

5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

ENTRE UMAS E OUTRAS NA RESSACA DO PÓS-ESTRUTURALISMO

Walcler de Lima Mendes Junior

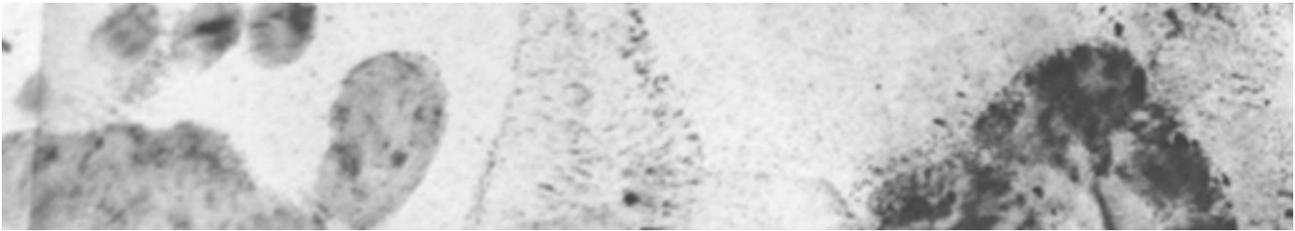
Para um escopo considerável de autores que claramente se colocam em posição crítica ao que se convencionou chamar de pós-estruturalismo, desprezar as categorias de classe social e trabalho no mercado das ideias pode levar a equívocos de interpretação de construções e discursos relacionados a dominação, exclusão e exploração. O argumento aponta para um duplo fenômeno: o aumento do grau de intolerância expressa em discursos racistas, cada dia mais presentes em países e culturas, as mais variadas da geopolítica mundial, e o aumento das taxas de exploração, vulnerabilidade e risco social, refletindo a condição material e social de determinados recortes étnico-culturais. Passados quase meio século de manifestações e discursos ancorados sob o signo “Maio de 68”, talvez seja oportuno, propor um rasgo, um corte violento, uma parada arbitrária que se disponha a gerir um balancete, análise, medir perdas e ganhos de certas decisões epistêmicas e pessoais, considerando posturas e compromissos, possibilidades, condições éticas e políticas.

Segundo certa leitura estadunidense, o pós-estruturalismo passa a dizer de um conjunto discursivo de autores, como Derrida, Deleuze, Foucault, etc. que, em seu país de origem, não chegaram a de fato constituírem-se como corpo discursivo coeso. E não se trata de julgar como equivoco, mesmo podendo ser um equívoco, o modo classificatório que aglutinou autores tão dispersos, mas entender que possibilidades foram disparadas a partir dessa classificação, inclusive para os próprios autores em questão¹.

O “desconstrucionismo pós-estruturalista” (termo não usado na França) passa a existir somente para um olhar que não conhece os detalhes da cena filosófica na França: esse olhar une autores (Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard...) que simplesmente não são percebidos como parte da mesma episteme na França. (...) a percepção norte-americana inscreveu os autores franceses no campo da crítica cultural radical, conferindo a eles, portanto uma postura crítica social feminista etc. que, na maioria dos casos está ausente na própria França (...) o “desconstrucionismo pós estruturalista” não é uma categoria da filosofia francesa, mas

¹ O pós-estruturalismo chegou aos estados unidos junto com o estruturalismo em um congresso sobre a crítica e as ciências do homem em um congresso na Universidade John Hopkins, em 1966 (Macksey e Donato, 1970). O termo pós-estruturalismo é uma invenção anglo-americana. O francês diria simplesmente estruturalismo (Rajam, 2007). (FUTUROS ANTROPOLOGICOS: REDEFININDO A CULTURA NA ERA TECNOLÓGICA MICHAEL FISCHER, LUIZ FERNANDO DIAS DUARTE. ZAHAR)

Aceita-se hoje sem grande discussão que a conferência que Derrida pronunciou em 1966 na Johns Hopkins University, “La structure, le sign et le jeu dans le discours des sciences humaines”, marca não só o primeiro momento do pós-estruturalismo nos Estados Unidos como o primeiro texto de crítica ao estruturalismo literário e cultural, que claramente aponta um novo caminho e que, por pretender ultrapassar o estruturalismo e por não se ter encontrado melhor termo até à data, se convencionou chamar *pós-estruturalismo* (Pós-estruturalismo, Carlos Ceia, <http://www.edtl.com.pt/business-directory/6955/posestruturalismo/>)



em primeiro lugar uma categoria da má recepção norte-americana dos terroristas franceses designados como tal (ZIZEK, 2014, p.51).

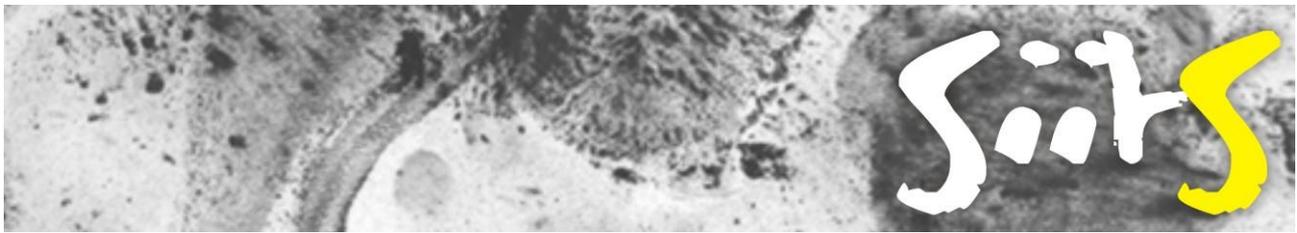
A parte mais interessante vem a seguir.

A noção de “desconstrucionismo pós-estruturalista” embora resulte de uma perspectiva estrangeira limitada, extrai de seu objeto invisíveis potenciais para quem está diretamente engajado nele. Nisso reside o verdadeiro paradoxo dialético da verdade e da falsidade: às vezes a visão aberrante que confunde uma situação a partir de uma perspectiva limitada pode, por conta dessa mesma limitação perceber o potencial “reprimido” da constelação observada. E, além disso a má percepção externa pode algumas vezes ter uma influência produtiva sobre o original em si que foi mal percebido, forçando-o a tornar-se consciente de sua própria verdade reprimida. A recepção norte-americana de Derrida não seria um exemplo supremo dessa produtividade da má percepção externa? Por mais que tenha sido claramente uma má percepção, ela não teve uma influência retroativa, porem produtiva no próprio Derrida, forçando-o a enfrentar de maneira mais direta questões ético-políticas? Em suma a recepção norte-americana de Derrida não teria sido uma espécie de *phármakon*, um suplemento, do próprio Derrida original, uma falsa macula venenosa que distorce o original, mas ao mesmo tempo o mantém vivo? Em suma, estaria Derrida tão vivo hoje, se não fosse pela má percepção norte-americana de sua obra? (ZIZEK, 2014, p.52).

É sobre essa possibilidade de estabelecer um “equivoco produtivo” que vamos trabalhar nessa apresentação. Não se trata de julgar o pensamento pós-estruturalista como anacrônico, ferramenta inócua, demasiadamente tísica frente a brutalidade de gestos bárbaros e fenômenos catastróficos, cujas imagens, a despeito de sua quase onipresença, parecem pouco sensibilizar ou despertar problematizações de caráter ético em quem as assiste: decapitações encenadas de forma cinematográfica pelos radicais islâmicos, hospitais bombardeados por forças estadunidenses, crianças afogadas no mediterrâneo e execuções de adolescentes pobres pela polícia brasileira. Trata-se de forçar, mesmo que seja através de um equivoco ou má leitura, o disparo de novas possibilidades, quiçá, ainda latentes, seja no discurso pós-estruturalista, bode expiatório das mazelas contemporâneas, segundo a crítica de cientistas sociais, como Harvey, Bauman e Eco, seja no discurso de retomada das grandes correntes de pensamento moderno, ainda tributárias do idealismo alemão e da crítica marxista, escopo discursivo que, por sua vez, serviu de ponto de partida para a crítica do desconstrucionismo pós-estruturalista.

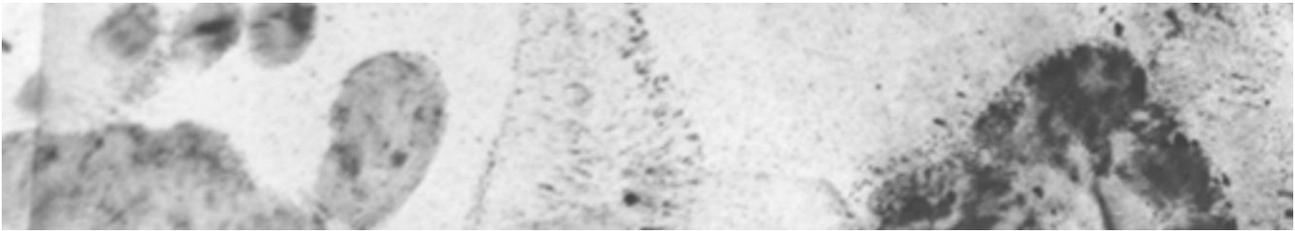
I – Da crítica marxista e seus herdeiros

Poderia ser demasiado para uns, ou mesmo dispensável para outros, principalmente aos que reconhecem a impossibilidade de se separar um conjunto de fatos de um conjunto de valores, mas não me furto a apresentar aqui alguns dados, imagens e comentários que falam do estado das coisas, de certo risco e de certa distribuição material de bens e recursos que como dados dispersos não pretendem atender à tara da

