

# Cadernos **IHU** *ideias*



JESUÍTAS BRASIL

ISSN 1679-0316 (impresso) • ISSN 2448-0304 (online)  
ano 19 • nº 310 • vol. 19 • 2021



A imagem do pobre nos filmes de Pasolini e Glauber  
como chave para compreender a ação do capitalismo

Vladimir Lacerda Santafé



INSTITUTO  
HUMANITAS  
UNISINOS

**UNISINOS**

Cadernos  
**IHU** *ideias*

**A imagem do pobre nos filmes de Pasolini  
e Glauber como chave para compreender a  
ação do capitalismo**

Vladimir Lacerda Santafé

Doutor e mestre em Comunicação e Cultura pela  
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

ISSN 1679-0316 (impresso) • ISSN 2448-0304 (online)  
ano 19 • nº 310 • vol. 19 • 2021



**Cadernos IHU ideias** é uma publicação quinzenal impressa e digital do **Instituto Humanitas Unisinos** – IHU que apresenta artigos produzidos por palestrantes e convidados(as) dos eventos promovidos pelo Instituto, além de artigos inéditos de pesquisadores em diversas universidades e instituições de pesquisa. A diversidade transdisciplinar dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é a característica essencial desta publicação.

## UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

**Reitor:** Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

**Vice-reitor:** Pedro Gilberto Gomes, SJ

### Instituto Humanitas Unisinos

**Diretor:** Inácio Neutzling, SJ

**Gerente administrativo:** Nestor Pilz

[ihu.unisinos.br](http://ihu.unisinos.br)

## Cadernos IHU ideias

Ano XIX – Nº 310 – V. 19 – 2021

ISSN 1679-0316 (impresso)

ISSN 2448-0304 (online)

**Editor:** Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

**Conselho editorial:** MS Rafael Francisco Hiller; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; Prof. Dr. Lucas Henrique da Luz; MS Marcia Rosane Junges; Profa. Dra. Marilene Maia; Profa. Dra. Susana Rocca.

**Conselho científico:** Prof. Dr. Adriano Naves de Brito, Unisinos, doutor em Filosofia; Profa. Dra. Angelica Massuquetti, Unisinos, doutora em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade; Profa. Dra. Berenice Corsetti, Unisinos, doutora em Educação; Prof. Dr. Celso Cândido de Azambuja, Unisinos, doutor em Psicologia; Prof. Dr. César Sanson, UFRN, doutor em Sociologia; Prof. Dr. Gentil Corazza, UFRGS, doutor em Economia; Profa. Dra. Suzana Kilpp, Unisinos, doutora em Comunicação.

**Responsável técnico:** Bel. Guilherme Tenher Rodrigues

**Imagem da capa:** Cena de 'Deus e o Diabo na Terra do Sol', de Glauber Rocha | Imagem: Frame do filme no YouTube

**Revisão:** Carla Bigliardi

**Editoração:** Guilherme Tenher Rodrigues e Ricardo Machado

**Impressão:** Impressos Portão

Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 1, n. 1 (2003). – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003. . . v.

Quinzenal (durante o ano letivo).

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>.

Descrição baseada em: Ano 1, n. 1 (2003); última edição consultada: Ano 11, n. 204 (2013).

ISSN 1679-0316

1. Sociologia. 2. Filosofia. 3. Política. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

CDU 316

1

32

Biblioteca responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

ISSN 1679-0316 (impresso)

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos IHU ideias:

Programa Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos  
Av. Unisinos, 950, 93022-750, São Leopoldo RS Brasil

## A IMAGEM DO POBRE NOS FILMES DE PASOLINI E GLAUBER COMO CHAVE PARA COMPREENDER A AÇÃO DO CAPITALISMO

*Vladimir Lacerda Santafé*

Doutor e mestre em Comunicação e Cultura pela  
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

### **Apresentação**

O cinema do italiano Pier Paolo Pasolini e o do brasileiro Glauber Rocha são marcos, revelando duras críticas sociais sem nenhum anestésico hollywoodiano. É por isso que muitos têm se detido a análises das produções dos cineastas para compreender os dramas da sociedade em que estavam inseridos. No entanto, para o pesquisador Vladimir Santafé, a imagem que ambos constituem do pobre e da pobreza pode não só servir para compreender a crítica feita à época, como também pode servir de chave para que entendamos como o capitalismo se transforma e reconfigura a pobreza no século XXI. “Estudar a imagem da pobreza produzida pelo cinema de Glauber Rocha e Pier Paolo Pasolini é estudar as potencialidades da produção imaterial e, conseqüentemente, a maneira como essa produtividade é capturada pelo capitalismo e vivenciada pelos indivíduos e coletivos que a produzem”, detalha, em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**<sup>1</sup>.

---

1 A entrevista foi concedida ao Instituto Humanitas Unisinos – IHU no dia 16 de outubro de 2020. Entretanto, o conteúdo publicado na mesma é parcial, sendo a íntegra dela disponibilizada nesta edição dos Cadernos IHU Ideias. A entrevista foi realizada por Ricardo Machado com edição de João Vitor Santos.

Segundo Santafé, “o novo capitalismo ampliou o tempo produtivo do indivíduo conectando os seus espaços através da temporalidade do virtual”. Assim, se o pobre foi sempre entendido como aquele à margem e o que não tem, agora também pode ser interpretado como aquele apropriado pelas novas formas de exploração. “O trabalho social abstrato nos serve para entender o conceito capitalista de valor; quando a fonte da riqueza encontra-se no trabalho capitalista, seu valor encontra-se, por conseguinte, no trabalho social”, acrescenta.

É nesse sentido que chega à concepção de que o trabalho extrapola as temporalidades e espaços e, hoje, se constitui como “contínuo e total”. “Os pobres, uma atualização da figura do proletário, são, por conseguinte, a figura paradigmática dessa produção imaterial de valor, pois mesmo excluídos ou distribuídos de forma desigual na repartição das riquezas, eles estão incluídos em todas as etapas dos circuitos econômicos e não precisam de nada mais que suas mentes para gerá-las”, acrescenta. Assim, vê nos cineastas caminhos para entender essas transformações, pois “onde Pasolini enxerga o genocídio cultural, Glauber enxerga conexões possíveis, da precariedade das relações uma nova arte emerge e reinventa o mundo”.

### **Confira a entrevista.**

## **IHU On-Line – Em que sentido podemos pensar a pobreza como uma espécie de categoria?**

**Vladimir Santafé** – Há alguns eixos que trabalhamos em nossos estudos, linhas históricas e filosóficas que delimitam a pobreza, antes de tudo, como um conceito em disputa e, de certa forma, uma categoria econômica e política. Segundo os teólogos da libertação, a Teologia deve ter uma relação com a práxis e cumpre uma função profética: “A Igreja é o mundo: a Igreja não é um não-mundo”<sup>2</sup>, e os profetas são os legítimos representantes do porvir, mas “a verdadeira generosidade para com o futuro consiste em dar tudo para o presente”<sup>3</sup>. A teologia deve ter uma dimensão histórica e se inserir na transformação do mundo a favor dos oprimidos, a opção pelos pobres, para os teólogos libertários, é condição sine qua non para a obra divina, pois “está em jogo uma visão muito mais integral e profunda da existência humana e de seu devir-histórico”<sup>4</sup>.

---

2 GUTIÉRREZ, G. Teologia da Libertação – Perspectivas, p. 128.

3 Idem, p. 275.

4 Idem, p. 83.

No entanto, os teólogos também alertam para o perigo do mimetismo no processo de libertação dos povos: “O tempo histórico não é unilinear... Todas as sociedades se movem paralelas e juntas em direção a uma nova sociedade”<sup>5</sup>. Segundo Mariátegui, um dos autores que mais influenciou a ação do movimento, “o marxismo não é um corpo de consequências rígidas, iguais para todos os climas históricos e todas as latitudes sociais...”<sup>6</sup> e cada processo revolucionário deve dançar conforme a música particular que afeta cada povo. Inspirados em Hegel, vaticinam que “só arriscando a própria vida se conserva a liberdade”<sup>7</sup>, a famosa dialética do senhor e do escravo, “uma luta de vida e morte”<sup>8</sup>, e a essência do Evangelho é “mística revolucionária”<sup>9</sup>.

Através do Concílio Vaticano II querem fundar uma Igreja pobre. No *Populorum progressio*, documento elaborado pelo Concílio, critica-se a dependência dos países mais pobres com os mais ricos e as desigualdades geradas por ela. O documento denuncia com veemência o “imperialismo internacional do dinheiro”<sup>10</sup> e ataca essa “injustiça que clama aos céus”<sup>11</sup>, mas é no Manifesto dos Bispos do Terceiro Mundo que o tema da libertação aparece com mais força, sustentando o tema da conflitividade em torno do eixo opressão – libertação, o que exige “a participação ativa dos oprimidos”<sup>12</sup>. A Teologia da Libertação inverte a até então tática revolucionária marxista-leninista em que o povo participaria do processo revolucionário como mero coadjuvante das linhas e diretrizes do partido, reproduzindo o materialismo dialético ditado pelo Komintern – a vanguarda esclarecida.

### *Influenciando o cinema*

Isso vai influenciar o cinema e as ideias de Glauber e Pasolini enormemente, assim como os conceitos de potência dos pobres, multidão e comum elaborados por Negri e Hardt. A Teologia da Libertação foi um verdadeiro corte epistemológico em suas vidas, e vemos os seus traços ao longo de toda a obra dos autores. Os teólogos da libertação são bem claros em relação a essa mudança paradigmática: “é primeiro aos povos pobres e aos pobres dos povos que compete realizar sua própria promoção”<sup>13</sup>, retomam a *Memoria Christi*, o amor de Jesus, o zelote, aos margi-

---

5 Idem, p. 137.

6 Idem, p. 148.

7 Idem, p. 85.

8 Idem.

9 Idem, p. 180.

10 Idem, p. 92.

11 Idem.

12 Idem, p. 175.

13 Idem.

nalizados, que “durante toda a sua vida enfrentou os poderosos”<sup>14</sup>, sejam eles os sacerdotes judeus ou os romanos, e a pobreza emerge como “a imagem da humana necessidade de Deus”<sup>15</sup> ou como estado escandaloso, tão caro a Pasolini e Glauber, “atentatório da dignidade humana e, por conseguinte, contrária à vontade de Deus”<sup>16</sup>.

### *Pobre, pobreza e seus sentidos*

Em seus escritos, a pobreza é dissecada etimologicamente segundo a tradição profética e os textos sagrados: primeiramente, o pobre é ebyôn, “o que deseja, o mendigo, aquele a quem falta algo e espera-o de outro”<sup>17</sup>; é também dal, “o débil, o fraco”<sup>18</sup>; é igualmente ani, “o encurvado, o que está sob um peso, o que não está na posse de toda sua capacidade e vigor, o humilhado”<sup>19</sup>; e, finalmente, anaw, “o humilde perante Deus”<sup>20</sup>. O Novo Testamento refere-se aos pobres como ptochós, que significa “o que não tem o necessário para subsistir”<sup>21</sup>. Na Bíblia, os pobres são os protegidos de Javé e a pobreza é “poder de acolher a Deus, disponibilidade para Deus, humildade diante de Deus”<sup>22</sup>. Dizem as primícias da Nova Aliança: “Buscai a Javé, vós todos, pobres da terra (...) buscai a justiça, buscai a pobreza (Sf 2,3)”<sup>23</sup>.

Já a Lumen Gentium nos leva a entender a profundidade da pobreza cristã. Nela, o messias, “como subsistisse na condição de Deus, aniquilou-se a si mesmo, tomando a condição de servo (Fl 2, 6-7)”<sup>24</sup>, e, por amor à humanidade, “fez-se pobre, embora fosse rico (2 Cor 8-9)”<sup>25</sup>, pois “a pobreza é um ato de amor e libertação; tem valor redentor”<sup>26</sup>. Segundo Paulo de Tarso, o apóstolo, “Cristo nos libertou para que desfrutemos da liberdade (Gl 5, 1)”<sup>27</sup>, e o pior dos pecados é a ruptura com os outros, principalmente os mais humildes, sendo esta a última causa da opressão, da humilhação e da miséria que vive o homem. Para ele, não há pecado maior contra Deus, pois Cristo nos libertou para amar, outro tema essencial nos autores que estudamos. Para os teólogos da libertação, “o coleti-

---

14 Idem, p. 290.

15 Idem, p. 349.

16 Idem, p. 350.

17 Idem, pgs. 350-351.

18 Idem, p. 351.

19 Idem.

20 Idem.

21 Idem.

22 Idem, p. 355.

23 Idem, p. 356.

24 Idem, p. 360.

25 Idem.

26 Idem, p. 361.

27 Idem, p. 94.

vo como tal tem valor humano e é, portanto, caminho e objeto de amor<sup>28</sup>, e é pelo “aniquilamento, a kenosis de Cristo (Fl 2, 6-11)”<sup>29</sup>, que encontramos a real liberdade através da luta pelos oprimidos, em nudez e despojamento.

