que ele necessita para sobreviver. Não são poucos os autores que articulam o fascismo a um instinto suicida que se produz socialmente. De fato, a morte não é uma mercadoria qualquer, o jogo com ela como uma forma de vida produz uma economia libidinal (que não é menos uma economia política), produzindo um *plus* social de intensidade onde produção e contra-produção (vida e morte) se misturam num jogo onde todas as práticas e as políticas de morte podem virar uma espécie de

gozo suicida. Até que ponto o capitalismo, que se alimenta da intensificação dos fluxos desejan-tes, suporta tanto desejo que se reverte contra o desejo, mesmo que os dispositivos de violência e extermínio possam produzir tantos lucros para alguns e sejam a forma de vida de milhões?

A candidatura fascista no Brasil acabou se tornando uma candidatura do centro de poder do capitalismo, levando uma aposta radical na violência e na morte com uma nova intensidade, para o coração do Estado – ainda que, para milhões de cidadãos, o Estado sempre tenha sido principalmente isso: saque, violência e morte. Estamos diante de um poder macropolítico reestruturado que segue fazendo uma gestão micropolítica e molecular estrategicamente pensada, e agora de forma mais centralizada. O macro e o micropolítico se encontram, na verdade, no projeto neoliberal extremo: para grande parte da burguesia, a violência do bolsonarismo pareceu a única forma de implantá-lo. **Eis o inferno dos capatazes neoliberais-fascistas: o casamento da subjetividade miliciana com a subjetividade neoliberal turbinada pela teologia da prosperidade neopentecostal.** Precisamos fazer oposição, ao mesmo tempo, ao Bolsonaro e seu “partido militar” que vai ocupando o Estado, e ao bolsonarismo como bando de terror nômade. Trata-se de pensar uma economia política da resistência para reverter a rebeldia reativa que glorifica o Estado – “acima de tudo e acima de todos” – glorificando a morte e violência que, paradoxalmente, alguns dos adoradores foram sempre vítimas. Cabe, pois, à resistência compor o macro e o micropolítico em outros termos.

ESCRAVISMO E FASCISMO

– Violência e morte como economia-política –

Rodrigo Guéron

I

Não nos interessa, evidentemente, travar querelas intelectuais e acadêmicas sobre a pertinência, ou não, de classificar o bolsonarismo como “fascismo”. Tampouco adianta, do ponto de vista da resistência ao estado de coisas a que chegamos no Brasil, sair por aí tentando convencer as pessoas a não votarem, ou deixarem de apoiar Bolsonaro e seus aliados porque eles seriam “fascistas”. Ainda assim, tenho insistido no termo para designar e compreender esse movimento que se intensificou e se formou no Brasil nos últimos anos como fascismo – e o que convergiu e se reuniu para formá-lo. Por quê?

Eu diria que não se trata de entender o fascismo pelo formato que ele ganha em determinado momento histórico, especialmente quando alcança o Estado, mas sim por aquilo que se move socialmente antes que ele adquira este ou aquele formato historicamente mais específico. Em outras palavras, entendemos o fascismo como algo que se dissemina socialmente: intensifica-se, mobiliza-se, espalha-se até ganhar uma nova organicidade, para então, de uma forma ou de outra, aspirar e chegar ao Estado, o que pode acontecer ou não, e em gradações diferentes. Trata-se, quando isso acontece, de uma espécie de “volta ao Estado” para reconfigurá-lo. E falamos em “volta” exatamente

porque o fascismo tem a ver com algo que surge nos órgãos de repressão do Estado, mas escapa, parcialmente que seja, ao controle destes, até adquirir estas novas formas orgânicas que tendem a aspirar a alguma forma de ocupação do Estado. É claro que no caso de um movimento fascista se tornar forte e orgânico o suficiente para alcançar o Estado, uma nova etapa acontece, que tende a ser especialmente violenta, posto que passa a agir a partir do aparelho de Estado. Mas esta etapa também pode significar, ou não, algum arrefecimento da intensidade da economia-política da violência e da morte a partir de uma certa racionalização operada pelas forças do poder, e até por alguma pressão social. Estas possibilidades estão abertas no Brasil hoje.