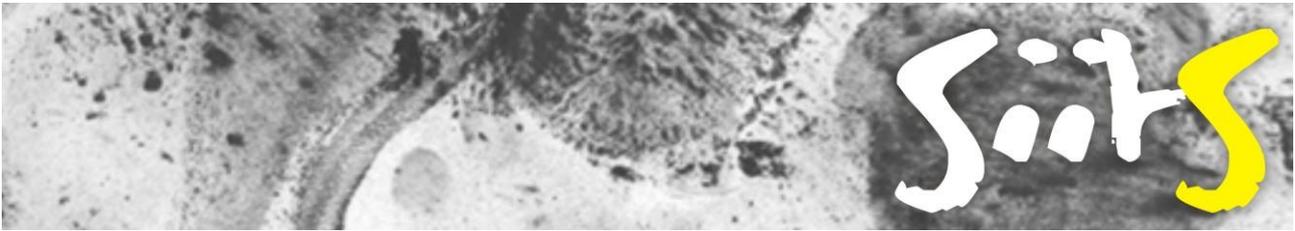


5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

economia pela matemática ou das ciências sociais pela verdadeira análise da realidade, mas, ao contrário e a exemplo de uma classificação borgeana, pretende falar do todo, dar conta do mundo, como quem arranca as páginas de um diário para preenchê-lo propositalmente de lacunas que fazem a vez de pausas, espaçamentos, entradas, vãos, por onde leitura e escritura poderiam entrar e sair, sempre que possível. Por hora, vamos as páginas existentes. “As favelas indianas continuam a crescer 250% mais depressa do que a população da Índia em geral. O déficit habitacional anual estimado de Mumbai de 45 mil unidades no setor formal traduz-se de um aumento correspondente de moradias informais nas favelas”. (DAVIS, p.28); Ulaanbaatar (Mongólia) núcleo urbano de concreto e aço da época soviética está hoje cercada por um mar de 500 mil ex-pastores empobrecidos que moram em tendas chamadas *guers*, e poucos deles conseguem comer mais de uma vez por dia. (idem, p.35); O exemplo mais incomum de moradias herdadas é sem dúvida a Cidade dos Mortos, no Cairo, onde 1 milhão de pobres usam sepulturas mamelucas como módulos habitacionais pré-fabricados. Os invasores (...) adaptaram os túmulos com criatividade para atender às necessidades dos vivos. Cenotáfios e placas fúnebres são usadas como escrivaninhas, cabeceiras, mesas e estantes. Barbantes amarrados entre as lápides servem para secar a roupa (idem, p.43). Em Hong Kong, 250 mil pessoas moram em anexos ilegais em telhados ou em antigos poços de ventilação fechados no centro dos prédios. As piores condições de vida, no entanto, são suportadas, pelos chamados homens engaiolados (...) tendência desses moradores de construir coberturas de arames sobre suas camas para impedir o roubo de seus pertences. O número médio de moradores nesses apartamentos é de 38, 3 e a média de espaço vital *per capita* é de 1,8 metros quadrados” (idem, 45). Na rua, configurando a categoria “moradores de rua”, moram 100 mil pessoas em Los Angeles e 1 milhão de pessoas em Mumbai (idem, 46). Gaza, considerada por alguns como a maior favela do mundo abriga 750 mil refugiados que vivem com menos de 2 dólares por dia (idem, p.57). “Nas encostas acima de Cabul (...) centenas de famílias que fugiram do combate entre o Talibã e as forças de oposição, no norte rural do Afeganistão, espremem-se agora em um labirinto de favelas verticais sem cozinhas nem banheiros, dormindo quinze ou vinte pessoas em cada cabana (idem, p.57). “O escritor Rian Malan descreveu o impacto resultante na área metropolitana da Cidade do Cabo, onde a população africana negra mais que triplicou entre 1982 e 1992: “Vieram num ritmo de oitenta, noventa famílias por dia, construíram casas com as mãos nuas, usando ripas de madeira, paredes de lata, restos de lixo obtidos nos aterros sanitários e sacos plásticos para se proteger da chuva. Em dois anos as dunas de areia tinham desaparecido debaixo de um mar imenso de choças e barracos, tão densamente povoado quanto uma cidade medieval e habitado por personagens fantásticos – muambeiros, bandidos, profetas, rastafáris, traficantes de armas e reis da maconha, além de 1 milhão de trabalhadores comuns” (idem, p.69). Nas favelas



de Mumbai, na média, divide-se um vaso sanitário para cada 100 habitantes (idem, p.82). Uma provocação: “Em meio a muito blábláblá sobre ajudar os pobres a se ajudarem a si mesmos, pouca atenção se deu publicamente à importante redução dos direitos implícita na canonização do Banco Mundial da moradia favelada. Elogiar a práxis dos pobres tornou-se uma cortina de fumaça para revogar compromissos estatais históricos de reduzir a pobreza e o déficit habitacional. Ao demonstrar a habilidade dos favelados, a sua coragem e a sua capacidade de resolver por conta própria os seus problemas, (...) foi preparado o caminho para a retirada do Estado e da intervenção e do apoio do governo local” (idem, p.81). Outra provocação: Segundo, Gita Verma, “O direito de ficar (...) não é nenhum grande privilégio. Pode impedir os tratores ocasionais, mas, de resto, pouco faz além de mudar o rótulo de problema para solução com algum jargão criativo nas letras miudinhas. Salvar a favela (...) traduz-se em endossar a injustiça de um quinto a um quarto da população da cidade (Nova Délhi) morar em apenas 5% dos terrenos urbanos” (idem, 87). Ao mesmo tempo, $\frac{3}{4}$ do espaço das cidades da Índia pertencem a 6% das famílias urbanas e apenas 91 pessoas controlam a maioria dos terrenos vagos de Mumbai. Em Mumbai “enquanto os ricos têm 90% da terra e vivem com conforto e muitas áreas livres, os pobres vivem espremidos em 10% da terra (idem, 104). Os incêndios em favelas costumam ser tudo menos acidentes. (...) o método favorito da chamada demolição a quente como dizem os proprietários filipinos, é jogar um gato ou rato vivo encharcado de querosene em chamas – os cachorros morrem muito depressa – num assentamento incomodo, um incêndio assim iniciado é difícil de combater, já que o pobre animal pode pôr fogo em muitos barracos antes de morrer (idem, p.133). Em Delhi, o Hindustan Times queixou-se recentemente de que os motoristas de classe média, raramente se dão ao trabalho de parar depois de atropelar catadores sem teto ou crianças pobres (idem, p.138). Em Acra (Gana), segundo o chefe do Executivo metropolitano, 75% do lixo em sacos de polietileno contem fetos humanos abortados (idem, 139). Na Nigéria, rica em petróleo, mas desajustada politicamente, um quinto das crianças do país morrem antes de completar cinco anos de idade (151). Um estudo mostra que a população de Kibera, favela de Nairobi, paga cinco vezes mais por litro d’água do que o cidadão norte-americano médio (148). Pesquisadores do projeto observatório urbano da ONU advertem que em 2020 a pobreza urbana do mundo chegará à 45 ou 50% do total de moradores da cidade. Dois bilhões de favelados entre 2030 e 2040 (155). O fim do bloco soviético e a entrada no capitalismo representou um aumento de 14 milhões para 168 milhões de pessoas em extrema pobreza naqueles países. No estado indiano de Andhah Pradesh, centenas de agricultores cometem suicídio todos os anos tomando o pesticida comprado com os empréstimos que não conseguem pagar (173). Varanasi, 1 milhão de hab., tem 200 mil crianças com menos de 14 anos em condição



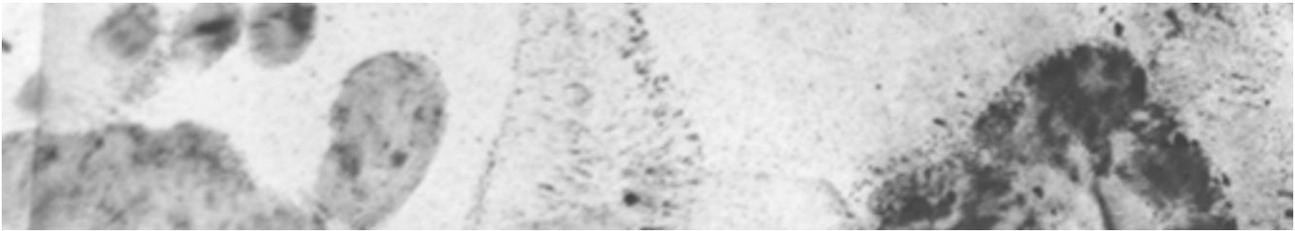
5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

de trabalho escravo confeccionando tecidos e tapetes, depois de serem vendidos por seus pais, párias e muçulmanos rurais incrivelmente pobres, por quantias irrisórias para empreiteiros têxteis (186). Na indústria de saris de seda as crianças trabalham entre 12 e 14 horas por dia 6 dias e meio a sete dias da semana sob violência física e verbal (187). As crianças bruxas de Kinshasa, Congo, acusadas pela Igreja Pentecostal como causa da miséria de sua família, são submetidas a seções de exorcismo que envolvem fome, água fervente e tortura seguida de morte. Só na capital 30 mil crianças vagam sem lar carregando a pecha da maldição. “Eu estava doente, minhas pernas começaram a inchar, aí disseram que eu era bruxa. É verdade. O pregador confirmou” (196).

Diante desse catalogo que poderia se estender ad eternam, e diante desse mundo que convenhamos, é uma merda, cabe, agora com mais propriedade do que foi sugerido no início dessa apresentação fazer uma pausa, um rasgo, um corte violento, uma parada arbitrária que se disponha a gerir um balancete, análise, medir perdas e ganhos de certas decisões epistêmicas e pessoais, considerando posturas e compromissos, possibilidades, condições éticas e políticas. Também, atento aos riscos de conciliações “chapa branca” em que se anula o dissídio em nome de um suspeito bem comum, ao propor agregar esforços entre metodologias antagônicas, sujeitos antagônicos, sonhar um sonho franciscano, uma utopia de unificação das esquerdas.