### *Uma ideia de libertação*

Nesse contexto, não há como não relacionar as escrituras à vida e à militância de Che, outra influência marcante no cinema e na produção glauberiana, morto em combate como um mártir e ícone máximo da luta pela libertação dos povos subordinados ao capital, em que “o verdadeiro revolucionário é guiado por grandes sentimentos de amor”<sup>30</sup>. Ser cristão é, em última análise, segundo a interrogação capital de Camus, “julgar se a vida vale ou não a pena ser vivida”<sup>31</sup>. Além disso, para os padres e adeptos da Teologia da Libertação, não se deve “confundir a violência injusta dos opressores que sustentam este ‘nefasto sistema’ com a justa violência dos oprimidos”<sup>32</sup>, outro traço que Glauber vai utilizar em seus filmes de forma radical. Pois “é o próprio Deus que, na plenitude dos tempos, envia seu Filho para que, feito carne, venha libertar todos os homens de todas as escravidões a que os sujeitam o pecado, a ignorância, a fome, a miséria e a opressão”<sup>33</sup>.

O próprio ato criador, segundo os teólogos, “liga-se, quase se identifica, ao gesto que libertou Israel da escravidão do Egito”<sup>34</sup>, o êxodo é, antes de tudo, um ato político, até os dias de hoje, e “o êxodo da pobreza consiste, então, em lutar, exatamente como fazem os operários, para destruir o poder capitalista”<sup>35</sup>, ecoa Negri. A Teologia da Libertação afirma, instaurando uma nova época de militância e relação com a terra, que é preciso “aproximar-se do homem Jesus de Nazaré em que Deus se fez carne”<sup>36</sup>, com a pobreza como potência, carne da multidão, pois tanto a pobreza quanto o amor estão unidos ao comum. Segundo Lucas, o apóstolo, nas comunidades cristãs primitivas “todos os crentes viviam unidos e tinham tudo em comum (At 2, 44)”<sup>37</sup>, possuíam “um só coração e uma só

---

28 Idem, p. 102-103.

29 Idem, p. 361.

30 Idem, pgs. 150-151.

31 Idem, p. 105.

32 Idem, p. 166.

33 Idem, p. 169.

34 Idem, p. 208.

35 NEGRI, A. 5 Lições sobre Império, p. 112.

36 GUTIÉRREZ, G. Teologia da Libertação – Perspectivas, p. 287.

37 Idem, p. 362.



alma”(At 2, 44)”<sup>38</sup>, e, nessas sociedades, suprime-se a pobreza por amor ao pobre, pois “optar pelo oprimido é optar contra o opressor”<sup>39</sup>.

### *Deus e o diabo*

Poderoso eco divino na obra de Glauber, “Deus e o Diabo na Terra do Sol” é teologia da libertação a 24 frames por segundo, o poder de Deus e do Cristo liberto, cuja terra pertence aos homens e mulheres que a habitam, no sentido de mobilizar (e liberar) o povo para a revolução – os estilhaços do poder messiânico que escova a história a contrapelo, onde “a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de agoras”<sup>40</sup>, esse “agora” como um continuum de intensidades nos quais penetram as revoluções... Kairós contra Cronos, como nos lembra Benjamin, “a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias”<sup>41</sup>.

### *Nietzsche*

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche, ao tratar da história, faz uma genealogia, o contrário de um sistema moral ou teleológico. O genealogista se demora em detalhes, marca singularidades e acontecimentos, mas sem a pressão objetiva das finalidades. Ele apreende o retorno das forças, “não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde elas desempenharam papéis distintos”<sup>42</sup>. Ele recusa a pesquisa sobre a origem (Ursprung) das coisas, recusa a essência exata daquilo que analisa, a identidade primeira que se reconheceria num sistema orgânico dos fins, onde os efeitos se remeteriam às mesmas causas, perdendo sua autonomia fenomênica, sua natureza individual, e toma por causa “todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces”<sup>43</sup>, todos os acidentes que tornam o ente ou o fenômeno únicos, unidos ao tempo e ao espaço que o engendraram.

A genealogia da história nos faz “rir das solenidades da origem”<sup>44</sup>, segundo Nietzsche. Assim, fazer uma genealogia da moral será então “se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade (...) deixar-lhes o tempo de

---

38 Idem.

39 Idem.

40 BENJAMIN, W. Obras Escolhidas – Magia e Técnica, Arte e Política, p. 229.

41 Idem, p. 232.

42 FOUCAULT, M. Microfísica do Poder, p. 15.

43 Idem, p. 17.

44 Idem, p. 18.

elevant-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda<sup>45</sup>.

Para o genealogista, “Herkunft é o tronco de uma raça, é a proveniência; o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixaza<sup>46</sup>, não se trata de determinar a nacionalidade em um indivíduo, mas sim de encontrar os traços singulares que o formaram fisiologicamente, culturalmente, moralmente. Seguir a proveniência é antes demarcar os acidentes que nos formam, “a proveniência diz respeito ao corpo<sup>47</sup>, na maneira como o corpo responde e altera as ideias e os valores que nos constituem, “ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo<sup>48</sup>, tudo o que diz respeito ao corpo, “a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da Herkunft<sup>49</sup>”.

A genealogia marca a articulação do corpo com a história, “Entstehung designa de preferência a emergência, o ponto de surgimento<sup>50</sup>, traduz-se como “o princípio e a lei singular de um acontecimento<sup>51</sup>. A emergência sempre se produz a partir de uma determinada correlação de forças, quando a força se volta contra si mesma, ela se enfraquece, quando ela se afirma, aumenta a nossa potência de agir, e “enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, seu grau ou seu desfalecimento, e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de afrontamento<sup>52</sup>. O corpo não possui apenas as leis de sua fisiologia, ele não escapa à história, pois “é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais, simultaneamente; ele cria resistências<sup>53</sup>”.

A filosofia de Nietzsche é um compêndio de forças em disputa, o filósofo alemão materializa as reais intenções por de trás dos conceitos, desmascarando as ficções metafísicas que os criaram. Os fenômenos são signos, marcas, mas também a composição entre eles, e sempre remetem a estados de forças e suas variantes. Há forças ativas e reativas, “assim afirmara Zaratustra”, e suas várias combinações possíveis, combinações infinitas, dado que a vida é novidade e solicita o novo continua-

---

45 Idem, p. 19.

46 Idem, p. 20.

47 Idem, p. 22.

48 Idem.

49 Idem.

50 Idem, p. 23.

51 Idem.

52 Idem, p. 24.

53 Idem, p. 27.

mente – esta é a sua vontade de potência. O ressentimento e a má consciência, por sua vez, são forças reativas, diminuem a potência vital, a aprisionam. A potência em Nietzsche concerne a uma determinada ética e, mais profundamente, a uma ontologia, ou seja, às possibilidades dos modos de ser e de se afirmar ou negar as forças que nos atravessam. Ela exprime as relações que se entrelaçam em meio ao turbilhão de vicissitudes que a vida acarreta e suas posições, isto é, sua negação ou afirmação. Assim, podemos dizer que “a potência não é o que a vontade quer, mas aquele que quer na vontade”<sup>54</sup>.

### *A vitória do cristianismo*

Para Nietzsche, com a vitória do cristianismo, houve uma inversão de valores na história do Ocidente, em que a impotência passou a ser nobre, e a nobreza, má e lasciva. Ele chama essa inversão de “revolta dos escravos”, a vingança sacerdotal, “estranho pastor (onde) o ressentimento é acumulado”<sup>55</sup>. Para o filósofo alemão, o sacerdote é aquele que odeia a guerra, que odeia a metamorfose, o devir, e por isso prega a impotência, tem medo da morte e dos excessos do desejo, daí a sua mortificação em vida. O desmedido, a *hybris*, foi vencida pela rotina do moderno, “a moral do homem comum venceu”<sup>56</sup>, assim, o ressentimento se torna criador, que terrível vingança!

Nietzsche traça uma genealogia da pobreza a partir, principalmente, da decadência do paganismo romano e da ascensão do papado sobre os povos europeus, sem levar em consideração as continuidades e rupturas que conflagraram as resistências hereges no seio do próprio cristianismo e fora dele, suas linhas de fuga e profanações, além das revoltas camponesas e operárias que afirmavam um corpo trágico e dominante. O filósofo dionisíaco, mesmo com todo o poder de sua fala subversiva, reproduz o senso comum do pensamento e da história humana quando se trata das classes e dos povos oprimidos, confundindo o sacerdote com aqueles que fazem do cristianismo a sua carne.

### *Pobre no Ocidente*

Na civilização ocidental, e para a filosofia clássica, o pobre é o escravo, “é quase-animalidade excluída do gênero humano”<sup>57</sup>. Aristóteles já demarcava a escravidão como fixa na hierarquia natural, ela é inserida na ordem racional do mundo como necessária, em seu *archein* ontológico, o

---

54 DELEUZE, G. Dois regimes de loucos, p. 214.

55 NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral: uma polêmica, p. 116.

56 Idem, p. 28.

57 NEGRI, A. Kairós, Alma Venus, Multidão, p. 122.

escravo é tido como “um animal que se aproxima do homem, inferior ao centauro”<sup>58</sup>, e essa noção do escravo vai perdurar ao longo de toda história do pensamento e dos sistemas políticos antigos e medievais, com raras e potentes exceções, até a modernidade.

No moderno, no entanto, o pobre está ligado à exploração e sua posição nas relações de produção, ele é o proletário, a organização hierárquica se dá pelo espectro do homem-máquina, assim, a pobreza é excluída da riqueza, torna-se seu extremo oposto, não detém aquilo que produz e se reconhece como exército industrial de reserva. E “o mundo dos direitos humanos (insígnia e novidade instaurada pela modernidade) é, ao mesmo tempo, proclamado e rompido pelo uso produtivo e pelo assujeitamento político do pobre”<sup>59</sup>. Na história da humanidade, “uma medida natural é imposta ao escravo, uma medida de exploração ao proletário”<sup>60</sup>, mas é preciso ler essa medida imposta pelos poderes vigentes e a razão ocidental a partir da desmedida produzida pela pobreza, pelo seu excesso – máquina de guerra num espaço liso que ela preenche sem medir, “quanto mais o pobre produz o comum, mais forte é a violência da exclusão do pobre do comum”<sup>61</sup>.

#### *A incidência do Estado*

Mas num ponto concordamos com Nietzsche, o amolecimento da vontade está ligado ao aparecimento do primeiro Estado: “uma terrível tirania, uma máquina esmagadora e implacável, que assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma”<sup>62</sup>. O Estado é a famosa besta loura nietzschiana, “organizada guerreiramente e com força para organizar”<sup>63</sup>, que em seu poder de afirmação, cria um monstro que a devora: “eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado ‘outra’ para serem sequer odiados...”<sup>64</sup>.

Em seu começo, porém, ele é Corisco rodopiando como um carcará ensandecido no deserto sertanejo, a encarnação glauberiana da pobreza insurgente, os revolucionários chineses da Longa Marcha ou os cubanos

---

58 Idem.

59 Idem, p. 123.

60 Idem.

61 Idem, p. 124.

62 NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, p. 74.

63 Idem.

64 Idem, p. 75.

de Sierra Maestra que tanto influenciaram a geração e o cinema de Glauber.

### **IHU On-Line – De onde vem o imaginário social sobre a pobreza e até que ponto ele está associado às formas de funcionamento do capitalismo contemporâneo?**

**Vladimir Santafé** – Em linhas gerais, podemos delimitar esse funcionamento a partir das transformações sofridas no seio do próprio capitalismo. Atualmente, é o simbólico que determina a acumulação do capital e sua expansão global, ultrapassando, por meio de rupturas e descontinuidades espaço-temporais ou históricas, o regime industrial anterior que ainda perpassa parte da produção mundial, mas se transforma tendencialmente de acordo com as características assumidas pela produção imaterial: a produção de linguagens, de relações e afetos, a partir do trabalho colaborativo e comunicativo, em rede. Aspectos sociopolíticos e econômicos que se diferem historicamente da centralização que caracterizava os espaços fechados do regime disciplinar que fundamentava e reforçava as ligas do capitalismo industrial ou fordista.

Nesse contexto, os pobres assumem um papel fundamental, pois constituem a carne da multidão; “o pobre, livre como um pássaro, aqui se torna o paradigma do trabalhador”<sup>65</sup>. Em nossos dias, organizar os movimentos é mobilizar a produção, pois o motor produtivo das sociedades é o trabalho das multidões, a energia viva que move o mundo, assim, estabelece-se uma relação de produtividade entre cupiditas e amor, uma relação que apreende a diferença entre potentia e potestas, e essa produtividade exalta a potência a uma abertura infinita em conformidade com a carne da multidão que é a pobreza.