Todo este processo nos indica que o fascismo, antes de qualquer exemplo histórico específico, é uma espécie de economia-política da violência e da morte. E se ele é “histórico” é menos pelas especificidades do que houve na Alemanha ou na Itália nos anos 1930 e 1940, e mais porque é típico do capitalismo nesse sentido. Quer dizer, há uma dinâmica de intensificação da produção, da circulação e do consumo na máquina social capitalista que faz com que medo, ódio, violência e morte, inicialmente produzidos e geridos principalmente pelos órgãos e instituições de “segurança” – de vigilância e repressão em geral – do Estado, se constituam também como mercadoria, como modo de vida (uma “subjetividade”), mercado, constituindo-se inclusive como empresa, ou muitas empresas: algo como um ramo da economia capitalista. Nessa dinâmica aparentemente “apenas econômica”, violência e morte voltam a se tornar uma força política, mas agora de uma nova maneira. Nessa operação, o que poderia ser tomado como uma economia-política, num sentido mais tradicional

do termo, e o que pode ser descrito como uma economia-política libidinal, parecem convergir. Mas, na verdade, é o elemento libidinal que a dinâmica econômica tem desde sempre que se torna mais evidente; como diriam Deleuze e Guattari, o que circula socialmente é sempre, de certa forma, o desejo (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 44).

É claro que toda operação de política de repressão – a violência do Estado em geral –, já antes do surgimento do capitalismo, sempre teve função eminentemente econômica, uma vez que é decisiva para gerir, controlar, se apropriar ou, muitas vezes, simplesmente impedir uma série de fluxos econômicos: movimentos produtivos em geral. Na verdade, foi Marx o pioneiro em nos mostrar isso (MARX, 2013, p. 998). Quando os órgãos e instituições do Estado produzem violência física e morte, eles estão, em qualquer tipo de máquina social, gerindo uma espécie de economia libidinal que marca o corpo social e que tem algum elemento de “economia-política”, ainda que este conceito seja articulado especificamente ao surgimento do capitalismo. Trata-se não apenas do ato em si da violência, mas de fazer circular, e introjetar nos corpos, memória da dor, medo, culpa, ódio mais ou menos paranoico e assim por diante. Mas em uma máquina social capitalista, conforme vimos no primeiro capítulo, aquilo que aprendemos ser a diferença entre uma entidade política e uma entidade econômica, ou entre uma ação política e um fenômeno econômico, muitas vezes perde o sentido: ou não para de haver uma oscilação de um para o outro, ou os dois se tornam completamente indiscerníveis

Por isso temos dito que medo, ódio, tecnologias da violência e até a morte se tornam mercado, mercadoria e empresa. Não precisamos ir muito longe para entender isto: basta perceber os

programas policiais que tomaram a televisão brasileira, não por um acaso, a partir dos anos de decadência da ditadura militar e da ampliação do espaço para o debate e a atuação política. E não por acaso, **funcionando quase como órgãos divulgadores de grupos de extermínio que, por sua vez, eram em boa parte oriundos dos quadros dos órgãos de repressão da ditadura, que começam a ser relativamente esvaziados nesse momento. São estes grupos que vão “evoluir” para o que hoje chamamos milícia**, basicamente formada por policiais e ex-policiais, e sempre em uma zona cinza com o aparelho constituído das polícias e até com empresas de estatutos mais ou menos legais de “empresas de segurança”. Ora, o que é a principal mercadoria que se produz nesses programas de TV a não ser esta lista de afetos tristes na qual insistimos aqui? Como distinguir medo e ódio – e todo um excitante gozo com a violência – seja como força política, seja como mercadoria? Tanto esses afetos são vendidos como uma mercadoria, que dá lucro aos seus “fabricantes”, quanto todo o investimento feito neles é um investimento político. Na verdade, eles ganham uma nova força e uma nova organicidade política depois dessa circulação como mercadoria. Também não é por acaso que esses programas se tornaram hoje os grandes porta-vozes do bolsonarismo, quando não dão a palavra ao próprio. É claro, seguem existindo grandes organizações de poder econômico-político do centro do capital que vão ainda precisar, vez por outra, da violência como um instrumento de poder. Mas os administradores, digamos assim, desses “instrumentos” de outrora viraram uma nova economia-política, constituíram agenciamentos de poder tipicamente capitalista e invadiram a sala de estar do capital: eis a ascensão, o poder, a chantagem e a vingança dos capatazes da