A utopia de unificação das esquerdas, sarcasmo à parte, deve começar pelo dissídio, esforço exaustivo de criticar e expor o trauma, o objeto laciano sublimado pelo desejo dos possíveis futuros parceiros, por hora, opositores. Então, nessa invenção de diferença, ao mesmo tempo conceitual e mitológica, que diz da polarização entre identidades de classe social e identidades étnico-raciais, atira-se a primeira pedra sobre os culturalistas. Em um discurso conservador, por exemplo, o tipo discursivo hegemonicamente presente nas produções cinematográficas da indústria de Hollywood vai propor que qualquer...

...ideia de um antagonismo vertical que corte através do corpo social é estritamente censurada, substituída e/ou traduzida pela ideia, completamente diferente de diferenças horizontais, com as quais devemos aprender a viver, porque se completam umas às outras (...). Ao chegarmos a esse ponto, impõe-se evidentemente uma objeção crítica: não será a sabedoria tolerante de Hollywood uma caricatura da posição radical defendida pelos *postcolonial studies*? (...) A atitude hegemônica atual é a da resistência, como testemunham as poéticas das dispersas minorias sexuais, étnicas, ou modos de vida das multitudes (gays, doentes mentais, prisioneiros...) resistindo a um misterioso Poder Central (capitalizado). Dos gays e lésbicas aos sobreviventes da direita todos resistem – nesse caso, porque não chegar a conclusão lógica de que o discurso da resistência é hoje a norma que, enquanto tal, se tornou o principal obstáculo à emergência de um discurso que interrogaria realmente as relações dominantes? A primeira coisa a fazer é, portanto, atacar o próprio núcleo dessa



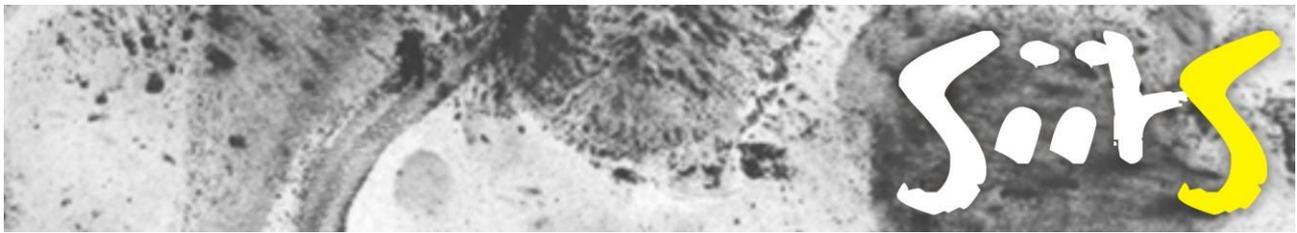
atitude hegemônica, a ideia de que “o respeito pela Alteridade” é o mais elementar axioma ético (ZIZEK, 2006, pp.59, 60).

No lugar de relativizar as possibilidades do outro, um outro sempre incompleto, desdobrando-se e deslocando-se infinitamente no tempo e espaço, o outro em mim, impossibilitando a separação metafísica do ser que desde Heidegger vem sendo questionada, propor, na forma de um equívoco, (pior do que um equívoco, uma falsa amnésia, um ato desonesto que pretende afirmar que nada disso existiu, mesmo sabendo que todo esse percurso está presente nas viradas linguísticas e epistêmicas do século XX) uma radical objetividade de um outro reduzido a condição de inimigo. Pelo menos na contingência desse debate específico.

O que pode significar respeito pelo outro quando se está em guerra com o inimigo, quando uma mulher nos deixa bruscamente por um outro, quando somos obrigados a julgar as obras de um artista medíocre, quando a ciência é atacada pelas seitas obscurantistas, etc?” (BADIOU apud ZIZEK, 2004, p.60). (...) Em suma deveríamos completar a citação judia, evocada muitas vezes a propósito do holocausto “quando alguém salva um homem da morte, salva toda a humanidade”, por “quando alguém mata, nem que seja um só verdadeiro inimigo da humanidade, não está a matar, mas a salvar toda a humanidade”. O verdadeiro esforço ético não está apenas na decisão de salvar as vítimas, mas também – e talvez muito mais – na dedicação impiedosa de aniquilar aqueles que fazem delas vítimas (ZIZEK, 2004, p.61).

Não é fácil, quando esse outro é aquele sufocando bebês pelo pescoço, quebrando a coluna de meninas recém-nascidas em um depósito de lixo na Índia ou Nepal, elencar um discurso do tipo respeito às diferenças, subjetividades do sujeito e elegia às estratégias de resistência e sobrevivência de cada cultura definida por contornos étnicos, religiosos, raciais etc. A questão é se perguntar porque a ideia de convivência e tolerância se tornou tão sedutora neste *fin-de-siecle* e início de novo milênio. Ou ainda, porque se tornou tão sedutor desconsiderar ou, pelo menos relativizar, a herança histórica de 200 anos de luta de classe e a infeliz persistência de números sociais que apontam as desigualdades de distribuição de recursos como o sintoma de maior perversidade do mundo atual? Dados recentes e fartamente divulgados apontam que menos de 20% dos seres humanos do planeta contam com algum tipo de seguro social em caso de acidente, desemprego ou perda da capacidade de produzir renda e cerca de um bilhão e 300 milhões de pessoas não comem adequadamente.

E, como já sublinhado, não se trata de uma tara das ciências sociais pela verdade das respostas exatas, arremedo da pulsão pervertida da economia pela matemática, mas assumir que a máquina de produzir imagens de horror reside em decisões políticas. Que pouco dialogam com contabilidades quantificáveis do orçamento dos Estados.

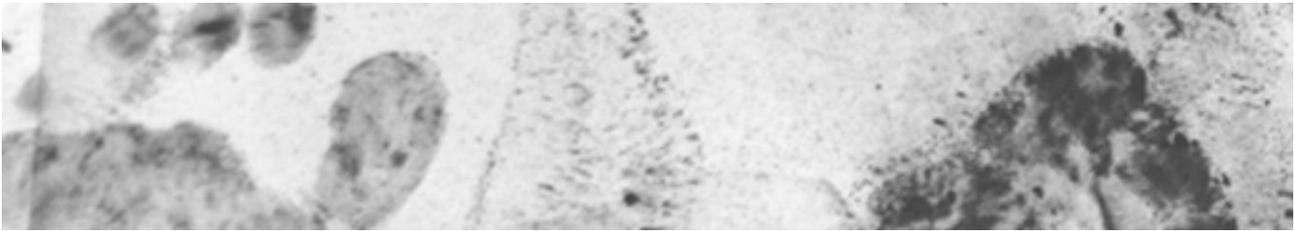


5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

A história da distribuição da riqueza jamais deixou de ser profundamente política, o que impede sua restrição aos mecanismos puramente econômicos. Em particular, a redução da desigualdade que ocorreu nos países desenvolvidos entre 1900-1910 e 1950-1960 foi, antes de tudo, resultado das guerras e das políticas públicas adotadas para atenuar o impacto desses choques. Da mesma forma, a reascensão da desigualdade depois dos anos 1970-1980 se deveu, em parte, às mudanças políticas ocorridas nas últimas décadas, principalmente no que tange à tributação e às finanças. A história da desigualdade é moldada pela forma como os atores políticos, sociais e econômicos enxergam o que é justo e o que não é, assim como pela influência relativa de cada um desses atores e pelas escolhas coletivas que disso decorrem. Ou seja, ela é fruto da combinação, do jogo de forças, de todos os atores envolvidos (PIKETTY, p.27, 2014).

Em complemento, deve-se assumir que não existe nenhum mecanismo espontâneo, por exemplo, funcionando dentro do mercado, em uma situação de trocas sem regulamentação política, “para impedir que prevaleçam as forças desestabilizadoras, aquelas que promovem a desigualdade” (idem). O que se argumenta nessa primeira parte é o quanto as marcações de diferenças fundadas em construções étnico-culturais, religiosas, etc. constroem romanticamente como diferentes e distantes, caracteres e desejos de indivíduos e grupos dados como alteres, mas que na prática de suas relações de troca e valoração se apresentariam como semelhantes. Isto é, aspectos relacionados ao consumo e a certas conquistas de formação profissional e intelectual aproximam vertiginosamente índios, negros e brancos, homens, mulheres, gays, travestis e lésbicas, sujeitos urbanos e rurais, jovens e velhos, ativistas revolucionários de esquerda e conservadores da direita, etc. Ar condicionado para os dias de calor, um bom banho quente no inverno, uma refeição saudável, um cômodo limpo para dormir, alimentação e moradia dignas, segurança, saúde, educação, transporte, trabalho, o leque pode variar nas entrelinhas e nas subjetividades mas não naquilo que é pré-condição da vida. Em suma, o que torna semelhante a imagem dos bêbados do centro da cidade dormindo sob a sombra das marquises em um domingo qualquer com a dos ianomâmis igualmente bêbados sob a choças de palha, as crianças morrendo de fome, as mulheres prostituídas e todo o sentido escoando pelo rio calcinado por mercúrio?

A despeito do meio século de enorme esforço e investimento na emergência e fixação de políticas de afirmação das chamadas minorias, o cenário atual é bastante desanimador, principalmente no que tece o acesso a recursos e a proteção social. De fato, decisões tanto no âmbito de políticas internas quanto de geopolíticas internacionais têm comprometido qualquer tentativa de reagir a um mundo em que a crise gerada por uns, por exemplo, através da superprodução de *commodities* retroalimenta a carência e o deserto de mercadorias e serviços básicos a sobrevivência de outros, sem falar dos aspectos tributários e financeiros ainda mais centrais nessa contradição normatizada pelo estado atual das coisas. Essas decisões,



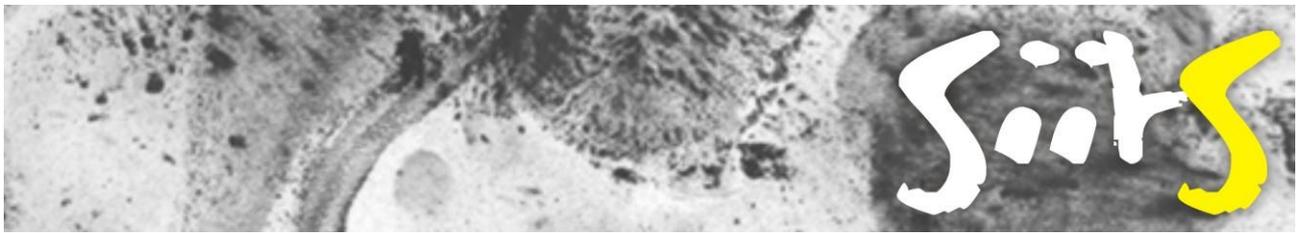
aparentemente, limitadas a questões econômicas tem repercussões sociais cáusticas. Então, o aumento do preço de imóveis nas cidades e no meio rural ou do barril de petróleo no mercado internacional são sintomas de uma relação perigosíssima para a segurança de boa parte dos seres-humanos e da vida em geral sobre o planeta. Mas, porque discutir aspectos da distribuição de recursos está no cerne desse debate?