Estudar a imagem da pobreza produzida pelo cinema de Glauber Rocha e Pier Paolo Pasolini é estudar as potencialidades da produção imaterial e, conseqüentemente, a maneira como essa produtividade é capturada pelo capitalismo e vivenciada pelos indivíduos e coletivos que a produzem. Em resumo, nos perguntamos até que ponto a imagem da pobreza em Pasolini se entrecruza com a imagem glauberiana, e como essa imagem pode ser atualizada na figura biopolítica do pobre como sujeito do capitalismo imaterial ou cognitivo, quais as suas inflexões e de que modo nossa pesquisa pode favorecer a compreensão da nova composição social do trabalho, cuja problemática das novas tecnologias de comunicação aparece como central; tal como seus antagonismos e linhas

---

65 NEGRI, A. 5 Lições sobre Império, p. 112.

de fuga, pois “são as lutas que configuram as instituições, são as forças produtivas que produzem, e eventualmente invertem, as relações sociais dentro das quais, paradoxalmente, estão detidas e encerradas”<sup>66</sup>.

### *Potência dos pobres*

A pesquisa a que nos propomos visa delimitar as redes de poder e de resistência, seus conceitos e suportes tecnológicos, através dos filmes em que a potência dos pobres é vislumbrada, análise que ganha maior consistência quando confrontada com o capitalismo do tipo cognitivo, que vem tornando-se hegemônico na atualidade, em processo de consolidação, em nichos e segmentos empresariais espalhados em todo o globo, abrangendo a sua quase totalidade nos países centrais, onde a informação e o conhecimento tornaram-se a base da economia material, e os instrumentos que conectam o capital global, as redes digitais e suas conexões, quando apropriadas pela multidão, tornam-se “armas” contra o próprio capital. Os enunciados são indissociáveis das práticas discursivas, de regimes de poder inseridos em sua efetivação na materialidade das relações, eles estão “entre as relações de força que constituem o Poder e as relações de forma que constituem o Saber”<sup>67</sup>.

As estratégias de resistência, no entanto, escapam do visível e do enunciável, elas formam outras relações com a palavra e com os espaços onde se inserem, ainda que haja reterritorializações seguidas da produção de novos enunciados e matérias de visibilidade. Assim, “o problema é, ao mesmo tempo, distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem, e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros”<sup>68</sup>. Entre o molar e o molecular há ressonâncias e pressuposições recíprocas, nós que enlaçam o virtual contido nas ideias com a concretude das práticas, cada campo interferindo no outro de acordo com as suas perspectivas e modos de ser. As verdadeiras lutas sempre ultrapassam os limites impostos pelo Estado – são lutas multitudinárias que deslocam os eixos da representação e se integram à vida dos seus ativistas.

A multidão é o múltiplo, uma rede de indivíduos e grupos, um conjunto de singularidades contingentes, ela é atravessada por individualizações, mais do que por identidades territoriais ou ideológicas, suas ações são intercambiáveis, há trocas no lugar de imposições. A multidão é múltipla e una, à maneira de Spinoza, são partes de um todo em movimento, graus da potência divina que compõem os nossos corpos espiritualiza-

---

66 NEGRI, A. *Espinosa Subversivo e outros escritos*, p. 167.

67 DELEUZE, G. *Foucault*, p. 100.

68 FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*, p. 5.

dos. Tal como na poesia de Walt Whitman, “o poeta do corpo e da alma”, onde tudo se congrega para o instante da pura imanência do desejo: “Acredito na carne e nos apetites, ver, ouvir e sentir são milagres, e cada parte e farrapo de mim é um milagre”<sup>69</sup>. E todos os corpos estão imersos na relva grassa do absoluto que não para de se desdobrar ao infinito, pois como escreveu o poeta: “por mim passam tantas vozes mudas há tanto tempo...”<sup>70</sup>. Da multiplicidade das revoltas nos pequenos pontos onde o poder se exerce, nasce a figura multitudinária da nova resistência, essas tantas vozes mudas e amotinadas há tanto tempo.

### *Multidão e massa*

A multidão diferencia-se da turba ou da massa, assim como do povo, por ser um conjunto de coletivos irredutíveis em suas diferenças que compartilha ideias, afetos, causas em comum, um agente ativo de transformações. A turba ou a massa, por mais que contenham diferenças em sua composição social e/ou política, não compartilham suas lutas através de um espaço-tempo comuns, tornando-se indiferenciados em sua ação. O povo é o uno, colmata as diferenças em sua unidade soberana, seja ela nacional ou partidária; a multidão, ao contrário, a partir de sua própria dinâmica interna, é insubordinável ao poder soberano, o que não significa que ela não seja, atual ou virtualmente, uma organização social em que se assentam os desejos de mudança e produção biopolítica.

Na tradição da filosofia política, somente o uno deve governar, seja um monarca, um partido ou um líder político, dessa forma, a multiplicidade deve necessariamente ser governada: “numa sociedade como a do século XVII, o corpo do rei não era uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária ao funcionamento da monarquia”<sup>71</sup>. Mas a multidão tem por definição a multiplicidade, o desejo de muitos compartilhado pelos diferentes coletivos que a integram, capazes de agir em comum, logo, de governar a si mesma. Os governos alicerçados no soberano, aristocrático ou democrático, são monárquicos em sua essência (Bodin), pois se realizam pelo Um; foi assim que Hobbes enxergou ou anteviu a moderna teoria da soberania na modernidade. Em nossos tempos, “a expropriação do comum (engendrada pelo biopoder), desenvolvida no processo de acumulação originária, é transfigurada, e portanto mistificada, na invenção da utilidade pública”<sup>72</sup>. O poder soberano moderno possui sua dialética: “Hegel efetuará a síntese do público e

---

69 WHITMAN, Walt. Folhas de Relva, p. 77.

70 Idem.

71 FOUCAULT, M. Microfísica do Poder, p. 145.

72 Idem, p. 165.

do soberano, do comando e do progresso, através da *Aufhebung* (suprasunção) dialética da sociedade civil no Estado, completando assim, na imagem metafísica, a necessária sujeição do trabalho vivo ao comando do soberano<sup>73</sup>.

Em Spinoza, no entanto, as forças produtivas criam as relações de produção tal como em Marx, de forma autônoma, “mas, dado que as forças produtivas são, para todos os efeitos, cupiditates, forças passionais, multidões abertas à constituição do político (...) as formas do comando estão sujeitas à atividade da multidão<sup>74</sup>, um tipo de democracia operária em que o soberano aparece como o “fora” da relação, dado que ele não interfere em sua dinâmica.

#### *Atualização da exploração*

O grito que evoca a multidão, ontológica e historicamente, é o mesmo do poeta norte-americano que vislumbrou as pradarias imensuráveis do wilderness: “Meu voo é o voo de uma alma fluida e voraz, minha trajetória profunda além do alcance das sondas. Vou me servindo do material e do imaterial, não há vigilância que me pegue, nem lei que me proíba<sup>75</sup>. As possibilidades abertas pelo trabalho hoje, da maioria dos trabalhos, pressupõem a cooperação, a comunicação e a criatividade do indivíduo, rompendo com o paradigma fordista do trabalho especializado e “monocórdio”. O que não significa que a exploração acabou ou que o capitalismo chegou ao seu limite de abundância econômica e social, antecipando o próprio fim da história. Ao contrário, a exploração do trabalho afetivo, da produção de conhecimento e simbólica age como um vórtice sobre as outras formas de trabalho, transformando-as.

No passado era preciso industrializar a produção, hoje é preciso informatizá-la, torná-la ágil e contínua, abarcando todas as fases da vida do trabalhador, envolvendo os seus sonhos, desejos e momentos de intimidade na gestão da empresa; já não se distingue o tempo de trabalho do tempo de lazer, o lazer tornou-se trabalho e vice-versa. O novo capitalismo ampliou o tempo produtivo do indivíduo conectando os seus espaços através da temporalidade do virtual: a internet e seus múltiplos tentáculos. Um paradoxo que a maioria de nós vivencia quase todos os dias.

As formas de exploração não findaram, elas se modificaram, assim como a resistência a elas. A multidão não se encontra conformada à existência de uma classe ou de um modo de produção, ela é uma condição de possibilidade, um desdobramento constituinte, um projeto que envolve

---

73 Idem.

74 Idem, p. 167.

75 WHITMAN, Walt. *Folhas de Relva*, p. 95.



trabalhadores assalariados, desempregados, precários e todos aqueles que produzem e vivem sob o domínio do capital.

Há dois tipos de multidão, a primeira é a multidão *sub specie aeternitatis*. Esta multidão é ontológica, ela nasce da complexa trama das revoltas e sedições históricas, da resistência à autoridade e seus dispositivos de poder, criando um outro poder baseado em suas lutas; esta multidão afirma uma liberdade que Spinoza compreende como absoluta, é a liberdade da razão filiada ao aumento das afecções do corpo ou nos corpos que nos compõem, afectos intensivos que nos atravessam aumentando a nossa potência de agir.

A segunda é a multidão histórica, ou seja, a multidão ulterior ao movimento histórico. Esta multidão é potencial, ela depende de condições políticas, jurídicas e econômicas para se efetivar na história e realizar sua potência, mas o seu virtual ou potência está sempre ao lado ou junto de suas ações e projetos, como no cone bergsoniano onde as virtualidades constituem o atual, e não o contrário. A junção das duas cria uma dupla temporalidade: o sempre-já e não-ainda.

### *Capitalismo cognitivo*

No capitalismo cognitivo, a produção tornou-se, hegemonicamente, imaterial, a matrícula tornou-se cifra – em nome da segurança pública e do controle –, sociedades de exceção onde a exceção é a regra, e o trabalho torna-se imediatamente político e cultural, abrangendo todas as formas de vida – biopoder –, não se limitando ao terreno estritamente econômico, como o era no trabalho fordista. Os trabalhadores atuais participam da produção de subjetividade, criando e produzindo novas formas de vida, associando-se em redes de comunicação, colaboração e relações afetivas que só podem realizar-se no comum. A produção capitalista e sua base material (a produção da multidão) estão associadas e se determinam reciprocamente.

Esta nova configuração econômica anima a composição social dos novos movimentos sociais de resistência ao estado global de exploração e guerra permanentes. É uma produção de conhecimento que engendra, necessariamente, novos conhecimentos, onde o General Intellect exerce a função de motor dos mecanismos difusos que envolvem a totalidade do mundo atual, e uma sobreposição dos poderes, um misto de regimes em constante interação, um conjunto heterogêneo de redes do tipo disciplinar, soberano e de controle, cuja hegemonia pertence ao controle. A ideia de um povo fundido à unidade soberana de um Estado já não corresponde às lutas e intervenções da nossa época, as lutas atuais não refletem a forma-Estado como o povo a refletira, nem forma com ela uma unidade

em torno da democracia representativa. A multidão é o fora, são as máquinas de guerra, segundo o conceito de Deleuze e Guattari, que ocupam os espaços sociais e políticos da sociedade de forma horizontal e acentrada.

### *Materialidades da pobreza*

Ao investigar as imagens da pobreza, pretendemos esclarecer sua materialidade, principalmente, a partir dos conceitos criados por Antonio Negri e Michael Hardt, respectivamente: a tendência histórica, a abstração real, o antagonismo e a constituição de subjetividade. Tais conceitos serão o “pano de fundo” de nossa peça, atravessando todo escopo do texto, ainda que transformados e reapropriados de acordo com os vetores abertos pela problemática que envolve as questões da imagética glaucoberiana e pasoliniana, seus perceptos e afectos, isto é, sua produção artística, além dos conceitos que delimitam sua potência.

Para adentrar em nossas demandas, preferimos, antes de mergulhar a fundo na questão do método, questionar a própria eficácia de seus desígnios, isto é, até que ponto o método e os conceitos que os circunscrevem atingem os objetos em sua concretude, ampliando suas bordas e a maneira como são transformados. Para tal intento, é preciso questionar, antes de tudo, a relação entre a estrutura que comporta os conceitos que anteriormente citamos e sua relação com a realidade, ou seja, se, em determinado momento de nosso trabalho, aderimos ao método genealógico de Nietzsche, que demarca, claramente, a ineficácia da história universal em prever ou realizar uma leitura precisa dos fenômenos, preferindo, ao contrário, traçar a proveniência e a emergência dos sujeitos e dos objetos que se constituem e são produzidos nas relações históricas a partir de suas aparições singulares, irreduzíveis a qualquer influência estrutural; dito isto, por que então nos voltamos, agora, para o uso de conceitos cujo desenho abarca os grandes conjuntos da sociedade atual, seria um retorno às estruturas?