qual falamos no capítulo anterior. Na verdade, vimos que esta oscilação, ou indiscernibilidade, entre entidades econômicas e políticas está em toda parte: a publicidade, por exemplo, também é um aparelho de produção política tanto quanto é uma máquina econômica de vender. Ela também é uma economia-política. O famoso comercial de margarina vende margarina tanto quanto é um enunciado da família patriarcal “moderna”.

As complexidades desse processo social mereceriam, oportunamente, uma análise mais detalhada, exatamente porque ele dá a dimensão da efetivação das forças da violência em termos atuais: em suas novas organicidades, novas estruturas e formas de ação econômico-políticas, incluindo aí as novas formas de se relacionar, assediar e ocupar, em diferentes graus, o Estado. Em todo caso, aqui está um dos motivos porque insistimos no termo “fascista”: porque ele dá conta de uma economia-política da morte e porque nos parece ser imprescindível, para entendermos onde nos metemos e para tentar sair disso, fazer uma genealogia, um inventário deste processo de produção, circulação e intensificação (circulação e intensificação, na verdade, como formas de produção) da economia-política fascista. Do ponto de vista da luta política, precisamos achar uma estratégia para desmontar esta economia-política da violência e da morte.

É por isso também que as duas questões do primeiro capítulo são chave para nós: 1) Rebatêr a ideia de que o fascismo seria resultado de algum tipo de “déficit de civilização” e que, portanto, o que aconteceria no Brasil hoje seria uma espécie de “retrocesso civilizatório”; 2) Opor-se à ideia de que o fascismo se forma de modo hierárquico e verticalizado a partir dos centros

de poder do capitalismo. Relacionamos aqui capitalismo e fascismo, é verdade, mas de outro modo, mesmo sabendo que os grandes poderes econômico-políticos do capitalismo podem lançar mão da violência fascista sem a menor cerimônia, como, a propósito, veremos no nosso capítulo ao relacionar neoliberalismo e fascismo a partir do que consideramos uma palavra de ordem central do bolsonarismo: “A economia é a pátria!”. Neste capítulo, vamos analisar um pouco mais detalhadamente o que chamamos o primeiro ponto: o primeiro “equívoco”. A genealogia da violência que propomos aqui permitirá que retomemos a relação entre escravidão e fascismo, com a decisiva ajuda de Achille Mbembe, buscando compreendê-la em termos atuais e, portanto, muito além de um culturalismo simplório. Trata-se, pois, de tentar entender como persiste uma violência escravocrata em uma sociedade como a brasileira, que pode ter até características de um capitalismo avançado. Estamos diante de racismo e patriarcalismo em termos de uma economia-política da violência no século XXI: em uma nova intensidade, em uma nova organicidade e em uma nova forma de chegar ao Estado.