Quando a taxa de remuneração do capital excede substancialmente a taxa de crescimento da economia (...), então, pela lógica, a riqueza herdada aumenta mais rápido do que a renda e a produção. Basta então aos herdeiros poupar uma parte limitada da renda de seu capital para que ele cresça mais rápido do que a economia como um todo. Sob essas condições, é quase inevitável que a fortuna herdada supere a riqueza constituída durante uma vida de trabalho e que a concentração do capital atinja níveis muito altos, potencialmente incompatíveis com os valores meritocráticos e os princípios de justiça social que estão na base de nossas sociedades democráticas modernas (...). O caráter imprevisível e arbitrário do retorno do capital, que permite que a riqueza aumente de diversas maneiras, também apresenta um desafio para o ideal meritocrático. Por fim, todos esses efeitos podem ser agravados pelo princípio da escassez ricardiano: as altas cotações do petróleo ou os preços elevados dos imóveis podem contribuir para a divergência estrutural. Em suma, os processos de acumulação e distribuição da riqueza contêm em si poderosas forças que impulsionam a divergência, ou, ao menos, levam a um nível de desigualdade extremamente elevado. Há, também, forças de convergência, e em alguns países ou em determinados momentos elas podem predominar; contudo, as forças de divergência têm sempre a capacidade de se restabelecer, como parece estar acontecendo no mundo agora, neste início do século XXI. A queda provável no crescimento econômico e no ritmo de expansão da população ao longo das próximas décadas torna essa tendência ainda mais alarmante (idem, p.33).

Essa longa citação destaca como decisões político-ideológicas, que, segundo os defensores dessa visão de mundo, passariam a anos-luz de distância do debate das resistências étnico-culturais, determinam disparidades de distribuição de riqueza que direta ou indiretamente colocam em risco parte considerável da população mundial.

... a desigualdade mundial contrasta países cuja renda média por habitante é da ordem de 150-250 euros por mês (África Subsaariana e Índia) com países onde a renda média por habitante alcança um patamar entre 2.500- 3.000 euros por mês (Europa Ocidental, América do Norte, Japão) — ou seja, onde as pessoas ganham vinte vezes mais (idem, p. 69).

Todavia, essa comparação é bastante incompleta e simplificadora das desigualdades entre grupos sociais, considerando que mesmo dentro dos índices europeus existe muita disparidade entre países mais ricos e menos ricos e dentro desses países partes ricas e partes pobres das populações nacionais. Mas, o que sustenta mesmo a defesa dessa posição discursiva de apelo a retomada das categorias clássicas de classe e trabalho, diz respeito ao fato de que o contraste entre K x T evidencia-se quanto mais se aprofundam questões políticas, por exemplo, em condições extremas como a crise de 29 ou a França ocupada pelas forças nazistas.



5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

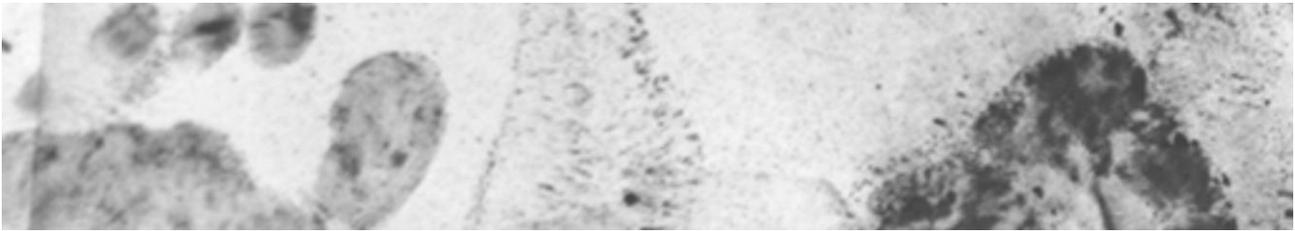
A “Grande Depressão”, deslançada em outubro de 1929 com o crash da bolsa de valores em Wall Street, golpeou os países ricos com uma brutalidade inigualada até hoje: a partir de 1932, o desemprego alcançou um quarto da população ativa nos Estados Unidos, na Alemanha, no Reino Unido e na França. A doutrina tradicional de “laissez-faire” e não intervenção do governo na vida econômica, que prevalecera em todos os países no século XIX e, em grande medida, até o início dos anos 1930, caiu em duro descrédito. Vários países optaram por um maior intervencionismo. Naturalmente, os governos e a opinião pública questionaram a sabedoria da elite financeira e econômica que havia enriquecido conduzindo o mundo até a beira do abismo. (...) Na França, esse clima geral de desconfiança em relação ao capitalismo foi reforçado novamente em 1945, uma vez que boa parte da elite econômica estava sob suspeita de ter colaborado com a ocupação alemã e de ter enriquecido de modo indecente entre 1940 e 1944. Nessa atmosfera eletrizante foram lançadas as ondas de nacionalização da Libertação, que afetaram o setor bancário, as minas de carvão e a indústria automobilística, com a famosa expropriação das fábricas da Renault: o proprietário, Louis Renault, foi preso como colaboracionista em setembro de 1944, e suas fábricas, confiscadas pelo governo provisório e nacionalizadas em 1945 (idem, pp.137, 138).

Outro argumento que reforça esse ponto de vista se apoia nos dados que apontam a incrível disparidade entre ricos e pobres mesmo em sociedades mais igualitárias como na França.

Na França, de acordo com os dados disponíveis para os anos 2010-2011, a parcela dos 10% mais ricos chegava a 62% da riqueza total, e a dos 50% mais pobres não passava de 4%. Nos Estados Unidos, a pesquisa mais recente organizada pelo Federal Reserve para os mesmos anos revela que o décimo superior possuía 72% da riqueza americana, e a metade inferior da distribuição, apenas 2% (...). Para essa metade da população a própria noção de patrimônio e capital é relativamente abstrata. Para milhões de pessoas, o patrimônio se restringe a algumas semanas de salário adiantado – ou atrasado – guardados numa conta bancária, um carnê de poupança velho e gasto aberto graças a boa vontade de uma tia, um automóvel e alguns móveis. (...) o patrimônio é tão concentrado que boa parte da sociedade praticamente ignora sua existência e às vezes pode pensar que ele existe apenas nas mãos de seres imaginários e entidades misteriosas (idem, pp.252, 254).

Trata-se enfim de centrar o debate em torno de aspectos do capital mais ou menos universais como a crítica aos supersalários fruto da flexibilização da taxa de juros e das políticas de distribuição do capital privado, criando novos milionários ao lado da desregulamentação do salário mínimo e dos benefícios sociais cada vez mais delgados ou mesmo subtraídos sob o argumento neoliberal do enxugamento da máquina pública criando novos miseráveis.

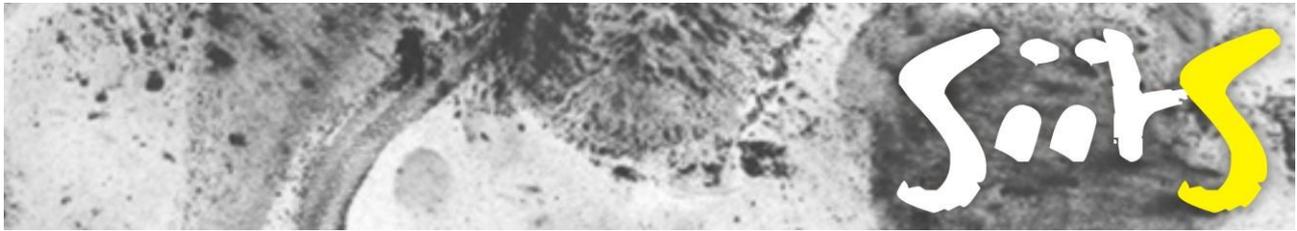
De acordo com a Forbes, o planeta contabilizava 140 bilionários, em dólares, em 1987, e ela estima mais de 1.400 em 2013, ou seja, o número foi multiplicado por dez. Seu patrimônio total avançou ainda mais rápido, passando de menos de 300 bilhões de dólares em 1987 para 5,4 trilhões em 2013, o que significa um aumento de quase vinte vezes. A parcela do milésimo superior (0,1% da população mundial) atualmente parece estar próxima de 20% do patrimônio total, a do centésimo superior (1% da população), perto de 50% do patrimônio total, e a do décimo superior (10% da população), entre 80% e 90%; a metade inferior (50%) da população mundial possui, sem dúvida, menos de 5% do patrimônio total (idem, p.422).