### *Novo estruturalismo*

Para prosseguirmos, é preciso demarcar os limites desse novo estruturalismo, suas determinações e aquilo que lhe escapa, pois sempre há algo que escapa. Em sua obra, o filósofo francês Gilles Deleuze institui a relação entre necessidade e pensamento como a forma que caracteriza a imagem clássica da filosofia e, por conseguinte, das bases epistemológicas que procuramos delimitar; “a essa necessidade, a filosofia deu o nome de verdade”<sup>76</sup>, ou seja, a verdade se revela como um correlato exterior

---

76 ZOURABICHVILI, F. Deleuze: uma filosofia do acontecimento, p. 37.

ao espírito e corresponde necessariamente à essência da coisa que se pensa. O pensamento, nesse sentido, não tem capacidade de afirmar o fora ao qual se refere, a exterioridade que se funde ao necessário desvelar da verdade, ou a experiência sobre a qual se debruça, para além dessa correspondência formal. A essa imagem, Deleuze denomina dogmática, pois para se desenvolver, necessita-se de uma estrutura a priori para o fora. No modelo clássico de reconhecimento, também encontramos esse vínculo, em que o objeto é pensado como reconhecimento, o que nos remete, novamente, a um a priori do espírito, a um exterior concebido de antemão, e não a partir da leitura de seus traços singulares, da natureza da própria relação e da exterioridade de seus termos.

A transcendência intrínseca a essa forma garante a identidade do objeto, uma imagem em que o mundo aparece como o mesmo, e o verdadeiro se encontra “fora do conceito ou no limite do conceito, e depende da capacidade deste último não se fechar sobre si”<sup>77</sup>. Mas a essência de uma coisa, para o filósofo francês, sempre aparece no meio, “entre o lobo e o homem, entre duas águas (...) quando suas forças se consolidaram”<sup>78</sup>, o que implica uma subversão completa da imagem clássica do pensamento, um rumor no modelo platônico da perfeição do ser que habita o eterno.

Ao isomorfismo das sociedades disciplinares, onde os espaços de confinamento moldavam a sociedade, sucedeu-se a forma comum das redes, constatada nas organizações militares, na gestão empresarial, nos movimentos sociais, nas relações interpessoais, nos sistemas de comunicação e, sobretudo, nas relações de produção determinadas pelo paradigma imaterial do capital. Essas formas, mobilizadas e fabricadas ao longo das últimas transformações históricas, pelo novo proletariado de caráter multitudinário, são cooperativas e comunicativas em seu processo de instalação social e econômica; ou seja, de um lado, a profusão incessante das novas tecnologias, do outro, os sujeitos que cooperam entre si, sucedendo, de uma determinada e linear temporalidade da linha de montagem, a indeterminada temporalidade das redes disseminadas pelo mundo, uma imagem-tempo acentrada e rizomática no lugar do antigo sensorio-motor onde o movimento determinava as coordenadas temporais da vida e do mundo. As relações na rede são díspares e se expandem com a ampliação de suas conexões, recriando-se a todo momento, de forma incessante.

---

77 Idem, p. 46.

78 Idem, p. 50; a primeira parte foi extraída de *Mil Platôs*, Vol. 4, de Deleuze e Guattari, o grifo é nosso.

### *Hegemonia do trabalho imaterial*

Esta hegemonia do trabalho imaterial, no entanto, não implica necessariamente em sua hegemonia política. É preciso, necessariamente, em meio ou por dentro das estruturas, compreender aquilo que foge à organização de seus componentes – suas linhas de fuga –, pois o devir não é história, como dito anteriormente. Sem ela, a história, ele se torna indeterminado, mas sua consistência se dá pela "nuvem a-histórica" que gera os acontecimentos e a singularidade de uma vida, o verdadeiro sentido da mesma:

Eu sou uma força do passado, só na tradição está o meu amor. Venho das ruínas, das igrejas, dos retábulos, das orlas esquecidas dos Alpes e dos pré-Alpes onde viveram meus irmãos. Vagueio pela Tuscolana como um louco, pela Via Appia como um cachorro sem dono; ou olhos os crepúsculos, as manhãs sobre Roma, sobre a Ciociaria, sobre o mundo como os primeiros atos da pós-história a que eu assisto pelo privilégio de ter nascido na extrema borda de alguma idade sepultada. Monstruoso é quem nasceu das vísceras de uma mulher morta. E eu, feto adulto, vou errando mais moderno do que qualquer moderno à procura de irmãos que não existem mais. (PASOLINI, P. Poesia em Forma de Rosa in Pasolini - Poemas, p. 163).

A **abstração real**, para Marx, se vincula ao trabalho social, isto é, uma abstração racional mais real do que sua efetivação empírica no trabalho individual que organiza as relações produtivas em seu conjunto, quer dizer, sua materialidade em lastro. O trabalho social abstrato nos serve para entender o conceito capitalista de valor; quando a fonte da riqueza encontra-se no trabalho capitalista, seu valor encontra-se, por conseguinte, no trabalho social. Dentro de seu tempo histórico, Marx compreendeu o valor na produção capitalista em termos mensuráveis, assim, para cada quantidade de trabalho, há uma dada quantidade de valor correspondente; ou seja, a exploração do trabalho social e a produção de valor são calculadas segundo unidades mensuráveis e homogêneas da jornada imprimida pela força de trabalho – eis a teoria da mais-valia (ou mais valor).

### *Um outro tempo do trabalho*

Hoje em dia, no entanto, a unidade uniforme do tempo medida pela jornada de trabalho no "chão da fábrica" foi ultrapassada tendencialmente ou de forma hegemônica, pois a temporalidade do trabalho mudou, tornando-se integrada à vida, rompendo com os limites impostos pela descontinuidade que caracterizava os espaços disciplinares, e já inserida na sociedade de controle que nos colmata e modula. O tempo de trabalho

tornou-se contínuo e total. Agora, no exato momento em que escrevo, há trabalho. Mas as linhas que lemos não foram confeccionadas dentro de uma temporalidade sucessiva ou linear, passível de mais-valia, algumas, por exemplo, só “surgiram” no intervalo de meses ou até anos.

No paradigma da produção imaterial, o valor ainda é medido pelo trabalho abstrato ou social; no entanto, este tornou-se, hegemonicamente, biopolítico, configurando as normas das novas relações de produção e de controle. Enquanto a produção material criava os meios da vida social (automóveis, aparelhos de televisão, vestuário etc.), a produção imaterial concebe conhecimentos, linguagens, relações afetivas e cooperativas, isto é, ela cria a própria vida social, a delinea, um trabalho vivo que além de produzir para a sociedade, também a reproduz. A produção biopolítica é sempre excessiva em relação ao valor que o capital pode dela extrair, pois trata-se de modos de vida, capacidades criativas que sempre excedem à produção e ao tempo mensurável da exploração e da reprodução dos meios sociais.

A exploração, por outro lado, passa a se dar na apropriação privada de parte do valor produzido pelo trabalho em comum, modulado pelas relações afetivas, intelectuais e cooperativas que o caracteriza. O trabalhador, por sua vez, “não luta para permanecer algo que já se tornou, mas está no movimento absoluto do seu devir”<sup>79</sup>, compondo seus ritornos na medida em que expande seus territórios.

### *Antagonismo*

O antagonismo dá nome ao confronto, cotidiano ou esporádico, entre trabalhadores e capitalistas; todo antagonismo se dá nas relações de trabalho ou de produção, logo, ele deve ser analisado segundo a teoria do valor. Se as relações entre o trabalho social e a produção capitalista mudaram, também se alteraram as formas como esse antagonismo se processa na atualidade – uma relação antagônica que não é, necessariamente, dialética. Para Marx, durante a hegemonia do trabalho material, a exploração se dava a partir da mais-valia, isto é, a partir do tempo de trabalho excedente ou quando a produção do proletário não correspondia, quantitativamente, ao salário recebido. Hoje em dia, no entanto, a exploração se dá, tendencialmente, a partir da expropriação privada do comum produzido pelas redes colaborativas e comunicativas do trabalho imaterial, como nos referimos na explicação anterior sobre a abstração real.

No mercado financeiro, por exemplo, a moeda representa não só o valor presente do comum, mas também o seu valor futuro, isto é, o valor

---

79 Idem, p. 193.

geral de nossas futuras capacidades produtivas comuns. Em outras palavras, as ações que rolam nas bolsas de valores espalhadas pelo mundo são um termômetro do que pode a multidão e sua captura econômica e política, simultaneamente. Um fenômeno, ao mesmo tempo, trágico e potente, pois a medida de nossa potência produtiva e criativa é proporcionalmente expropriada pela ambição das grandes corporações que dominam o globo política e economicamente. A ideia de multidão está em consonância com o conceito deleuzo-guattariano de máquinas de guerra, pois estas são forças que ocupam um espaço liso sem medi-lo, criando conexões e possibilidades de vida.

Nada mais próximo do cenário atual da produção imaterial. As máquinas de guerra se confrontam constantemente com o aparelho estatal e sua axiomática correspondente, além de produzirem uma outra ontologia, um outro modo de subjetivação que mais parece uma hecceidade, individualização que procede pela singularização de seus componentes, de forma acentrada, e, finalmente, por sua não-filiação ao sujeito normativo das disciplinas.

Segundo Marx, "a produção não só cria um objeto para o sujeito, mas um sujeito para o objeto"<sup>80</sup>, ou seja, a partir da experiência antagonista do sujeito na produção de valor e ulterior exploração de seu trabalho, também se cria uma determinada subjetividade. Os pobres, uma atualização da figura do proletário, aqueles que só possuem a sua prole e se encontram nus diante do poder, são, por conseguinte, a figura paradigmática dessa produção imaterial de valor, pois mesmo excluídos ou distribuídos de forma desigual na repartição das riquezas, eles estão incluídos em todas as etapas dos circuitos econômicos e não precisam de nada mais que suas mentes (General Intellect) para gerá-las, eles são a carne da produção biopolítica, a carne da multidão e o sujeito por excelência das novas revoluções.

O trabalho vivo, criativo e integrado, precisa de um total desnudamento para existir, existência puramente subjetiva, destituída da objetividade dos bens produzidos que formam a riqueza em geral. Um duplo caráter da pobreza define a subjetividade do trabalho e a fonte de seu antagonismo: a expropriação de sua produção comum e sua capacidade de produzir riquezas, seu caráter de carne da multidão.

### *Imagem pasoliniana e glauberiana dos pobres*

A nossa hipótese se baseia na oposição entre a imagem pasoliniana e glauberiana dos pobres, isto é, dessa carne produtiva que engloba o

---

80 Idem, p. 194.

mundo atual, dado que, em Pasolini, o pobre, enquanto potência, deve ser conservado em sua inocência, protegido da sociedade industrial e consumista, na forma de sua cultura popular – linguagens e expressões corporais –, no que o cineasta vislumbra um novo apocalipse, uma nova rearticulação do fascismo através dos circuitos totalitários da ditadura midiática e mercantil que promove o "assassinato dos vaga-lumes", dos lampejos de resistência ao capitalismo; enquanto Glauber, e sua *eztetyka* da fome, enxerga a potência dos pobres justamente em sua apropriação plural e transformadora dos meios e instrumentos disponibilizados pelas classes dominantes, onde a precariedade é uma arma contra os grandes circuitos comerciais e midiáticos, uma reinvenção produtiva do mundo, aproximando-a do conceito de multidão e de sua carne, sua materialidade em devir.

Essa nova carne, conceituada por Negri e Hardt, pode assumir a forma de órgãos produtivos do corpo social do capital global, mas também são singularidades comuns que se organizam autonomamente e assumem a forma de um "poder da carne", conceito que remonta a uma longa tradição filosófica que vem desde Paulo de Tarso, e encontra eco no conceito deleuzo-guattariano de corpo sem órgãos, uma multiplicidade que progride de acordo com intensidades não mensuráveis e se organiza de forma rizomática e autoproducente, não procedendo por unificações ou funções hierárquicas, uma carne que é antes de tudo comum, uma substância viva que tem nos pobres a sua imagem.

A multidão possui uma carne que é puro potencial, um elemento in-forme de vida que constantemente expande as redes e conexões da produção global, "buscando a própria vida", recriando-a a partir de sua precariedade, como as personagens glauberianas: Corisco, em "Deus e o Diabo na Terra do Sol", rompe com Padre Cícero e Sebastião (ou Antônio Conselheiro), e afirma que o povo deve traçar o seu próprio caminho – uma desmistificação dos mitos da pobreza desdobrados na experiência mítica e histórica de Canudos. O mito em Glauber é a energia revolucionária que emana do povo, o poder do místico que mobiliza a pobreza contra a opressão e a exploração, mas também é o mote para a desconstrução e reapropriação pelo povo das imagens míticas: imagens híbridas, cristãs e pagãs, que acentuam os traços da carne multitudinária e reinventam o próprio mito na luta direta contra o dominador, detentor por direito da mitologia tradicional.