Assim, enquanto boa parte dos intelectuais brasileiros seguem afirmando que assistimos uma espécie de derrocada do iluminismo, Mbembe articula iluminismo e extermínio: o preço que os africanos e os povos ameríndios pagaram, ou seja, a barbárie que Benjamin já vira em todo monumento à civilização: a violência que nasce do progresso da história. Temos até mesmo no caso dos, digamos assim, “ideólogos” do bolsonarismo, alguns que se apresentam explicitamente como “anti-iluministas”. Atentemos, no entanto, para o quanto pode ser perigoso, dependendo das circunstâncias, travar o nosso

combate pautado pelo que dizem os nossos próprios inimigos. De fato, **o que arriscamos propor aqui é que esses supostos anti-iluministas não são exatamente o que dizem que são. Eles são, na verdade, os homens ressentidos e adoecidos do iluminismo: linhagem e herança da missão civilizatória.**

II

Insistir sobre os equívocos que identificamos nos diagnósticos do fascismo, significa também chamar a atenção para um ponto de virada que se produziu neste debate. Uma virada que está longe de ser historicamente uma novidade, e que se inicia nos anos 1930 quando Reich e Benjamin, de maneiras distintas, perceberam, diante da violência e da dor da derrota, da morte e do extermínio instalados e da ameaça aos seus próprios corpos – especialmente no caso de Benjamin – que algo estava errado com o modo como o fascismo fora e estava sendo compreendido e enfrentado. Mais adiante, o reexame do fascismo ganhou novos rumos em autores como Foucault, Deleuze e Guattari. Foi, no entanto, recentemente que conhecemos no filósofo camaronense Achille Mbembe uma das mais completas, diretas e contundentes genealogias da violência do capitalismo, ainda que ele não privilegie o termo “fascismo”.

Por tudo que esses autores construíram, inclusive com as importantes diferenças entre eles, é estranho que se insista em compreender o fascismo, agora que assistimos a essa nova intensificação e organicidade de uma economia-política fascista, simplesmente ignorando o que foi produzido por eles. É claro, sempre se pode discordar deles, mas não podemos fingir que não existiram.

Assim como no capítulo anterior, retomo aqui Benjamin como inspiração e, vendo a história “a contrapelo” como ele nos sugere, proponho irmos um pouco mais longe na compreensão do que vivemos hoje. O grande contrapelo da história que vamos encontrar aqui, porém, está na obra recente do filósofo camaronense Achille Mbembe, uma vez que ele fala desde o coração da violência racista e da operação de extermínio do capitalismo contemporâneo. Se Benjamin insiste que o fascismo nasce no coração do processo civilizatório, é desde esse “coração” que Mbembe escreve. E se, como dissemos, o termo “fascismo” não aparece como central em sua obra, o modo como ele compreende – lança mão, de certa forma se apropria e em algum momento questiona – o uso do conceito de “biopolítica”, criado por Foucault, vai ser chave para nos colocar na linhagem da violência histórica do capitalismo. Do escravismo ao fascismo; ou melhor, o escravismo como o horror pioneiro da violência como uma economia-política.

Guardando as devidas e importantes diferenças, notamos uma interessante proximidade, como uma espécie de semelhança afetiva, entre o ensaio de Benjamin *Sobre o conceito de história* e o livro *Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de Exceção*, de Mbembe. Ambos são textos de combate: dois corpos, dois pensamentos mobilizados, diante da dor, do medo, da impotência, da violência e do extermínio vivido pelos seus; quando não por eles mesmos. Mas como dois textos de combate que não são menos textos de produção de pensamento. É exatamente toda a tensão que lateja do combate, toda a necessidade de resistir à violência e à morte e, portanto, a revolta e o desejo de justiça que surgem nesses dois autores que demandam e impulsionam

a produção do pensamento. No caso de Benjamin, o texto foi escrito praticamente em fuga, pouco antes de sua morte, que se deu em uma pequena cidade espanhola perto da fronteira com a França, quando ele temia ser entregue aos nazistas alemães que acabavam de ocupar aquele país. Já Mbembe encontra-se diante da dimensão atual, da nova intensidade e das novas estratégias da violência e do extermínio que se abate sobre o povo negro como um holocausto de quatro séculos que não acaba e que ganha a configuração de uma política de morte que, se é desdobramento de um processo histórico, tem também características de um novo tipo: a necropolítica.