Para esse escopo discursivo o debate em torno do empoderamento de recortes étnico-culturais, não só, seria ineficaz no combate às desigualdades e injustiças sociais como, sob a bandeira da resistência, termina por colaborar, como efeito colateral, com a atomização de forças populares atuando em segmentos e questões restritas como resistir na favela, resistir no gueto, resistir no quilombo, resistir na ocupação, resistir em ambientes precários separados da sociedade, onde o estereótipo do homem branco e proprietário jamais moraria, ainda que avance sobre a terra em disputa por seu valor especulativo ou produtivo. O valor simbólico da terra em disputa, tão festejado nos estudos étnico-culturais, é específico de quem nela habita a duras penas. A resistência transforma o problema, moradia precária, isolada, carente de insumos e investimento público, em solução, reforçando a ideologia de uma sociedade dividida horizontalmente entre índios, afrodescendentes, imigrantes, quilombolas, artesãos e praticantes de manifestações culturais populares, moradores de assentamentos, ocupações urbanas, favelas. Somando-se esse grupo difuso com os grupos que falam a partir das construções de gênero – mulheres, feministas, gays, transexuais, lésbicas, etc. –, aparentemente, todos teriam uma alteridade comum, “homem, branco, rico”, mas, essa divisão interna dos contra hegemônicos, na medida em que expressa um não reconhecimento ou pelo menos uma não centralidade das categorias referentes a classe social e trabalho, experimenta resultados muito pontuais que pouco ameaçariam revolucionar as relações de dominação. Segundo os que defendem uma retomada das categorias clássicas, operar por diferenças étnico-culturais no lugar de arrefecer a sanha concentradora de riqueza nas mãos de privilegiados, seria o mesmo que repetir como farsa, ou trauma, a máxima neocolonialista “dividir para dominar”. A lacuna não exposta desse trauma diz respeito ao fato de que o dominado é o próprio autor de seu isolamento e alienação. Vale lembrar o estranhamento dos mineiros de Manchester quando no início da década de 80, o movimento gay tentou unir forças com eles rompendo o isolamento que se transformou no modo hegemônico de fazer política, salvo raras exceções como essa.

II – Da crítica pós-estruturalista

A grande estrutura de concreto já não convence, nem mete medo. Para a crítica pós-estruturalista seria inócuo operar pela volatilidade dos fenômenos com os conceitos clássicos da crítica marxista e suas derivações. Porém, essa crítica não vai descartar tão facilmente os “grandes discursos”, em especial, o marxismo e seus espectros. A começar pela pergunta por Derrida formulada em 1993, logo depois da queda do muro de Berlim: “Para onde o marxismo está indo ou para onde nós estamos indo com o marxismo?” Uma questão de justiça com os vivos e os mortos, os espectros do passado e os devires futuros, linha de fuga



5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

deleuziana a disparar imagens de novos genocídios, ao mesmo tempo em que já questiona os termos que afirmam o “novo” como novidade que se opõe a repetição. O quão novo seria o fenômeno a ponto de enterrar o fantasma, o espectro? E mais, que tipo de justiça se estaria fazendo ao enterrar o fantasma com base na promessa utópica (ou distópica para outros) do fragmento e do rizoma orientando as múltiplas identidades fluidas? Então, não se trata de abrir mão de uma responsabilidade que deve ser rígida e vigilante consigo mesma e muito menos de abrir mão de certas lições da História que na urgência dos anos 90 foi decretada como superada. O fantasma de Marx, qual personagem shakeasperiano, nunca deixou de estar no palco, mesmo quando ausente.

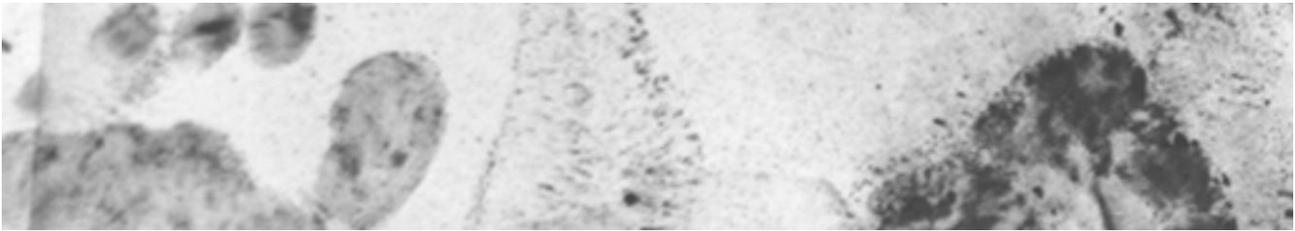
No justice (...) seems possible or thinkable without the principle of some responsibility, beyond all living present, before the ghosts of those who are not yet born or who are already dead, be they victims of wars, political or other kind of violence, nationalist, racist, colonialist, sexist, or other kind of exterminations, victims of oppressions of capitalist imperialism or any of the forms of totalitarianism² (DERRIDA, 2010, p.xviii).

A citação acima seria uma tomada de posição no melhor estilo de um manifesto, porém, trata-se de um texto pós-estruturalista sobre a permanência e não-permanência de um espectro, nenhum espectro ou vários, a corporificação paradoxal de certo fenômeno e forma carnal do espírito. O espectro se torna algo difícil de nomear porque não é nem corpo nem alma e é corpo e alma. O espectro não é dado a ser visto, é uma aparição que evanesce logo que se percebe presenciada por outros olhos, o espectro vê sem ser visto “alguém por trás da armadura pode, em segurança, ver sem ser visto” (idem, p.8). Esse é o poder supremo do espectro de Marx, a possibilidade de ver, nomear, catalogar, identificar fenômenos, fatos, contextos, relações de causa e efeito, datas, marcos, transformações, repetições, revoluções sem nunca se dar a fraqueza de ser visto. O poder de Marx se expressa como: “The supreme insignia of power”: the power to see without being seen” (idem, p.8).

Uma declaração de amor se segue a essa crítica.

It will always be a fault not to read and reread and discuss Marx (...) and to go beyond scholarly "reading" or "discussion." It will be more and more a fault, a failing of theoretical, philosophical, political responsibility. When the dogma machine and the "Marxist" ideological apparatuses (States. parties. cells. unions. and other places of doctrinal production) are in the process of disappearing, we no longer have any excuse, only alibis, for turning away from this responsibility. There will be no future without this. Not without Marx, no future without

² Nenhuma justiça (...) parece possível ou concebível sem o princípio de alguma responsabilidade, para além de todos os presentes vivos, para quem dos fantasmas daqueles que ainda não nasceram ou que já estão mortos, sejam eles vítimas de guerras, de políticas ou de outra violência, nacionalista, racista, colonialista, sexista, ou outro tipo de extermínios, vítimas de opressões do capitalismo imperialista ou qualquer das formas de totalitarismo.



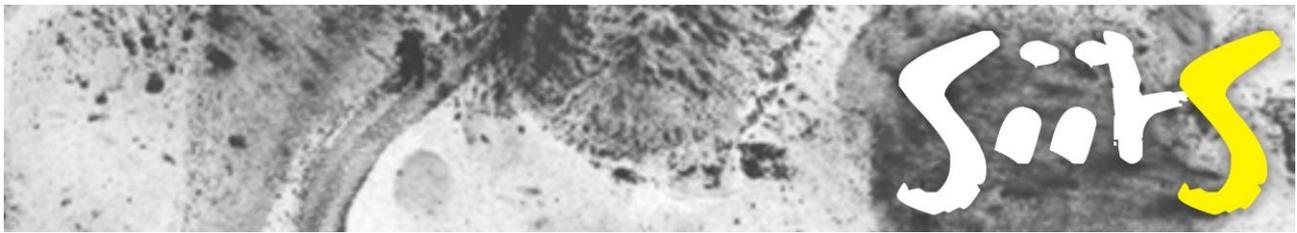
Marx, without the memory and the inheritance of Marx: in any case of a certain Marx, of his genius, of at least one of his spirits³. (idem, p.14).

O fato é que, para o autor, o marxismo não será abandonado pelos estudos sociais, mesmo que sua presença tenha caráter fantasmagórico ou alegórico no sentido benjaminiano. Trata-se de resgatar ou manter assombrando e assombrado o caráter crítico do marxismo a despeito de seus engessamentos doutrinários e da forma monolítica de construção da História. Como o fantasma de Hamlet que segue em cena mesmo quando está fora da cena, o marxismo segue presente com toda sua complexa trama espectral, ora o fantasma revolucionário e libertário, feito um moleque de longas barbas brancas e olhar cínico a desafiar as forças policiais, exércitos e inimigos da liberdade, ora o fantasma patriarcal e severo com seus filhos pródigos, o peso da vigilância ideológica em que qualquer deslize pode significar ser expulso do clube, da cátedra, ou coisa pior, ora o mito calcificador da história, taxidermista de sujeitos, coisas, fenômenos, discursos e sentidos.

A defesa do pós-estruturalismo deve se dar em duas frentes: primeiro, problematizar a possibilidade/impossibilidade de se fazer justiça ou de se agir de forma ética, considerando toda a problemática afirmação de um mundo objetivado no cisma, na cizânia, na separação entre um escopo relativo aos fatos, como fenômenos puros, ocorrências que se dão independentemente de quem os observa, e um escopo dos valores, relativos a interpretação, tradução, leitura, e também, a história, a certa herança discursiva, certo escopo científico e epistêmico, a crenças, a moral, a todo um contexto que orienta, filtra e seleciona aspectos de ver/interpretar ou mesmo condiciona a possibilidade de nomear aquilo como ocorrência, fenômeno ou fato que em outras circunstâncias, sob outro olhar ou perspectiva passaria despercebido. Depois, tratar da possibilidade/impossibilidade da própria noção de alteridade, como marca circunstancial, fragmentada, múltipla, mas, ainda assim e por isso mesmo, responsável em um sentido ainda mais comprometido do que qualquer compromisso/ação política orientada sob termos de uma ortodoxia marxista já esteve em relação ao outro e a si.

As mais rigorosas desconstruções nunca se autoproclamaram como possíveis. Eu diria que a desconstrução não perde em nada em admitir que ela é impossível (...). Possibilidade, para uma operação desconstrutiva, significaria, antes, o perigo. O perigo de se tornar um conjunto

³ Será sempre uma falta não ler e rereer e discutir Marx (...) e ir além da leitura ou da discussão acadêmica. Será cada vez mais uma falta, uma falha teórica, filosófica e de responsabilidade política. Quando a máquina dogmática e o aparato ideológico marxista (Estados, partidos, células, sindicatos e outros locais de produção doutrinária) estão em processo de desaparecimento, já não tem qualquer desculpa, apenas álibis, para afastar-se desta responsabilidade. Não haverá futuro sem isso. Não sem Marx, nenhum futuro sem Marx, sem a memória e a herança de Marx: de toda forma, de um certo Marx, de seu gênio, de pelo menos um de seus espíritos.