Esta carne pode muitas vezes parecer monstruosa aos olhos do poder, pode representar o caos e o colapso da ordem social, mas em seu âmago, este monstro é justamente a diversidade que se quer fazer ouvir em sua precariedade e reivindicações não vinculadas aos órgãos de po-

der de Estado ou privados, é um monstro ao mesmo tempo produtivo e destrutivo, pois que destrói ou corrói as antigas instituições disciplinares como a família, a fábrica, o hospital, o sindicato, o partido e produz novas formas, rompendo com as "identidades naturais da comunidade, do povo e da nação", os alicerces que edificaram a modernidade. A multidão, ao contrário, "é algo como uma carne singular que recusa a unidade orgânica do corpo"<sup>81</sup>, algo como o monstruoso encontro das forças sociais em torno do líder popular em "Terra em Transe", onde a lógica da fragmentação impera no lugar da unidade soberana do povo. As figuras biopolíticas que formam a multidão expressam diferentes formas de vida, em lugares concretos, são migrantes, desempregados, camelôs, moradores de favelas e de ocupações urbanas e rurais. O ser social do trabalho é ao mesmo tempo "rico e miserável, cheio de produtividade e sofrimento"<sup>82</sup>, esse ser social comum constitui uma carne amorfa, ainda sem corpo e, por sua natureza, incorporal, que carrega em si a força motriz capaz de construir uma nova sociedade, mas que se encontra em estado de crisálida, pronto a desabrochar, esperando la hora de los hornos, e, como em todas as épocas, imprevisível.

Apesar dos mecanismos e dispositivos de repressão e controle utilizados pela hierarquia global contra os pobres, estes ainda expressam uma enorme força criativa, pois estão incluídos ativamente nos circuitos da produção biopolítica e social do mundo globalizado. Os pobres não estão alijados da produção biopolítica – linguística, informacional, nas redes colaborativas e de comunicação –, eles a formam, ocupando um papel central na dinâmica político-econômica da globalização. Atualmente, nenhuma força de trabalho está fora dos processos de produção, e, de muitas maneiras, os pobres são extraordinariamente produtivos e inclusos.

A geração de linguagens comuns implica na conexão com todos os elementos ativos da sociedade, sendo a formação dessa comunidade linguística anterior ao lucro das corporações e à consolidação das hierarquias globais e locais, constituindo, inclusive, antagonismos e resistências no processo de produção constituinte dessas falas. Assim, os pobres não só constituem as condições ontológicas do antagonismo como a própria vida produtiva da multidão.

A produção multitudinária se dá pelo excesso, ela é vital em todos os sentidos. Já não precisamos escrever em "língua estrangeira" para fugir dos colonialismos, a nossa própria língua é um estrangeirismo derivado das interconexões do mundo global, o povo já não falta, mas invade as

---

81 Idem, p. 210.

82 Idem.



redes e cria suas próprias linhas de fuga, ele não precisa mais ser inventado, ele inventa-se enquanto minoria nos guetos, periferias e favelas das metrópoles mundiais. Aqui, talvez, a partir da delimitação das imagens produzidas por Glauber e Pasolini, compreendendo sua singularidade e motivações, algumas vezes antagônicas, e em conexão com as novas tecnologias que envolvem o tecido subjetivo e estrutural do mundo globalizado, há o começo de um novo conceito que exprima esse cinema e condição política dos pobres em sua autoprodução que é direto, bioestético, onde a vida e a linguagem se fundem, e potencialmente revolucionário, pois "toda multidão é produtiva e toda ela é pobre"<sup>83</sup>.

### **IHU On-Line – Qual a relação entre a pobreza e as quatro figuras da subjetividade da crise contemporânea, descritas por Hardt e Negri como o homem (espécie humana) endividado, o mediatizado, o securitizado e o representado?**

**Vladimir Santafé** – Nas sociedades de controle, como escreveu Deleuze, os indivíduos se tornam dividuais e as massas, amostragens de dados, estatísticas, números na tela de um computador, cifras nos mercados ou juros nos bancos. O dividual, citando Lazzarato, “engaja um tipo específico de governamentalidade que obriga os conceitos de biopolítica e de biopoder a se confrontarem com a produção técnico-semiótica das subjetividades”<sup>84</sup>. Ele torna-se infinitamente divisível e dissecável pelas novas tecnologias de poder. E não há como evitar esse processo com uma repressão desmedida dos aparatos estatais ou através dos dispositivos de uma economia regulada e controlável, como pensa Harvey, mas sim apropriar-se desse processo e se potencializar através de suas infinitas possibilidades: “o possível, senão sufoco”<sup>85</sup>.

A desterritorialização do dividual decompõe o indivíduo em seus elementos constitutivos (memória, percepção, intelecto, sensibilidade etc.) e a governamentalidade da servidão se exerce não sobre a subjetividade, como unidade e síntese, mas sobre os vetores de subjetivação humanos e não humanos que a atravessam e sobre os elementos somáticos, biológicos, químicos e neuronais que constituem o corpo. As tecnologias dissecam cada sentido humano e os recompõem com vistas à produção de uma subjetividade para o consumo, “a produção pela produção”<sup>86</sup>. Os vetores de subjetivação pré-individuais emitem sinais que interessam às

---

83 NEGRI, Antonio e HARDT, Michael. Multidão, p. 185.

84 Idem, p. 182.

85 Gilles Deleuze.

86 Lazzarato, M. O governo do homem endividado, p. 182.

empresas de consumo e comunicação, simultaneamente, as mídias e as indústrias culturais agem sobre os módulos da subjetividade: “A desterritorialização do indivíduo fornece os elementos de base não para reconstruir os sujeitos, mas os consumidores, os eleitores e os comunicadores, e para fabricar identidades sexuais, comportamentos, condutas conformes e novas corporeidades”<sup>87</sup>.

A nova governamentalidade se exerce de forma flexível e incessante, em um espaço aberto e a partir de uma temporalidade não cronológica, condensada pelas redes digitais do virtual, ela é incitada por eventos, e sua tecnologia de poder é modular, distributiva e autorregulatória, agindo muito mais na simulação, na antecipação e na prevenção dos acontecimentos do que na normatização das relações sociais e políticas. É em relação ao corpo que se pode compreender de maneira mais clara as mudanças que intervêm na governamentalidade e suas técnicas, nos diz Lazzarato. Nosso corpo é fabricado e nos é atribuído pelas técnicas de poder moduladas pelos dispositivos da governamentalidade que o formata segundo as codificações dominantes, “a produção de subjetividade passa pelo trabalho sobre o corpo”<sup>88</sup>.

#### *Crise da dívida no capitalismo contemporâneo*

Lazzarato, numa atualização do conceito de governamentalidade foucaultiano, analisa seus efeitos e sua dinâmica a partir da crise da dívida no capitalismo contemporâneo. O capital impõe seus novos axiomas no sentido de reorganizar seus aparelhos de captura, ultrapassando a relação capital/trabalho pela nova relação credor/devedor, base das intervenções neoliberais. A realidade produzida por essas conexões vai influenciar ou incitar a formação da composição social do trabalho e, logicamente, o objeto de nosso trabalho, isto é, a multidão dos pobres. A intensificação da crise, diz o filósofo italiano, “causada pelo endividamento das empresas privadas, dos bancos e dos Estados aumenta simultaneamente a sujeição social e a servidão maquínica”<sup>89</sup>, esgotando as formas de resistência da carne multitudinária.

A governamentalidade para Foucault é ambiental, ela cria um meio que se desdobra nas variações sistêmicas, mas também através das inovações tecnológicas e a partir das linhas de fuga criadas pela multidão, ou seja, o capital, nessa trama de revides e deslocamentos determinada pela crise como paradigma da governança, pode lançar mão dos antigos regimes de poder dependendo das circunstâncias que o momento exige, co-

---

87 Idem, p. 183.

88 Idem, p. 186.

89 Idem, p. 196.

mo no caso da soberania verticalizada da necropolítica como modelo de contenção e controle das migrações e das populações periféricas e faveladas. O capitalismo, em estado de crise e exceção, mostra todo o poder do seu autoritarismo, negando a premissa foucaultiana de que a governamentalidade é, necessariamente, flexível e aberta ou modular. Nesse contexto, diz Lazzarato, “as técnicas disciplinares ganham uma nova centralidade, exercendo-se sobre os desempregados, os pobres, no emprego e na governança dos serviços sociais”<sup>90</sup>.

Por fim, conclui o filósofo, “na falta de uma resistência organizada, o autoritarismo de nossas democracias em declínio se constrói articulando estas três modalidades de poder”<sup>91</sup>: o modelo soberano das sociedades do antigo regime, mas com uma outra roupagem e técnicas renovadas; o modelo disciplinar das normas e das instituições modernas que fundaram o capitalismo industrial ou fordista, mas inserido na ambientação criada pela governamentalidade; e o modelo securitário ou de controle do pós-fordismo ou capitalismo imaterial, das finanças e dos serviços, da produção de subjetividades e da autovalorização do trabalhador. Essa última questão nos é muito cara, pois é justamente ela que vai abrir as possibilidades de um novo mundo possível, suas linhas de fuga, dado que “a transformação do trabalho em atividade cognitiva é caracterizada por um excedente extremo da valorização”<sup>92</sup>.

Segundo Negri, um saber sobressalente agregado ao produto e um produto que, em conexão com outros elementos da existência, engendra a subjetividade do trabalhador. Ou seja, o trabalho imaterial produz entendimento, percepção, clareza, isto é, conhecimento; este, por sua vez, é infinito, pois se encontra no plano de imanência do desejo. O conceito de trabalho vivo está fundado na hibridização gerada pelo General Intellect como dominante na produção, o que suscita a autonomia e a autovalorização potenciais, in loco, ainda que essas últimas se encontrem, em sua maioria, capturadas pelo capital monopolista enquanto empresa e/ou produção de subjetividade determinada pelos meios de comunicação corporativos, inseridas nas tramas do Império que “constrói (de forma contumaz) uma política de global apartheid como forma de subdividir, bloquear e subordinar a capacidade de expressão em todos os níveis”<sup>93</sup>.

---

90 Idem.

91 Idem, p. 197.

92 NEGRI, A. 5 Lições sobre Império, p. 98.

93 Idem, p. 101.

### *Trabalho na dimensão da vida*

Mas a dimensão biopolítica do trabalho não está ligada somente à produção, ela está ligada sim a toda a vida, não à vida natural (bíos) apenas, como propõe Agamben, uma vida nua desprovida de direitos, nem à sua captura irrestrita pelos dispositivos de poder, como argumenta Mbembe, mas à vida em sua plenitude, em sua materialidade e potencialidades virtuais, zoé e bíos, a vida enquanto criação, sopro vital, ainda quando moldada pela cultura ou pelos hábitos.

Podemos identificar na vida (zoé e bíos) uma espécie de antipoder? Certamente. A biopolítica tem a capacidade de se abrir como potência de desterritorialização: nos afetos, na sexualidade, na linguagem, na comunicação e em suas várias nuances ou facetas, biopolítica nas trocas, nos compartilhamentos, na escrita, no desejo de mudança ou de conservação do ponto de vista do conatus ou daquilo que nos alimenta. A liberdade é sempre uma intensificação da vida e de suas aberturas, o poder nunca vai ocupá-la completamente, mesmo com a incessante disseminação dos seus aparatos na malha social. Há, decerto, uma clara distinção entre biopoder e biopolítica: “fala-se em biopoder quando o Estado expressa comando sobre a vida por meio de suas tecnologias e de seus dispositivos de poder”<sup>94</sup>, no entanto, “fala-se em biopolítica quando a análise crítica do comando é feita do ponto de vista das experiências de subjetivação e de liberdade, isto é, de baixo”<sup>95</sup>.

O biopoder seria, em última instância, a modernização das relações sociais e a implementação de seus mecanismos securitários, previdenciários, normativos, médicos; a biopolítica, por sua vez, está do lado da ontologia do ser social, isto é, de sua criação e produção autogestionária. A pobreza só está fora enquanto incorporal, carne da multidão, isto é, potência, mas ela se encontra absolutamente dentro quando se trata de suas lutas concretas.

### **IHU On-Line – Como o cinema de Glauber e sua estética da fome reorganizam a compreensão que temos sobre a pobreza? Como ela passa a ocupar outro regime de sentidos?**

**Vladimir Santafé** – Na contemporaneidade, o cinema nos leva a caminhos incontornáveis. Não se pode pensar a atualidade sem passar pela produção incessante de imagens que nos atravessam como flechas

---

94 Idem, p. 107.

95 Idem.

incendiárias, tal como os afectos spinozanos revisitados por Deleuze e Guattari<sup>96</sup>. Os filmes de Glauber Rocha e Pier Paolo Pasolini, em particular, se destacam pelo escândalo que produzem, são como “algo que emerge dos primórdios do tempo, seus personagens parecem sair das entranhas da terra”<sup>97</sup>, mas no fundo “são máquinas desejanter, não arcaísmos”<sup>98</sup>, pois compõem agenciamentos que remontam às figuras históricas e míticas como forças que tocam e se articulam com as emergências do presente, pois suas imagens e ideias instalam “a modernidade dentro das formas arcaicas de um passado ainda vivo”<sup>99</sup>.