Aqui, porém, grita uma diferença importante entre Mbembe e Benjamin: ao contrário do genocídio dos judeus, o dos africanos – bem como a dos povos originários das Américas –, bem como da multidão de pobres e trabalhadores que deles descendem, segue acontecendo e segue sendo silenciado. O Ocidente não para de tentar relativizá-lo, ou simplesmente apagá-lo, no que parece ser a mais contundente prova de que a economia-política da violência e da morte que recaem sobre estas populações tem um sentido e uma utilidade para os agenciamentos de poder do capitalismo contemporâneo. O antissemitismo pode persistir ainda aqui e ali, mas como força econômico-política já virou história, enquanto a sujeição, a violência e o extermínio das populações afrodescendentes e ameríndias não: estão aí, diante de nós. E mesmo antes, Mbembe vai nos chamar a atenção: o elemento central da violência que se desdobrou no extermínio que aconteceu no continente europeu à altura da segunda guerra mundial, já se abatia há alguns séculos sobre os

povos saqueados, escravizados e mortos pelos europeus, isto é, pela expansão europeia como projeto de civilização.

Assim, como dissemos, Mbembe, tanto em *Necropolítica*, quanto na *Crítica da Razão Negra*, encontra uma concepção ativa e operacional da morte: a morte como força constituidora da articulação entre política, razão e Estado para o “progresso da história” da “civilização”. Articulação que também é central para o modo como o Ocidente hegemonicamente concebeu a “democracia”. E assim o filósofo africano encontra em Hegel o modo como foi determinado a pré-condição do surgimento do sujeito como paradigma e pressuposto do “homem”: o sujeito determinado pela morte do animal que há em nós. É a morte, então, que é encontrada na *Fenomenologia do Espírito*, no coração do pensamento do filósofo alemão: a morte descrita a partir de um “bipartido de negatividade” (MBEMBE, 2018, p. 12). O filósofo camaronense descreve desta forma o pensamento do Hegel, para desmontá-lo:

Primeiro o ser humano nega a natureza, no seu esforço mesmo para reduzi-la às suas próprias necessidades, e em segundo lugar transforma o meio negado por meio de trabalho e luta (...) Sob o paradigma hegeliano a morte humana é essencialmente voluntária. É o resultado de riscos conscientemente assumidos pelo sujeito, nesses riscos o ‘animal’ que constitui o ser natural do indivíduo é derrotado. (Ibidem, p. 12)

Seria, pois, um trabalho consciente da morte que fundaria uma das mais caras virtudes do homem ocidental, do homem do iluminismo: a “vida do espírito”, visto que ele só poderia se tornar plenamente um ser humano se derrotasse o seu “ser

natural”, distinguindo-se, assim, do animal. É nesse contexto que surge a política como a vida do espírito: uma vida humana, racional, como uma negação da natureza e, portanto, do animal que há em nós. Nesse sentido, o Estado seria uma espécie de passo decisivo para nos tornar homens e seu aperfeiçoamento é, ao mesmo tempo, um *telos* do espírito humano e da história. De fato, hegelianamente falando, a história só começa quando surge o Estado, no mesmo movimento que este efetivaria o surgimento da vida racional identificada à vida política. Assim, Mbembe nos mostra criticamente, o Estado, a Razão, a política e, mais adiante, a própria “democracia” supostamente precisariam eliminar tudo o que é “selvagem”, estabelecendo um lado de fora da razão, e portanto da civilização, como um campo onde tudo era possível, onde o homem europeu encontrava plena liberdade de matar, posto que se não havia Estado, nem Razão, não haveria direito. E assim as condições estavam dadas para o extermínio como uma missão racional e civilizatória: eis o avanço da “civilização das luzes”, eis o surgimento da besta branca sanguinária do iluminismo.