5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

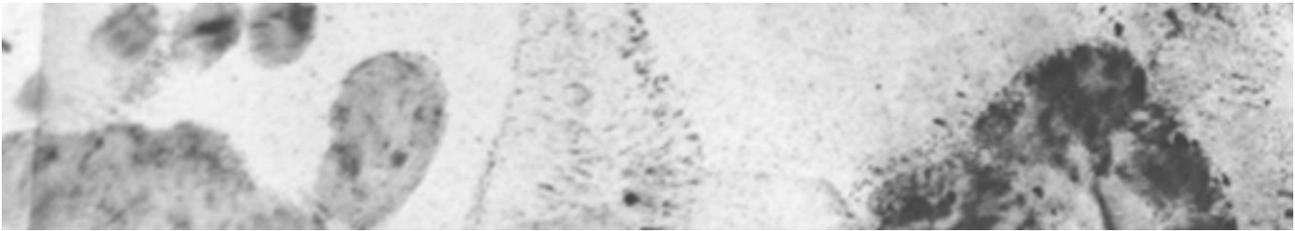
disponível de procedimentos, métodos e aproximações acessíveis baseadas em regras. O interesse da desconstrução, de uma tal força e desejo que ela possa ter, é uma certa experiência do impossível. Em outras palavras, “o interesse da desconstrução, de sua força e de seu desejo, se é que ela os tem, é uma certa experiência do impossível: quer dizer (...), do outro, a experiência do outro como invenção do impossível, em outros termos, como a única invenção possível. Caso contrário, poderíamos acrescentar, o outro se reduziria a mera projeção de uma ordem presente já dada, à simples antecipação de um resultado. Numa palavra o tema desconstrucionista da alteridade se constitui na confluência da exclusão e da promessa; trata-se sempre de uma alteridade por vir. (DERRIDA, J. *Psyché: inventions de l'autre*, 1987, p.27)

Sobre a justiça, o que a desconstrução propõe não é inaugurar uma fórmula ou modo de praticar certo texto jurídico que passará a responder de forma mais eficiente a questões éticas, superando o que ficou da história, inclusive do receituário de justiça presente no marxismo.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável enquanto a justiça é incalculável, ela exige de nós que se calcule o incalculável: o que seria justo – a decisão justa a partir de uma experiência aporética que é indecível por princípio -, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra. (Derrida, 2007, p.30). É preciso ser justo com a justiça, e a primeira justiça a fazer-lhe é ouvi-la, tentar compreender de onde ela vem, o que ela quer de nós, sabendo que ela o faz através de idiomas singulares (Díke, Jus, Justitia, justice, justice, gerechtigkeit) (Derrida, 2007, p.37).

Ao adiar eternamente o resultado do cálculo que determina o que é justo e o que não é, isto é, ao introduzir um espaçamento na decisão da justiça, a desconstrução abriria suas defesas para duas possibilidades de resposta crítica sobre si. 1) A de seus detratores que propõe que agindo assim, ainda que como efeito colateral, estaria compactuando com a permanência dos fenômenos de injustiça que se multiplicam e se agudizam. 2) A de seus defensores que propõe que agindo assim, ainda que correndo o risco supracitado, estaria desafiando uma percepção de limite do bem, limite ético, limite de se fazer justiça, cuja fronteira sempre corre o risco de determinar quem está incluído dentro desse limite e quem se encontra fora dele, isto é, quem se encontra além ou aquém do ato de fazer justiça.

O indecível não é apenas a oscilação ou a tensão entre duas decisões. Indecível é a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve (...) entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra. Uma decisão que não enfrentasse a prova do indecível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável. Ela seria, talvez, legal, mas não seria justa... (...) um sujeito nunca pode decidir nada: ele é mesmo aquilo a que uma decisão só pode acontecer como um acidente periférico, que não afeta a identidade essencial nem a presença substancial que fazem de um sujeito um sujeito (...). Uma vez passada a prova da indecidibilidade (...) ela [a decisão] já seguiu novamente uma regra, uma regra dada, inventada ou reinventada, reafirmada: ela já não é presentemente justa, plenamente justa (idem, pp.46;47).



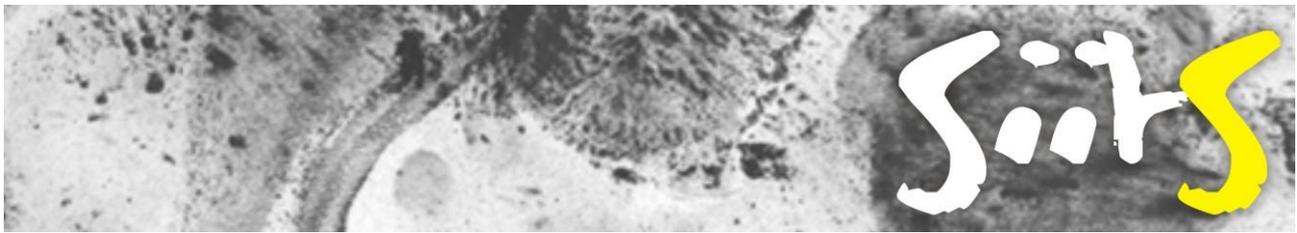
Por exemplo, em uma sociedade fictícia, utópica, imaginária em que todos os problemas relativos a fazer justiça entre os homens aparentemente estariam solucionados, ainda restaria pensar numa ética que atendesse aos demais seres vivos, isto é, restaria estar predisposto a escutar os apelos e queixas da natureza, dos seres vivos, cuja mudez foi artificialmente imposta pela linguagem etnocêntrica, antropocêntrica.

Houve, há ainda na espécie humana muitos sujeitos que não são reconhecidos, como sujeitos e recebem esse tratamento do animal (...) o que se chama confusamente de animal, portanto o ser vivo como tal e sem mais, não é um sujeito da lei e do direito. A oposição do justo e do injusto não tem nenhum sentido no que lhe concerne (p.34). Se quisermos falar de injustiça, de violência ou de desrespeito com relação ao que chamamos (...) de animal (...), é preciso reconsiderar a totalidade da axiomática metafísico-antropocêntrica que domina, no ocidente, o pensamento do justo e do injusto (idem, p.35).

Essa dupla problematização em torno do ato de fazer justiça e de como fazê-lo em nome do “outro”, aponta para um movimento de abertura que não se completa, nem como justo, o cálculo final que determinaria em ato que a justiça foi feita, nem como a construção de um totalmente “outro”, o outro do homem, o animal como o totalmente outro da linguagem, o excluído da linguagem e logo do direito. Esse duplo movimento, segundo os termos pós-estruturalistas, não reconhece propósito, a não ser o de garantir a abertura que denuncia toda tentativa de fechamento como ato violento e arbitrário. Porém, isso não significa que a desconstrução pós-estruturalista se oriente de forma antagônica à ideia de “fazer justiça”, ou ao desejo de que a justiça se faça, como os críticos do pós-estruturalismo afirmam, mas, ao contrário, busca a realização da justiça em um limiar ético que aposta no impossível, no inatingível. Uma ética sem condição, sem condicionantes, sem limites, uma ética que reinventa o sentido da justiça que tem por fim atender aquele que se vê no lugar de ser atendido pela justiça, o “outro” injustiçado, e que, por sua vez, não deve ser encerrado em uma subjetividade específica.

[...] Não há ética sem presença do outro, mas também, e conseqüentemente, sem ausência, sem dissimulação, desvio, *différance*, escritura. (DERRIDA apud WILLIAMS, p.65) [...] A distinção feita entre moralidade e ética repousa no constante adiamento da ética no sentido de nunca definir ou fixar a outra. Este é um importante aspecto do pós-estruturalismo. Ele se afasta do método estruturalista e de seus pressupostos metafísicos, pois eles pressupõem que o outro possa ser definido e porque o outro é definido sob as bases de uma moralidade particular (WILLIAMS, 2013, p. 65).

Essa responsabilidade sobre o outro, que também é responsabilidade em direção ao pensamento estruturalista, traduzido pelo pós-estruturalismo, pelo menos desde Sócrates/Platão, desde o idealismo alemão de Kant/Hegel, desde a virada metodológica de Nietzsche, desde a virada linguística de Heidegger e Wittgenstein, desde o debate com a fenomenologia de Husserl e com o estruturalismo de Lévi-Strauss, desde



5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

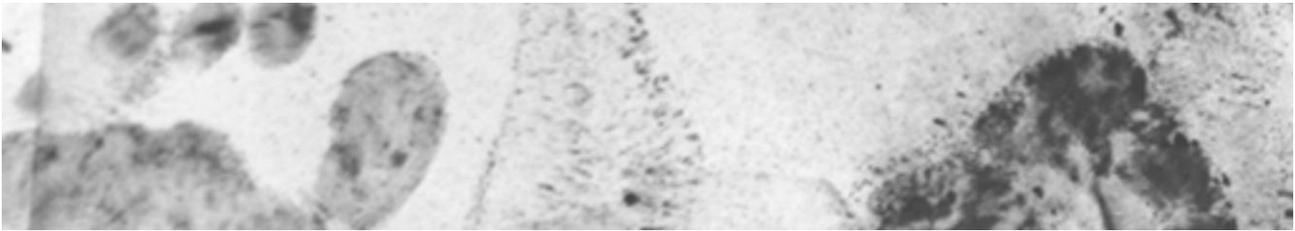
o embate com os hermeneutas, os frankfurtianos, com a semiótica e a semiologia, e claro, com a herança do marxismo e suas reinvenções ao longo do século XX, está expressa não como niilismo ou relativismo vulgar, mas como problematização de verdades e limites da fala e da ação justa, no sentido de não permitir que o conceito acomode uma resposta, um receituário, uma verdade, um *télos*, preexistente, conformado.