Em sua dimensão política, “o escândalo é ontológico, (e) a pobreza sempre foi o sal da terra”<sup>100</sup>, eco cristão que atravessa toda a cinematografia dos autores, e é justamente o corpo intensivo dos pobres que vai delimitar o grau de libertação e os limites da sua obra. O trabalho a que nos propomos procura estabelecer a maneira como esses cineastas teceram a pobreza em seus filmes, estabelecendo o nexu que esta pobreza tem com a produção de novas subjetividades no mundo que nos rodeia, assim como sua potência, sua tenaz resistência e poder de criação.

Para Glauber, a fome constitui o nervo da sociedade latino-americana: “A fome latina não é apenas um sintoma alarmante”<sup>101</sup>, ele diz, mas “o nervo de sua própria sociedade”<sup>102</sup>, em que as verdades da realidade “se tornam mais fortes e aqueles que nada possuem serão ouvidos”<sup>103</sup> – a linha mestra de Glauber é atingir a essência daquilo que nos mantém vivos em última instância, no limite da miséria ou da loucura, “nossa originalidade é nossa fome”<sup>104</sup>, diz o cineasta baiano, “e nossa maior miséria é que esta fome, sendo sentida, não é compreendida”<sup>105</sup>. Para nós, no entanto, esta fome deve ser compreendida como a potência emanada da produtividade das figuras biopolíticas do capitalismo contemporâneo, o trabalhador, em sua maioria precarizado, pobre, que compõe as relações de produção que implicam em afetos, novas linguagens e ideias, a base da produção cognitiva ou imaterial que sustenta os alicerces globais, dado

96 DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs* – Vol. 5.

97 Martin Scorsese em entrevista sobre Glauber Rocha televisionada pela TV Cultura, descrevendo sua impressão sobre “O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro”: <https://www.youtube.com/watch?v=ql1vocMIP48>

98 GUATTARI, F. *Confrontações*, p. 31.

99 AMENGUAL, B. *Glauber Rocha ou os caminhos da liberdade*, p. 96.

100 NEGRI, A. *Kairós, Alma Venus, Multidão*, p. 117.

101 ROCHA, Glauber. *Eztetyka da Fome*, in *Revoluções do Cinema Novo*, pg. 71.

102 Idem.

103 Martin Scorsese em entrevista sobre Glauber Rocha televisionada pela TV Cultura, descrevendo sua impressão sobre “O Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro”: <https://www.youtube.com/watch?v=ql1vocMIP48>

104 ROCHA, Glauber. *Eztetyka da Fome*, in *Revoluções do Cinema Novo*, p. 71.

105 Idem.

que ela mobiliza desejos de mudança e a construção de novos espaços de liberdade, intrínsecos às transformações do capital, na constituição de uma outra subjetividade que constitui-se – e instaura-se inevitavelmente – com a produção das novas tecnologias, sua “matéria infraestrutural”<sup>106</sup>. São como nômades no deserto.

Não é à toa que as personagens glauberianas e pasolinianas sempre se encontram no deserto. O deserto é o plano de imanência do desejo, pois não há condicionamentos que o codifiquem, não há capitalismo ou socialismo, ou qualquer outro tempo histórico que o nomeie, pois o deserto é sempre arcaico, sempre uma ponta de desterritorialização ou corpo sem órgãos; no deserto, lugar do vazio absoluto, o desejo é criação por excelência, não há faltas, pois, aparentemente, tudo falta, assim, só nos resta criar e alimentar o mundo de enigmas, eis o paradoxo desértico<sup>107</sup>. É o povo que falta, uma minoria, um devir, multidão, nas palavras de Negri e Hardt, “quando um povo se cria é pelos seus próprios meios, mas de uma maneira a reencontrar algo da arte ou de maneira que a arte encontre o que lhe faltava”<sup>108</sup>, então o povo ou o artista, enquanto expressão dos afetos que o envolvem, começam a fabular. Existe sempre um povo múltiplo, “um povo de mutantes, um povo de potencialidades que aparece, desaparece, se incorpora em fatos sociais, em fatos literários, em fatos musicais”<sup>109</sup>, esse povo constitui a vitalidade da economia do desejo e define suas relações.

### *Primitivismo da civilização*

Os personagens de Glauber, em consonância com essa nova figura da pobreza enquanto produção biopolítica, afirmam um primitivismo que assombra a civilização, com suas pulsões e gritos, suas urgências, “é preciso comer, antes da revolução...”<sup>110</sup>, é a imagem do trabalho desnudo, condição sine qua non, segundo Negri e Hardt, para a criação. “Não se muda a história com lágrimas”, diz o poeta Paulo Martins. Em seus filmes, vemos rebeldes primitivos, “da convulsão e violência à rebeldia em estado puro”<sup>111</sup>, beatos e cangaceiros, matadores, guerrilheiros, em que os polos natureza e cultura são dissolvidos pelo transe, formando “uma unidade do

106 GUATTARI, F. *Confrontações*, p. 75.

107 Tal ideia encontra-se vastamente na obra de Michel Tournier, por exemplo, em *Sexta Feira ou os Limbos do Pacífico*, onde, na ausência de outrem, “compreende-se então o paradoxo da ilha deserta: o naufrago, se é único, se perdeu a estrutura outrem, em nada rompe o deserto da ilha, antes o consagra”, in *Posfácio: Michel Tournier e a ilha sem outrem*, por Gilles Deleuze, p. 240.

108 BENTES, I. Glauber Rocha - Cartas ao Mundo in DELEUZE, G. Op. cit., p. 32.

109 GUATTARI, F. *Confrontações*, p. 25.

110 ROCHA, Glauber. *Eztetyka da Fome*, in *Revoluções do Cinema Novo*, p. 71.

111 BENTES, I. Glauber Rocha - Cartas ao Mundo, p. 28.

espírito e uma diversidade dos corpos”<sup>112</sup>. Corpos em luta, em profusão de memórias e insígnias, forças pathos absorvidas por ações imprevisíveis, xamãs de perspectivas cruzadas, figuras dispersas que “estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos e inteligíveis as intuições”<sup>113</sup>, suas roupas são como metamorfoses, mas o que é um mito? “Se você perguntasse a um índio americano, provavelmente ele responderia: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguem”<sup>114</sup>.

### *Originalidade contundente*

O que fez do cinema novo original, na época, e que ainda hoje se coloca de forma contundente, é a politização da miséria, o miserabilismo como resposta aos filmes da Vera Cruz, que pintavam um Brasil requintado e superficial, “filmes de gente rica, andando em automóveis de luxo”<sup>115</sup>, mas também como resposta às utopias que não entendiam a miséria como uma urgência a ser eliminada e, principalmente, como fonte de resistência e criação à exploração capitalista e ao totalitarismo stalinista. Como escreveu Glauber, a fome “para o europeu é um estranho surrealismo tropical, para o brasileiro, uma vergonha nacional”<sup>116</sup>, e somente uma “cultura da fome” pode minar essas estruturas perversas e superar qualitativamente a miséria, sendo “a mais nobre manifestação cultural da fome, a violência”<sup>117</sup>.

Primitivismo, pela ótica do tropicalismo, onde “todo o consumo é redutível ao canibalismo”<sup>118</sup>, onde o ato de criar torna-se devorar aquilo que me fortalece e regurgitar algo que nunca fora visto antes, pois que matéria de uma metamorfose dos corpos. O canibalismo transforma a relação com o outro, incorporando-o à sua própria manifestação do ser que é singularidade e não reconhecimento dialético entre papéis ou funções, “essa universalidade manifesta justamente a ideia de que o conjunto de maneiras e processos que constituem os corpos é o lugar de emergência da diferença”<sup>119</sup>, o transe total.

---

112 VIVEIROS DE CASTO. *A Inconstância da Alma Selvagem*, p. 349.

113 *Idem*, p. 351.

114 *Idem*, p. 354.

115 ROCHA, Glauber. *Ezetyka da Fome*, in *Revoluções do Cinema Novo*.

116 *Idem*.

117 *Idem*.

118 AMENGUAL, B. *Glauber Rocha ou os caminhos da liberdade*, p. 96.

119 VIVEIROS DE CASTO. *A Inconstância da Alma Selvagem*, p. 388.

### **IHU On-Line – De que forma Pasolini expressava, em sua cinematografia, a pobreza como valor ético e estético?**

Vladimir Santafé – A crença de Pasolini num "povo verdadeiro" conservado em sua inocência e frágil luminosidade, as *luciole* emitidas pelos vaga-lumes na escuridão da grande noite capitalista, apesar de potente por um lado, o impede de enxergar as brechas potencializadas pelo novo regime produtivo. Pasolini sustenta uma visão idealizada e ambígua do pobre, pois são eles os únicos capazes de beatitude. Como no filme "Teorema", em que a única personagem popular da narrativa torna-se santa após o contágio com o misterioso "cristo" que transforma o modo de vida burguês e os personagens que o compõem num conjunto de corpos des-codificados, "uma irrupção dos instintos vitais"<sup>120</sup>. A premissa do filme gira em torno de uma questão que obcecava Pasolini: O que aconteceria se uma família tradicional burguesa fosse visitada por um deus? Ao descrever o personagem de Laura Betti, a empregada, o cineasta explica: "nas profundidades da criada, há algo de apocalíptico... algo bíblico, capaz de poderosas maldições como também de bênçãos"<sup>121</sup>.

A epifania provocada pelo deus sensual que a contagia, produzira nela sua santificação e elevação espiritual, mas para o rico industrial, açotado por sua incipiente homossexualidade, o desespero no deserto é o único caminho possível: "para o mundo burguês – capitalista ou comunista – que substituíra a alma pela consciência, Pasolini não via salvação"<sup>122</sup>. Para o poeta, o vazio de poder imposto pelo capital deforma e modela as consciências populares, tornando-as brutais e cruéis, sem alma, suprimindo o verdadeiro "espírito popular" e constitui a chave para a compreensão da nova linguagem do poder. Nesse contexto, a potência dos pobres como parte integrante da nova produção é perdida, tomada como uma fraca reminiscência dos vaga-lumes, diferentemente dos tempos em que a cultura popular se fazia resistente à indústria cultural, antes do fascismo de massas atual, preservando suas raízes, isto é, sua centralidade contra o poder de subtração dos corpos exercido pelo capital.

Mas onde Pasolini enxerga o genocídio cultural, Glauber enxerga conexões possíveis, da precariedade das relações uma nova arte emerge e reinventa o mundo, pela violência e poder de criação da nudez expressiva que mobiliza os pobres como potência biopolítica. Ainda que sem o transe e a eletricidade do divino pasoliniana, sua carne vaga-lume, sua beatitude enquanto autonomia irreduzível ao poder, que evoca uma potên-

---

120 NAZARIO, L. Todos os Corpos de Pasolini, p. 64.

121 Idem, p. 65.

122 Idem.



cia real de resistência, a própria imagem da pobreza reproduziria aquilo que a filosofia clássica e as estatísticas definem como tal.

Por isso, faz-se necessário criar um possível entre as duas imagens, extrair delas o máximo de libertação, o máximo de horizonte, o máximo de querer, pois sem a diferença produzida pela singularidade dos indivíduos e grupos que compõem a multidão, só há povo, e a própria biopolítica não passará de mais uma teoria analítica padrão, sem espaço para a fabulação e àquilo que está para além da razão e dos cálculos – as forças do inconsciente maquínico e da terra que nos envolve. E é justamente nesta direção que pretendemos seguir, ou seja, primeiramente: pretendemos delimitar o conceito de carne da multidão e potência dos pobres em suas ressonâncias e intercessões; para em seguida, a imagem da pobreza em Glauber Rocha e Pier Paolo Pasolini, e enfim confrontá-las, abrindo novas abordagens para o campo da política e da estética através da ampliação perceptiva da materialidade intrínseca à produção artística, o corpo da arte ou a “tosse do operário”:

Ouçõ tossir o operário que trabalha lá embaixo; - sua tosse chega através das grades do terreiro até meu jardim. De modo que parece ecoar entre as plantas, - iluminadas pelo sol da última manhã de tempo bom. Ele, - o operário, lá embaixo, ocupado com seu trabalho, tosse de vez em quando, - certamente seguro de que ninguém o ouve. É um mal da estação - mas sua tosse não é suave; é algo muito pior que uma gripe. - Ele suporta o mal, cura-se dele, imagino, como nós - quando garotos. A vida para ele sempre foi decididamente desconfortável; - não espera dela nenhum descanso, em casa, depois do trabalho, - como nós, quando jovens ou pobres, ou quase pobres. - Pois bem, nossa vida parecia consistir toda ela naquela pobreza, - na qual não se tem nem mesmo o direito, e com naturalidade, - ao uso tranquilo de um sanitário ou da solidão de uma cama; - e quando o mal chega, ele é acolhido heroicamente... Em suma, naqueles ataques de tosse se revela para mim o sentido trágico deste lindo sol de outubro. (PASOLINI, P. P. “Tempo”, em 08 de novembro de 1969. Trad. de PESSOA, Davi).