III

Foucault, sem dúvida, é o principal aliado de Mbembe em sua investigação genealógica¹, ainda que, em certo momento, seja interpelado pelo africano – veremos – pela forma eurocêntrica como identifica o problema central de sua investigação. De qualquer forma, Foucault nos apresenta a criação de um

1 Na verdade, o método genealógico usado por Foucault e por Mbembe foi, inicialmente, criado por Nietzsche. Ele é uma espécie de método histórico crítico, ou filosófico-histórico, que remete a pergunta sobre a gênese das coisas

processo de hiperracionalização do funcionamento do Estado, que está articulado com o surgimento do liberalismo, da economia-política liberal e, portanto, do próprio capitalismo. É neste momento que o filósofo percebe uma “tomada de poder sobre o homem como ser vivo, uma espécie de estatização do biológico” (FOUCAULT, 2005, p. 286), identificando assim o que nomeou como “biopolítica” ou ainda uma espécie de biologização da política de Estado: o biopoder.

A biopolítica é uma nova forma de tecnologia de poder que aparece com a transformação da forma de operar do poder soberano: o Estado. Este passa a fazer uma espécie de gestão direta da vida, que é imediatamente também uma gestão de corpos, passando a funcionar não apenas como a vigilância disciplinar do indivíduo – que o próprio Foucault observara como

e dos conceitos a uma força. Isso significa que as coisas e os conceitos não são mais investigados como se tivessem uma essência pré-determinada, mas sim a partir de uma topologia de forças que determinam os seus sentidos como ativos ou reativos, nobres (não em um sentido sociológico) ou vis, altos ou baixos: no limite, a capacidade que eles têm de criar e expandir a vida, ou de se opor à vida: vida e morte. Assim, no lugar de se perguntar “O que é tal coisa?” o método genealógico propõe que se pergunte “O que quer tal coisa?”, isto é, uma pergunta pela vontade, que é o que qualifica uma força segundo os critérios acima. Não se trata, por exemplo, de dizer o que é o bem, ou o que é a verdade, ou o que é a razão, mas que forças determinam uma fala, ou uma ação, pela verdade, pelo bem ou pela razão, que, por sua vez – como todos os conceitos e todas as coisas – são também forças. Ou seja, o método genealógico investiga uma relação entre forças buscando distinguir as forças que operam para afirmar a vida das forças que operam para separar a vida da força que a constitui. É nesses termos que podemos dizer que o método genealógico é, de certa forma, um método materialista. Mas os caminhos do pensamento (da vida) são realmente estranhos, uma vez que Nietzsche, filósofo que chegou a ser cultuado pelos nazistas (ainda que tenha repudiado com veemência os antissemitas de seu tempo), criou um método filosófico-histórico que se tornou decisivo para pensadores como Foucault, Deleuze e Guattari, com variações, desconstruírem o fascismo; mas também para a magnífica desmontagem do colonialismo e do escravismo feita por Achille Mbembe.

sendo um primeiro movimento da hiper racionalização operada pelo Estado moderno –, mas, sobretudo, como controle coletivo das populações. Assim, sem suplantando completamente os procedimentos que caracterizavam o que vai ficar conhecido como “sociedade disciplinar” – onde o desenvolvimento de uma tecnologia hiperracional do poder aparece ainda como uma gestão vigilante dos indivíduos tomados como corpos produtivos –, esta biologização da política implica no tratamento dos seres humanos como uma “espécie” e, conseqüentemente, como um corpus coletivo tratado em termos de “população”. Nesse contexto, a biopolítica se empenha para que a população se mantenha saudável, produtiva, através de um controle quantitativo rigoroso, onde seriam avaliadas, por exemplo, as condições de saúde e as possíveis doenças e mortes a serem evitadas ou combatidas se os índices estatísticos extrapolassem um padrão mínimo suportado para a saúde econômica de uma cidade ou de um país.