... o que se chama correntemente de desconstrução não corresponde, embora alguns tenham interesse em espalhar tal confusão, a uma abdicação quase niilista diante da questão ético-político-jurídica da justiça, mas a um duplo movimento [...] 1. O sentido de uma responsabilidade sem limite, e deste modo necessariamente excessiva, incalculável, diante da memória; e, assim, a tarefa de lembrar a história, a origem e o sentido, e, portanto, também os limites dos conceitos de justiça, de lei e direito, de valores, normas, prescrições que ali se impuseram e se sedimentaram, permanecendo, a partir de então, mais ou menos legíveis ou pressupostos; [...] 2. Esta reponsabilidade em relação à memória – memória de uma herança que é ao mesmo tempo herança de um imperativo ou de um feixe de injunções – é uma responsabilidade diante do conceito mesmo de responsabilidade que regula a justiça e a justeza de nossos comportamentos, de nossas decisões teóricas, práticas, ético-políticas (Derrida, 2007, pp. 36, 37, 38).

Então, para o desconstrucionismo pós-estruturalista, a crítica do apagamento, esquecimento de uma herança seja marxista ou moderna, ou de um apagamento das diferenças capturadas por um relativismo estéreo, não procede, a não ser como um equívoco, uma má leitura, esta sim, sem apresentar nenhuma possibilidade, pelo menos detectável no momento, de contribuição ou reformulação do próprio pensamento pós-estruturalista. O excesso de justiça não deve significar relativismo muito menos imparcialidade frente ao sofrimento.

Esse excesso de justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável, não pode e não deve servir de alibi para ausentar-se das lutas jurídico-políticas, no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições e entre Estados. Abandonada a si mesma a ideia incalculável e doadora da justiça está sempre mais perto do mal ou do pior, pois ela pode ser sempre reapropriada pelo mais perverso dos cálculos. (...) Uma garantia absoluta contra esse risco só pode saturar ou suturar a abertura do apelo à justiça, um apelo sempre ferido (idem, 55).

Ao contrário, o espectro de Marx e suas marcações de diferença verticais baseadas em classes sociais ou categorias trabalhistas estão presentes entre inúmeras outras possibilidades classificatórias e o fato de se permitir uma percepção sensível, aberta, intraduzível e contingencial dos fenômenos que se expressam ora de forma hegemônica ora singular, ora como presença ora como ausência, não significa menor compromisso responsabilidade ou vigilância epistêmica e ética no trato de questões que determinam iniquidades, violências e injustiças, ainda que a ideia de justiça permaneça sempre em aberto como contraponto a verdade metafísica e arbitrária da lei e do direito.



Derrida propõe um corte transversal das duas categorias benjaminianas de “violência instauradora”, fundadora, que cria um Estado ou direito e de “violência conservadora”, cuja força de manutenção sedimenta uma “nova” tradição, fixando uma verdade anacrônica, aquém/além do tempo, invenção de origem e de *telos*, seja de um Estado, seja de um direito.

... proporei a interpretação segundo a qual a própria violência da fundação ou instauração do direito deve envolver a violência da conservação do direito e não pode romper com ela. É próprio da estrutura da violência fundadora solicitar sua própria repetição e fundar o que deve ser conservado, conservável, destinado à herança e à tradição, à partilha (idem, 89).

No limite, essa confusão entre violência fundante e conservadora se expressa, de forma ainda mais presente nos dias de hoje, na figura da força policial e seu aparato tecnológico de vigilância. Como se para manter-se e garantir todo o complexo aparato de segurança, liberdade e direitos, o Estado, a república, mesmo na mais fiel democracia, se visse sequestrado pela própria necessidade de gerir sua violência oficial.

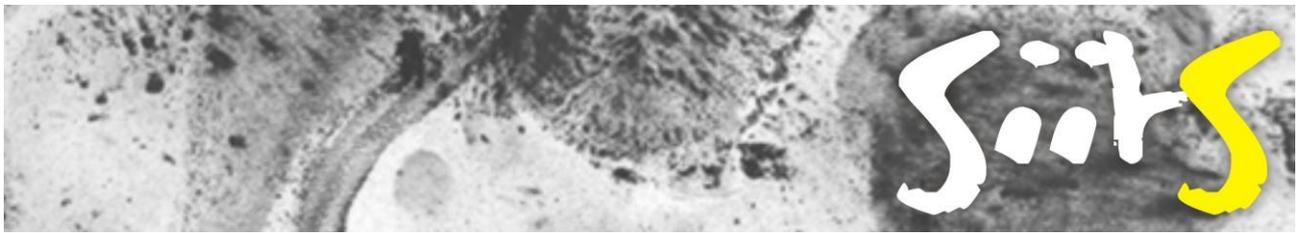
A polícia é o Estado, é o espectro do Estado e que não se pode rigorosamente ataca-la sem declarar guerra à ordem da *res pública*. Pois a polícia já não se contenta hoje em aplicar a lei pela força (*enforce*) e, portanto, em conservá-la, ela a inventa, ela publica decretos, ela intervém cada vez que a situação jurídica não é suficientemente clara para garantir a segurança (idem, 99).

Então para garantir a *polis*, como lugar de convivência ou mesmo de tolerância entre diferentes, a polícia (que é todo um aparato de vigilância, para além de homens fardados contra o direito de greve, por exemplo), a segurança do Estado, não se furta a possibilidade de pôr em xeque ou fazer degenerar premissas democráticas.

A segurança do Estado exige a interceptação da conversa privada, por exemplo, a instalação de microfones invisíveis, a utilização de microfones direcionados, a intrusão nas redes informatizadas ou simplesmente a prática tão comum entre nós da boa e velha escuta telefônica (p.105). [...] A degenerescência do poder democrático (...) não teria outro nome senão polícia (idem, 107).

Assim, o Nazismo e outras formas totalitárias, mas, particularmente o discurso da “Solução Final”, não seria, como o discurso humanista prefere classificar, uma ausência de lei e de direitos que prometem instaurar, manter e praticar atos norteados por valores éticos e morais, mas uma radicalização desse poder normativo da violência policial fazendo convergir atos de fundação, criação, com atos de manutenção e fixação da lei e da ordem, que segundo a subjetividade do nazismo, responderia àqueles mesmos valores éticos e morais que toda lei e todo direito promete expressar.

Desse ponto de vista, a solução final é ao mesmo tempo uma decisão histórico-política de Estado e uma decisão de polícia, de polícia civil e de polícia militar, sem que se possa jamais



5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

discernir entre as duas e atribuir verdadeiras responsabilidades a qualquer decisão (p.138). [...] Como explicar de outro modo, a forma institucional ou burocrática, os simulacros de legislação, o juridicismo, o respeito pelas competências e hierarquias, em suma, por toda a organização jurídico-estatal que caracterizou a realização tecno-industrial e científica da “Solução Final”? Aqui certa mitologia do direito se desencadeou contra uma justiça, acerca da qual benjamin pensava que no fundo, ela devia permanecer heterogênea ao direito, ao direito natural como ao direito histórico, à violência de sua fundação, como a de sua conservação. E o nazismo foi uma revolução conservadora desse direito (idem, p.139).

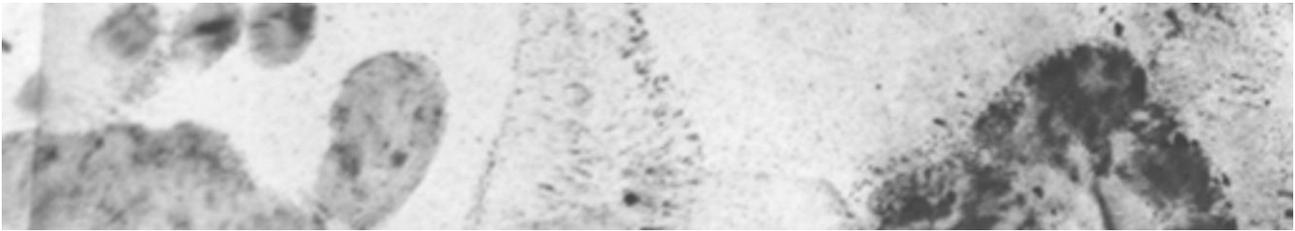
É por essa passagem, ao mesmo tempo crítica e generosa às questões de Benjamin, que Derrida expressa sua desconfiança e ao mesmo tempo a defesa de que um ato revolucionário, (fazendo jus à alcunha a ele atribuída pela leitura estadunidense, de terrorista) para verdadeiramente produzir efeito transformador, deve considerar a presença/ausência do aparato de polícia, e, principalmente, formas de superá-la, naquilo que promete, a coesão social, a segurança, a manutenção da ordem através da reinvenção constante dos limites da lei.

Então não seria através dos discursos de manutenção de resistências de identidade e território, como direito à favela, direito à manifestação de culto, direito à certo uso e ocupação do espaço público através de práticas culturais etc. que o núcleo de dominação será combatido, considerando que a capacidade de reinvenção da violência criativa, e o poder de manutenção da ordem pela violência conservadora, ambas sintetizadas pelo aparato policial, raramente é surpreendido por esse tipo de resistência expressa em manifestações de apelo e sentido étnico-cultural. Exemplo disso, foram às manifestações de 2013, em que, considerando as contradições e críticas endereçadas ao ato, não se pode negar o poder de surpreender o aparato policial que esse tipo de protesto produziu.

III – Da disponibilidade para um debate franco

A desconstrução se aproxima vertiginosamente do que Zizek afirma, no início dessa apresentação, ao propor explodir o núcleo duro de defesa do conceito/ação/idéia de “resistência” que simultaneamente expressaria valores de tolerância e reconhecimento do “outro”. Essa aproximação radical, segundo esta interpretação, se daria através da problematização/relativização ética do direito de punir alguém com pena de morte.