### **IHU On-Line – Como os pobres são ressignificados pelo cinema como potência, não como abjeção, especialmente em Glauber e Pasolini?**

**Vladimir Santafé** – Glauber, no cinema, foi um dos primeiros a afirmar essa força imanente, a hybris da pobreza, sua “produção de subjetividade comum e constituição de temporalidade biopolítica na desmedida

do porvir<sup>123</sup>. O amor emanado pela potência dos pobres, expresso pela virulência dos personagens glauberianos, reúne o eterno e a inovação “sobre a multidão de limiares singulares”<sup>124</sup>, pois o “comum é a forma que a singularidade assume na produção do eterno”<sup>125</sup>, o singular como produção da diferença em relações comuns que ampliam o eco de suas criações no espaço liso que elas preenchem, pois “é a desmedida do porvir que cria o comum”<sup>126</sup>, permitindo a elaboração da resistência contra o poder, isto é, a relação de si a si, o primeiro e o último ponto do embate político pela vida ou a afirmação da existência como produção estética através do autoconhecimento. Na teleologia material do comum, o amor é desmedido, não é individual, ele é singular, não é universal, mas compartilhado, e “a ética se instaura sobre a ilimitada produção do comum”<sup>127</sup>, conservando “a eternidade nua da potência do ser”<sup>128</sup>.

A pobreza é o lugar do desmedido, é onde a biopolítica está mais intensamente exposta, o pobre é o seu topos (lugar e motor): “quanto mais o comum se constrói, mais o mundo se desmede”<sup>129</sup>, e enquanto o agir fora da medida constitui-se como resistência ao poder, o agir para além da medida é a sua real potência, desse modo, “a eternidade é vivida como presença”<sup>130</sup>, na absoluta imanência produtiva do comum, e “a experiência da pobreza se revela na borda do tempo, inovando o eterno”<sup>131</sup>. A pobreza se experimenta em primeiro lugar como resistência, como autovalorização na produção, em segundo lugar, ela se apresenta como potência, como Eros, a fabricação dos corpos, ela é erótica, um agenciamento maquínico do indivíduo com a máquina, com o virtual, a máquina como intensidade produtiva e amorosa. A operação do transcendental (aparelho de Estado, dispositivos de poder) é excluir para ordenar, mas a pobreza é sempre um “além mais”, ela é a diferença da repetição.

A pobreza está essencialmente ligada ao amor, não a partir da fábula platônica, enquanto falta e riqueza complementares, mas a partir do desejo que ela propicia e produz: “De Cristo a São Francisco, dos anabatistas aos revolucionários sans-culottes, dos comunistas aos militantes do Terceiro Mundo (...) suas lutas abriram o eterno para a desmedida do porvir”<sup>132</sup>, rompendo com a ordem do mundo e se abrindo para os possí-

---

123 NEGRI, A. Kairós, Alma Venus, Multidão, p. 117.

124 Idem.

125 Idem, p. 100.

126 Idem.

127 Idem, p. 102.

128 Idem.

129 Idem, p. 104.

130 Idem, p. 106.

131 Idem, p. 129.

132 Idem, p. 129.

veis, é o hino de Lucrecio, Alma Venus, “hino que canta a criação contínua do eterno”<sup>133</sup>. Glauber já pressentia esse imenso poder de Eros na eternidade instaurada pelo bom combate: “E a liberação, mesmo nos encontros da violência provocada pelo sistema, significa sempre negar a violência em nome de uma comunidade fundada pelo sentido do amor”<sup>134</sup>.

“A língua materialista penetra como ácido”<sup>135</sup>, diz o cineasta baiano. O materialismo, segundo Negri, enquanto possibilidade “de construir o mundo de modo autônomo, e, portanto, de projetar lá dentro os valores para os quais a gente vive e produz”<sup>136</sup>, permite a compreensão do trabalho vivo e do processo no qual ele está inserido, ou seja, a maneira como esse trabalho é explorado “se coloca como uma função variável entre expropriação da cooperação produtiva e sua hierarquização”<sup>137</sup>, além de suas possibilidades de revide e construção do comum. Para o filósofo italiano, “o Império constrói uma política de global apartheid como capacidade de subdividir, bloquear e subordinar a capacidade de expressão do valor em todos os níveis”<sup>138</sup>, e “a nova ciência do governo (que também inclui funções jurídicas e econômicas) apresenta-se mais como uma tecnologia do poder que tem por objeto a população”<sup>139</sup>, um biopoder consolidado por “dispositivos que abarcam coletivamente o trabalho, o imaginário, a vida”<sup>140</sup>. Em Pasolini, o tema do amor surge a partir das novas formas do relacionamento afetivo e erótico, uma radicalidade física e sexual, um amor monstruoso e errante. Diz ele que “se um poeta não é capaz de fazer medo não merece o nome de poeta”<sup>141</sup>, ou seja, sua materialidade se dá pelo escândalo dos corpos em conflito e pela potência de sua encarnação.

### *Adoração dos Pastores*

Há uma obra de Bartolomeu Passante intitulada “Adoração dos Pastores” (1630-35) onde Jesus menino encontra-se com os olhos em transe, revirados para o além, juntamente com o arcanjo Gabriel. No quadro, eles são os únicos que detêm esta marca, os demais personagens se encontram cabisbaixos, orando complacentes, em devoção silenciosa. Esta obra expressa o sagrado em profusão, a eletricidade do divino pasoliniana em aliança com o transe místico glauberiano. Suas cores são, predo-

133 Idem, p. 149.

134 ROCHA, Glauber. *Revoluções do Cinema Novo*, p. 251.

135 BENTES, I. Glauber Rocha - *Cartas ao Mundo*, p. 54.

136 NEGRI, A. 5 *Lições sobre Império*, p. 100.

137 Idem, p. 101.

138 Idem.

139 Idem, p. 104.

140 Idem.

141 NAZARIO, L. *Todos os Corpos de Pasolini*, p. 115.

minantemente, telúricas, sombrias, e a claridade tênue que provém dos olhos em desfalecimento ilumina os recantos escuros que mantêm uma tensão oculta entre as linhas e as formas que compõem a pintura. A arte de Passante é o expresso da carne multitudinária que aspira pela eternidade:



“Adoração dos Pastores”, Bartolomeu Passante, 1630-35, acervo permanente do MASP.

É sob essa ótica que o cinema de Pasolini, um “ateu com nostalgia do sagrado”<sup>142</sup>, também nos interessa como ponto de delimitação dessa nova carne da multidão e suas possibilidades, assim como dos diferentes tratamentos, muitas vezes contraditórios, que o cineasta dava à figura biopolítica dos pobres em seus filmes. Em seu filme “O Evangelho Segundo Mateus”<sup>143</sup>, Pasolini mostra Cristo e seus apóstolos como eles eram: pobres pescadores, rústicos e indômitos, com a simplicidade de quem trabalhou a vida toda e via na boa nova trazida por Jesus uma forma de transcendência deste mundo amargo e miserável. Mas Pasolini não aborda a boa nova de Cristo como uma desencarnação etérea deste mundo, ao contrário, a boa nova cristã é imanente, pois afirma a encarnação e o grito de abandono que ele dirige ao Pai. Jesus esvazia a transcendência da divindade e a reconduz à materialidade da carne. A partir da unicidade do absoluto, a existência e a essência passam a ser uma única e mesma coisa, a divindade passa então a expressar-se diretamente nos devires da

142 NAZARIO, L. Todos os Corpos de Pasolini, p. 50.

143 O filme foi rechaçado pelos comunistas do PCI como “irracionalista” e a imprensa erroneamente apontou Pasolini como um comunista cristão.

matéria, ela passa a ser vivenciada no limiar entre o humano e o divino, e a carne como intensidade do divino, puro potencial, carne da multidão.

### *Um Cristo guerrilheiro*

No limite do desejo, das coisas apaixonadas e expostas, a encarnação também é uma proposição ética, "esvazia-te, torna-te carne", isto é, aceita este mundo tal qual é, pois a eletricidade do divino atravessa a vossa carne e Deus encontra-se na matéria. Tal é o Cristo de Pasolini, um Cristo guerrilheiro, duro e amoroso, cujas palavras são transmitidas por aqueles que não têm nada além de suas forças e de seu desejo de transformação, isto é, os pobres. Pasolini quis filmar o Evangelho "ponto por ponto, sem fazer reduções ou roteiro"<sup>144</sup>, o cineasta encantou-se com o texto direto e profundo das escrituras, "porque nenhuma imagem ou palavra acrescentada poderá estar à altura poética do texto"<sup>145</sup>.

Para ele, "Mateus é o mais revolucionário dos evangelistas, porque é o mais realista, o mais próximo da realidade terrena do mundo onde Cristo apareceu"<sup>146</sup>, realidade essa que povoa os seus filmes. E mesmo que a sexualidade não estivesse presente na dureza e nos corpos marcados pela miséria no encontro com o Messias, a sua palavra e postura diante das opressões e da beleza que presenciara exalava uma erótica singular, pois que "movimentava cadeias de desejo em estado puro, fluxos amorosos de todos os sexos"<sup>147</sup>.

Pasolini vincula a ideia do sagrado ao subproletariado, aos pobres, mas foi em Platão que ele reencontrou a alegria que inspira suas imagens sacras, daí seu retorno ao antigo. Nas filmagens de Édipo e Medeia, e na escrita de suas tragédias<sup>148</sup>, ele quer recuperar a dimensão sagrada do corpo. Em sua Trilogia della vita (1970-1974)<sup>149</sup>, quer instaurar o poder de Eros contra o moralismo capitalista e cristão, onde exalta a liberação sexual de um mundo pagão e camponês. A trilogia é um contraponto ao utilitarismo da sociedade industrial, onde a anarquia autêntica é impossível, segundo o poeta. Pasolini queria documentar o mundo arcaico e pré-capitalista com seus corpos inocentes, mas a dimensão humana do sagrado, para Pasolini, "foi institucionalizada pela Igreja, profanada pelo poder e substituída pela ideologia materialista do bem-estar"<sup>150</sup>. No entanto, em meio a todo fascismo contemporâneo, "que ele abominava no sen-

144 NAZARIO, L. Todos os Corpos de Pasolini, p. 48.

145 Idem.

146 Idem, p. 49.

147 Idem, p. 50.

148 Orgia, Pilade, Affabulazione, Porcile, Calderón, Bestia da stيلة.

149 Il Decameron, I racconti di Canterbury e Il fiore delle mille e una notte.

150 NAZARIO, L. Todos os Corpos de Pasolini, p. 63.

tido físico do termo"<sup>151</sup>, a imagem do Cristo pobre e militante sobrevive na encarnação profana da pobreza. No entanto, o pobre, para Pasolini, deve ser conservado das revoluções tecnológicas e das redes de produção e subjetivação do capitalismo contemporâneo. O pobre foi perdido, diz o cineasta, para o genocídio cultural ao qual somos submetidos cotidianamente.

Para ele, o fascismo, o "verdadeiro fascismo", é aquele que se apropria dos corpos, gestos e linguagens da população, absorvendo-a no modo de vida burguês. Uma visão apocalíptica e pessimista dos novos tempos ou do capitalismo imaterial, uma releitura e confirmação da sociedade do espetáculo delimitada por Guy Debord e suas consequências, em que os homens não passam de "singulares engenhocas que se lançam umas contra as outras"<sup>152</sup>, corpos superexpostos pelos projetores do espetáculo que perdem a sua individualidade e poder de resistência. Pasolini não vê na produção dos novos meios tecnológicos e das novas redes comunicativas um instrumento de emancipação do trabalho colaborativo, ou da multidão, mas sim o seu assujeitamento e massificação, em que os homens se exibem como mercadorias, impedindo justamente a sua aparição ou autenticidade. Para ele, a própria sensualidade natural dos corpos foi perdida pelo fascismo de massas, e a revolução sexual promovida pelo consumo, da qual ele foi vítima em sua trilogia, não passa de uma mistificação.