Sem abandonar completamente o “deixar viver e fazer morrer” do Estado soberano clássico, o Estado no capitalismo vai se caracterizar, sobretudo, por um “fazer viver e deixar morrer” (ibidem, p. 287). É nesse contexto que ele hierarquiza as populações segundo subdivisões da espécie humana, que relacionariam as aptidões, ou a falta delas, a partir de características físicas e supostamente biológicas determinadas pelas “raças”. Isso aconteceria de tal forma que, no limite, chega-se a uma divisão: de um lado, aqueles que não apenas serão deixados viver, mas que devem viver e estão destinados a isso e, de outro, aqueles que, por razões também supostamente científicas e racionais – de novo, físicas e/ou biológicas –, podem ser submetidos a toda série de sacrifícios e, quem sabe, podem, ou até devem, morrer.

É nesse sentido que o tema da biopolítica interessa ao filósofo camaronense Achille Mbembe, quer dizer, à medida que esta hiperracionalização do Estado, através da estatização do biológico, hierarquiza os grupos humanos entre si, especialmente segundo suas características físicas, e cria o racismo como uma política de Estado. Nessa hierarquia do racismo em seu cientificismo falacioso, as supostas subdivisões raciais da espécie humana determinariam algumas como supostamente mais próximas da plenitude da espécie, como se fossem fisicamente destinadas à razão e à ciência, enquanto outras seriam caracterizadas por uma espécie de “menos humanidade”, visto que estariam supostamente mais próximas dos animais selvagens e de um suposto estado originário de natureza.

Foucault coloca o nazifascismo alemão como o ponto extremo, o cume do racismo de Estado iniciado com a biopolítica dos Estados capitalistas. Mas é precisamente aqui que Mbembe o interpela, perguntando por que o francês não percebera que a biopolítica estava antes no horror do tráfico de africanos pelo Atlântico, nas *plantations* movidas pelo trabalho desses homens e mulheres escravizados nas Américas e também no neocolonialismo, novo ciclo de expansão capitalista – de saque e de extermínio – que se abate mais uma vez sobre a África, e sobre algumas regiões da Ásia, no final do século XIX, e segue século XX adentro.

O filósofo camaronense nos ajuda aqui a encontrar a biopolítica como o grande elo entre escravismo e fascismo, embora ele mesmo não ponha as coisas exatamente nestes termos. Recorrendo à Hannah Arendt (ARENDR, 2012, p. 232), que mostrara de forma pioneira como a estrutura dos estados

neocoloniais prepararam a estrutura que vai surgir, pouco depois, no estado nazista, Mbembe fortalece a questão que colocada a Foucault. De fato, para Arendt – que em geral não é relacionada na mesma linhagem filosófica de Foucault –, a semelhança estava exatamente no modo de classificar e separar as populações, no caráter industrial e sistemático da máquina de saque e da máquina de extermínio, isto é, em uma espécie de exacerbação e hipertrofia da racionalidade como técnica.

Aqui, a genealogia de Foucault se encontra com a de Mbembe, no problema que o africano identificou em Hegel. A biopolítica é a efetivação da morte que vimos ser colocada na origem da política como se a constituísse ontologicamente. Nessa lógica, é o próprio Estado que cria e delimita esse espaço de irracionalidade, e a biopolítica, com sua hierarquia das raças, da mais humana à mais próxima do animal irracional, é a própria operação que circunscreve este território dos “selvagens”. É aí que não haveria nem Estado, nem Razão, nem política e nem direito: um território de incivilizados onde se poderia tudo. Eis a prática consciente da morte que é exercida pelo dito “homem livre”: o homem do iluminismo que se torna a besta racional, o genocida civilizador. Por isso arriscamos dizer, a partir de Mbembe, que a biopolítica – as práticas do biopoder –, e consequentemente o racismo como política de Estado, colocam o fascismo na linhagem do extermínio, do saque e do sequestro dos povos nativos da África e das Américas, do tráfico de escravos pelo Atlântico e do neocolonialismo, visto que **o processo que para Foucault constituiu em seu ápice o nazifascismo, para Mbembe, constituiu antes o escravismo e o neocolonialismo.**