...quando se ataca a pena de morte não se contesta uma pena entre outras, mas o próprio direito em sua origem, em sua ordem. Se a origem do direito é uma instauração violenta, esta se manifesta de modo mais puro quando a violência é absoluta, isto é, quando toca no direito à vida e à morte (p.97). [...] A ordem do direito manifesta-se plenamente na possibilidade da pena de morte. Abolindo-se esta, não se tocaria num dispositivo entre outros, desacreditaríamos o próprio princípio do direito. Assim se confirma que há algo de podre no



amago do direito. Aquilo que deve dar testemunho a pena de morte é que o direito é uma violência contrária à natureza. (idem, p.98).

Essa posição que também é a posição de Benjamin contra uma visão humanista que tende a separar o ato desumano do ato legal, parece entrar em choque com o que Derrida propõe ao tratar do “outro” enquanto subjetividade aberta, enquanto possibilidade de porvir, enquanto impossibilidade de separação de si, como um totalmente outro.

Se há um imperativo categórico, é fazermos todo o possível para que o porvir continue aberto. Sinto-me muito tentado a dizê-lo mas em nome de que que o porvir valeira mais do que o passado? Mais do que a repetição? Porque o acontecimento valeria mais do que o não acontecimento? Aqui poderia descobrir qualquer coisa semelhante a uma dimensão ética, dado que o porvir é a abertura na qual o outro advém, e o valor do outro ou da alteridade valeria no fundo de justificação. É o meu modo de interpretar o messiânico, o outro pode vir pode não vir, não posso programa-lo, mas deixo um lugar para que possa vir se vier, é a ética da hospitalidade (DERRIDA; FERRARIS, 2006 p.138)

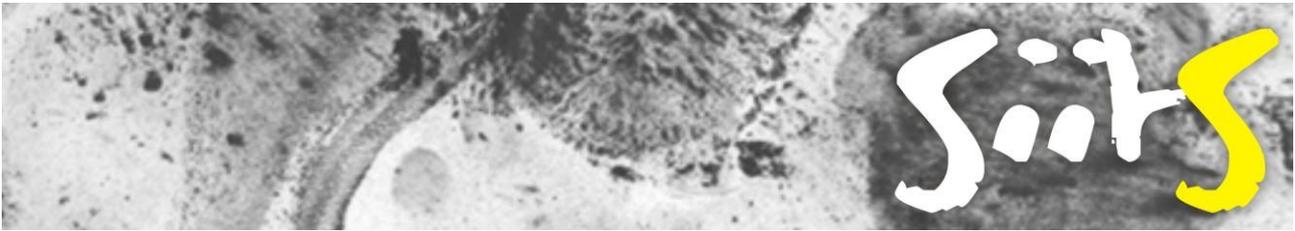
Mas como essa ética da hospitalidade dialoga com a pena de morte ou ainda com a crítica da resistência e da tolerância multiculturalista como proposto por Zizek? A crítica direita de Zizek propõe que esses termos promovem propositalmente ou não um esvaziamento do que se diz político ou fazer política.

... redefinição contemporânea da política, como a arte da administração competente, ou seja, a política sem política; ou mesmo do multiculturalismo tolerante de nossos dias, a experiência do Outro em sua alteridade (o Outro idealizado que tem danças fascinantes e uma abordagem holística ecologicamente sadia da realidade, enquanto práticas como o espancamento de mulheres ficam ocultas...) (ZIZEK, 2003, p.25).

Derrida é menos apressado, mas no trato com a ideia do Outro, chega a um resultado próximo no sentido de que no lugar do discurso holístico, new age de respeito ao Outro, prescreve uma relação com o Outro menos alinhada ao discurso da tolerância do que gostariam seus críticos e seus seguidores. Enfim entender que a relação com o Outro não se dá como ato que se faz, mas que se sofre.

Para que qualquer coisa advenha é necessário que me falte uma certa força (...). Se fosse mais forte do que o outro, ou do que advém, nada poderia advir-me. É necessária uma fraqueza que não necessariamente é debilidade (...). Essa afirmação de fraqueza é incondicionada: portanto não é relativista, nem tolerante (...) (DERRIDA; FERRARIS, 2006 p.85). A ideia de tolerar os outros, de suportar a sua diferença, porque sabemos estar na verdade, é ao mesmo tempo dogmática e relativista. E em certos casos poderia ver nela uma forma de desrespeito (DERRIDA; FERRARIS, 2006 p.84)

Então não se trata de propor uma ética da tolerância visto que não se trata de um ato, uma tomada de decisão, mas de um gesto que independe de mim que é incondicional e imprevisível e sequer cabe qualquer ato de antecipação ou expectativa.



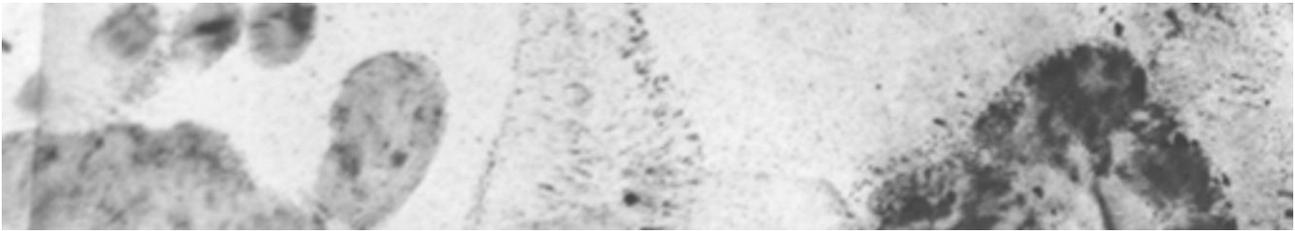
5º SIMPÓSIO IMAGEM E IDENTIDADE E TERRITÓRIO | MACEIÓ | 28, 29 E 30 DE OUTUBRO DE 2015 | CENTRO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL | UNIT

Para que haja um porvir como tal, uma surpresa, uma alteridade é preciso, nes plus voir venir (já não ver vir), é preciso que não haja sequer uma antecipação, um horizonte de expectativa. E, portanto, que o futuro me caia em cima – me aconteça, justamente quando nem sequer o espero (...) significa que o outro existe antes de mim, o que me ante-vem. O outro não é sequer simplesmente o futuro, é, por assim dizer o ante-vir, o ante-porvir. Por isso não sou dono de mim do lugar aberto a hospitalidade (DERRIDA; FERRARIS, 2006, 140)

Não é dono, porque esse lugar já pertence ao outro que virá, independentemente de vir ou não. Logo não se trata de tolerar o outro, não se trata de adotar uma postura liberal frente ao outro, logo, não se trata, como já dito, de algo que se faz, mas que se sofre. Por isso essa responsabilidade não passa pela obrigação de tolerar ou mitigar a pena, as dores, mas a de criar espaço para a possibilidade da alteridade chegar. Ainda assim, falta algo nesse embate que diz respeito ao problema de como lidar de forma crítica com as ideias de identidade territorial, por exemplo, na forma de uma comunidade marcada por traços étnico-culturais, e de resistência, no sentido de defesa e de conservação de certo modo de pertencimento.

O desejo de pertencer à seja que comunidade for, o próprio desejo de pertença, pressupõe que não se pertence. Não poderia dizer quero ser da família se o fosse deveras. Noutros termos não poderia dizer “quero ser italiano, europeu, falar essa língua, etc., se o fosse já. A motivação da pertença –nacional, linguística, política, filosófica, pressupõe a não pertença. O que pode ter consequências políticas: não há identidade, há uma identificação, uma motivação em vista da pertença, mas que por sua vez pressupõe que a pertença não existe, quem quer ser isto ou aquilo, francês, europeu, etc., não o é. (DERRIDA; FERRARIS, 2006 45).

Esse seria o ponto nervoso e ao mesmo tempo final dessa apresentação, visto que, ao deslocar o termo pertencer para o lugar ao qual ainda não se pertence, Derrida desloca todo um escopo sócio científico e doutrinário de construção estrutural de um outro afirmado como pertencente a tal cultura, etnia, prática, comunidade, cotidiano, modo de fazer. Essa artificialidade e afastamento provocado pelo discurso que já lida com a relação em termos de objeto, objeto de desejo, um vir a ser que é sempre condição do outro, é o resultado que a antropologia e demais estudos sociais preferem ocultar. A ideia de verbalizar uma identidade como tal, na contramão do que via de regra se propõe, se por um lado atende ao discurso estratégico de empoderamento de políticas afirmativas, por outro, introduz no contexto um afastamento, uma diferença, uma separação metafísica que dificilmente seria superada. O equívoco não está no ato de desejar pertencer ou não, também não está na introdução desse vírus que os estudos sociais inexoravelmente carregaram sertão e mata adentro junto com blocos de anotação, gravadores e câmeras, mas na não percepção de que a partir desse ponto o outro já verbaliza pela língua do mesmo, já se constrói, desconstrói pelo discurso que de fora aglutinou um conjunto soberbo de fazeres e dizeres sob a alcunha de folclore, depois substituída, em tempos de politicamente correto, por cultura popular e assim por diante.



Referências

DAVIS, Mike. Planeta Favela. São Paulo: Boitempo, 2006.

DERRIDA, J. Força de lei. São Paulo. Martins Fontes: 2007.

DERRIDA, J. Specters of Marx. New York: Routledge Classics, 2006.

DERRIDA, J.; FERRARIS, M. O gosto do segredo. Lisboa: Fim de século, 2006.

DERRIDA, J. *Psyché: Invention de l'autre*. Paris: Éditions Galilée, 1987.

PIKETTY, Thomas. O capital no século XXI. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

WILLIAMS, James. O pós-estruturalismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

ZIZEK, Slavoj. Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.

ZIZEK, Slavoj. A subjetividade por vir. Ensaios críticos sobre a voz obscena. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2006.

ZIZEK, Slavoj. Bem-vindo ao deserto do real! Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.