Mas algumas coisas ficaram ainda para serem analisadas com mais atenção. Até que ponto essa nossa hipótese – que se opõe à ideia de uma centralidade de poder imediata, não apenas para o bolsonarismo, mas para o fascismo como fenômeno em geral –, pode cair em uma ingenuidade que despreza os aparelhos de poder que, por sua vez, operaram de forma decisiva para a ascensão do bolsonarismo no Brasil? Vejamos, por exemplo, o caso dos centros de disparo em massa das chamadas “fake news” (conceito que nos parece problemático, como veremos oportunamente) nas redes sociais...

De fato, é na análise do que chamamos de “segundo equívoco”, onde afirmamos que o fascismo não surge imediatamente como uma estratégia dos centros de poder do capitalismo, que falta algo a ser visto, especialmente agora que relacionamos escravismo e fascismo. Não nos basta pensar em termos de “herança escravocrata”, e sim como a violência do escravismo, a violência de extermínio colonial, a violência patriarcal em geral, atravessam a história em diversas atualizações e organicidades até esse fenômeno de hoje. O bolsonarismo, por sua vez – no seu modo particular de disseminar a violência de classe, de ser racista e de se opor ao movimento negro, na sua proximidade com o fundamentalismo neopentecostal, no seu patriarcalismo grosseiro, LGTBfobia e antifeminismo militante, na mobilização disso tudo como uma energia libidinal de revolta contra um suposto poder ameaçador e também como algo que vai da naturalização da violência e da morte a uma espécie de glorificação destas –, é evidentemente um caso particular e tem uma atualidade. Seria preciso ver em mais detalhe o que é isso que chamamos de uma economia-política fascista, esclarecendo

melhor por que a identificamos como uma economia-política da violência e da morte, sem deixar de ser, no entanto, uma economia-política relacionada à produção e circulação de mercadorias; ela é ao mesmo tempo uma economia-política libidinal e uma economia-política em um sentido mais tradicional do termo.

Eis o que pretendemos analisar nos próximos capítulos.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica. Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política de Morte**. São Paulo: Editora N-1, 2018.
- BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**. Capitalismo e Esquizofrenia 1. São Paulo: Editora 34, 2010.
- _____. “7000 A.C. aparelho de captura”, In: **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Volume 5. São Paulo: Editora 34, 2002.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro I. São Paulo: Editora Boitempo, 2013.

RODRIGO GUÉRON

Professor Associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pesquisador pró-cientista, membro do PPGARTES do Instituto de Artes e do PPGFIL da UERJ. Autor do livro “Da Imagem ao Clichê, do Clichê à Imagem. Deleuze, Cinema e Pensamento” (2011) e “Capitalismo, Desejo e Política: Deleuze e Guatarri leem Marx” (2020), ambos publicados pela Nau Editora. É líder do grupo de pesquisa do CNPQ “Video, Arte, Política e Pensamento”. Também é diretor e roteirista de cinema e vídeo, com destaque para direção de três curtas-metragens, “750-Cidade de Deus”, “Clandestinidade” e “Eu Estou Bem Cada Vez Melhor” e da série para a internet “Barra/Ódio/Barra/Amor” que já conta com oito episódios no Youtube.

DO MESMO AUTOR, VER TAMBÉM:

**Da Imagem ao Clichê, do Clichê à Imagem:
Deleuze, Cinema e Pensamento**
2011



**Capitalismo, Desejo e Política
Deleuze e Guatarri leem Marx**
2020