### *Clérigo-fascismo*

Em sua ânsia por mudanças, e assolado por uma terrível angústia existencial, Pasolini cria os conceitos de clérigo-fascismo e novo fascismo: "O clérigo-fascismo correspondia à velha aliança entre o Estado capitalista e a Igreja, gerando um totalitarismo agrário, artesanal e conservador"<sup>153</sup>, esse tipo de fascismo é "superficial" e mantém as tradições do povo intactas, assim como sua estrutura psíquica; seria este o fascismo clássico, correspondendo aos regimes de Salazar, Mussolini ou Franco. Já o novo fascismo, o neocapitalista, "seria mais profundo que o clérigo-fascismo, penetrando a alma dos indivíduos, roubando-lhes a humanidade"<sup>154</sup>. Um fascismo sob a roupagem da democracia burguesa: "a burguesia está se tornando a condição humana (...) a próxima geração não verá ao seu redor senão a entropia burguesa"<sup>155</sup>, em que a única condição do

---

151 Idem, p. 104.

152 DIDI-HUMBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*, p. 40.

153 NAZARIO, L. *Todos os Corpos de Pasolini*, p. 104.

154 Idem.

155 Idem, p. 84.

homem, “que não se pertence mais”<sup>156</sup>, é “justificar a abstração do poder”<sup>157</sup>. Um regime que mantém uma falsa sensação de liberdade, e em sua tecnologia de poder, deseja a participação das massas nas decisões “formais” do governo, “uma imposição que se operava no vivido, e no vivido se operava a adoção”<sup>158</sup>, criando um espírito completamente pragmático e hedonista nas palavras do poeta.

Pasolini retoma a fórmula adorneana de que a indústria cultural é pornográfica e pudica, dizendo que esta nova sociedade não precisa da Igreja, mas dos seus valores, com a estrutura tradicional familiar como base. Para ele, nas sociedades contemporâneas, subjugadas pelo fascismo do consumo, o sujeito é sempre substituído pelo homem-massa, assim, “o capitalismo apropriava-se do tempo livre dos indivíduos, destituía suas vidas de sentido, incorporava os valores mais reacionários ao hedonismo de massa e estabilizava os padrões de gosto e entendimento no mais baixo nível”<sup>159</sup>, reduzindo tudo a um modelo único de subjetividade. Pasolini responsabiliza as mudanças na estrutura da escola, uma nova forma, astuta e incipiente, de formatar ou converter as crianças em pequeno-burgueses, e a televisão, que tinha essa mesma função em escala infinitamente maior. Segundo ele, a tolerância da sociedade com o hedonismo do consumo é a pior das repressões, a pior de toda a história humana, e isso se deu de acordo com duas revoluções: “a revolução da infraestrutura e a revolução do sistema de informação”<sup>160</sup>. Através do progresso das cidades e dos meios de comunicação, “o centro assimilou todo o país, que era historicamente muito diferenciado e muito rico em culturas originais”<sup>161</sup>, com isso, precipitou-se uma massificação da subjetividade desejada pela nova classe dominante, tornando a ideologia do consumo inevitável. Mas o poeta ainda lutava para criar seus vaga-lumes em sua resistência desesperada: “Dizem que o sistema devora tudo e assimila tudo. Não é verdade, há certas coisas que o sistema não pode assimilar, não pode digerir. Uma dessas coisas, por exemplo, é a poesia (...) o consumo é do livro, da edição, mas não da poesia”<sup>162</sup>.

---

156 *Idem*, p. 85.

157 *Idem*.

158 *Idem*, p. 105.

159 *Idem*.

160 *Idem*, p. 106.

161 *Idem*.

162 Fragmento da entrevista dada por Pasolini a Giuseppe Cardillo (Istituto Italiano de Cultura), New York, 1969.

### *Capitalismo como religião*

O capitalismo para Pasolini pode ser visto como uma religião, segundo o conceito de Benjamin, de certa forma, ele pode ser visto como um “fenômeno essencialmente religioso”<sup>163</sup> e não condicionado pela religião, tal como pensou o sociólogo Max Weber em relação ao protestantismo. A religião capitalista possui certos traços para o filósofo alemão, “primeiramente, é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu”<sup>164</sup>, nela não há nenhum dogma ou teologia, nada se subtrai às dinâmicas do consumo, e tudo se converte no culto ao dinheiro como deus supremo, um culto culpabilizador par excellence, pois é preciso consumir compulsoriamente sob o risco de assombrosas frustrações. Mesmo a psicanálise faz parte do “império sacerdotal desse culto”<sup>165</sup>, onde “aquilo que foi reprimido – a representação pecaminosa – é o capital que rende juros para o inferno do inconsciente”<sup>166</sup>.

No culto capitalista, “a transcendência de Deus ruiu”<sup>167</sup>. O homem torna-se mortal e carrega consigo um deus eternamente culpável que ele reconhece como si próprio. “No ocidente, o capitalismo se desenvolveu como parasita do cristianismo”<sup>168</sup>, produzindo um tipo de paganismo moral, mas com os valores cristãos conservadores como pano de fundo de sua logística; onde a ética perde seus interesses mais elevados, se eximindo da clareza de suas noções transcendentais ou ideais, e é movida por um sentido de praticidade que os crentes pré-capitalistas desconheciam. Não há como não enxergar, nesse ínterim, a analogia que Pasolini faz do velho capitalismo monopolista com o neocapitalismo tecnocrata, que cria, segundo o poeta, um novo fascismo ainda mais perverso que o anterior, pois mais eficiente em sua proposta genocida.

### **IHU On-Line – De que maneira os devires de cultura do biopoder se expressam em obras ficcionais, especialmente do cinema?**

**Vladimir Santafé** – Em “Pocilga”<sup>169</sup>, no qual a antropofagia atravessa a narrativa como um rizoma, ocorre o oposto do que Viveiros de Castro identifica como parte do canibalismo ameríndio, ou de como ele se dá no cinema de Glauber: “no canibalismo amazônico o que se visa é precisa-

---

163 BENJAMIN, W. O capitalismo como religião, p. 21.

164 Idem.

165 Idem, p. 22

166 Idem.

167 Idem.

168 Idem, p. 23.

169 Filme realizado por Pasolini em 1969, protagonizado por Jean-Pierre Léaud, Marco Ferreri, Ugo Tognazzi, Pierre Clémenti, Alberto Lionello y Anne Wiazemsky.



mente a incorporação do aspecto subjetivo do inimigo, que é, por isso, hipersubjetivado, e não sua dessubjetivação, como é o caso dos corpos animais<sup>170</sup>. “Pocilga” reproduz a máquina antropomórfica moderna, na qual o homem é animalizado e não o contrário, tal como descrito na antiguidade ou no perspectivismo ameríndio, em que a besta, encarnada nos bárbaros, é humanizada.

No filme, em determinado momento, numa época indeterminada, o bandido preso pelas tropas alegóricas deste mundo desértico repete: “Matei meu pai, comi carne humana e tremo de alegria!” Para Pasolini, “o filme assume uma desobediência total, rompe definitivamente com a sociedade, com a moral e com a própria vida<sup>171</sup>, é sua obra-prima. O poeta pretende expressar, com isso, “os milhões de pequenos burgueses como milhões de porcos a pastar empurrando-se sob intactos palacetes, entre casas coloniais já descascadas feito igrejas<sup>172</sup>. Pasolini já não pensa em termos de luta de classes, mas em termos de luta entre civilizações, em que os civilizados, sejam capitalistas ou socialistas, produzem a mesma sorte, estão entretidos no mesmo fascismo de consumo, e a luta real se dá entre os povos, entre os “canibais” e aqueles que abdicam de sua fome.

O cinema do poeta friulano ganha eco na obra filosófica de Agamben, que atuou como o apóstolo Felipe no “Evangelho Segundo São Mateus”. Para o filósofo italiano, tal como em Pasolini, o pobre é sagrado, e “na figura dessa vida sagrada, faz sua aparição, pela primeira vez no mundo ocidental, uma vida nua<sup>173</sup>. Essa vida tem um caráter eminentemente político e cria um nexos imediato em que se funda o soberano, é o homo sacer. Para Agamben, “a violência soberana não está, em realidade, fundada no pacto, mas em uma exclusão inclusiva da vida nua no Estado<sup>174</sup>, ela não faz parte somente da zoé grega, a vida natural reprodutiva, muito menos da bíos, a vida qualificada na pólis, isto é, a vida política, mas da “vida nua do homo sacer e do wargus, uma zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a besta, a natureza e a cultura<sup>175</sup>. Segundo o autor, assim como na crítica pasoliniana aos tempos atuais, “a nascente democracia europeia punha ao centro de sua luta com o absolutismo não o bíos, a vida qualificada do cidadão, mas a zoé, a vida nua em seu anonimato<sup>176</sup>, e aparece “presa como tal no bando

---

170 VIVEIROS DE CASTO. A Inconstância da Alma Selvagem, p. 392.

171 NAZARIO, L. Todos os Corpos de Pasolini, p. 70.

172 PASOLINI, P. P. A Religião do meu Tempo in Pasolini – Poemas, p. 147.

173 CASTRO, E. Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência, p. 66.

174 Idem, p. 67.

175 Idem.

176 Idem, p. 68

soberano”<sup>177</sup>, ou seja, a vida nua como vida abandonada, fora do bando ou banida, tal como os canibais de Pasolini.

Em “Homo Sacer”, Agamben aborda a relação entre a biopolítica e o totalitarismo, e elege o campo, inspirado em Auschwitz, como paradigma da modernidade. Ele tem na figura dos refugiados seu campo de análise; o filósofo retoma uma indicação de Hannah Arendt que pensa o refugiado “como única figura possível do povo em nosso tempo e (...) como a única categoria na qual se pode entrever a forma e os limites de uma comunidade política por vir”<sup>178</sup>. Para precisar suas análises, também há, segundo o autor, a fratura que delimita o termo povo: de um lado, o povo sujeito político, do outro, o povo enquanto plebe, *populus*, que faz relação com os termos vitais zoé e bíos, a distinção entre a vida nua e a vida política. Para Agamben, a questão da biopolítica na modernidade não é fazer viver ou deixar morrer, o lema soberano, mas fazer sobreviver, ou seja, “produzir, em um corpo humano, a separação absoluta do vivente e do falante, da zoé e do bíos, do não homem e do homem”<sup>179</sup>, em que o estado de exceção se converte em regra, seguindo a máxima de Benjamin.

Nesse sentido, também encontramos um eco na obra de Judith Butler, em que a autora disserta que certas vidas não são qualificadas como vivíveis a partir de certos enquadramentos epistemológicos, isto é, até que ponto a vida é passível de luto? Essas vidas, segundo a autora, são concebidas a partir daquilo que denominou enquadramentos (*to be framed*): “as molduras pelas quais apreendemos ou, na verdade, não conseguimos apreender a vida dos outros como perdida ou lesada”<sup>180</sup>. Este enquadramento é uma operação do poder e seu objetivo consiste em “delimitar a esfera da aparição enquanto tal”<sup>181</sup>, onde “ser enquadrado significa ser objeto de uma armação”<sup>182</sup>, isto é, algum poder manipula esse enquadramento/armação no sentido do reconhecimento de uma vida e de suas possibilidades. Mas o enquadramento para Butler também permite um tipo de evasão, “isso aconteceu quando foram divulgadas fotos dos prisioneiros de Guantánamo ajoelhados e acorrentados, o que provocou grande indignação”<sup>183</sup>. Há, para a autora norte-americana, uma disputa entre os enquadramentos na apreensão da vida em sua precariedade, e, diferente de Agamben, isso não é o mesmo que uma vida nua, “uma vez que as vidas em questão não estão fora da pólis em uma exposição radi-

---

177 Idem.

178 Idem, p. 70.

179 Idem, p. 99.

180 BUTLER, J. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?, p. 14.

181 Idem.

182 Idem, p. 27.

183 Idem.

cal”<sup>184</sup>, mas entretidas em relações de poder, ou seja, passíveis de reconfigurações políticas e transformações sociais. Para Butler, não é a ausência da lei que produz a precariedade, e sim a sua coerção ilegítima contra os corpos coagidos.

#### *Realidade como ‘cinema em estado de natureza’*

Em certo momento de seu “Empirismo Herege”, Pasolini entende a realidade como um “cinema em estado de natureza”<sup>185</sup>, o cinema enquanto técnica audiovisual e, por conseguinte, a ação seria o primeiro e fundamental gesto ou linguagem humana. O sujeito, então, seria percebido em “sua fisionomia, seu comportamento, em seus costumes, seus ritos, em sua técnica corporal, em sua ação e, por fim, também a partir da sua língua escrito-falada”<sup>186</sup>. Ou seja, cinema.

O poeta italiano nos propõe então uma linguagem da ação e nossa vida não seria senão parte de um grande plano-sequência infinito, “um caos de possibilidades, uma busca de relações e de significados sem solução de continuidade”<sup>187</sup>, com a morte “realizando uma montagem fulminante de nossa vida”<sup>188</sup> – é por ela e em função dela que nos expressamos – e, por outro lado, o plano subjetivo seria “o limite realista máximo de qualquer técnica audiovisual”<sup>189</sup>, isto é, o momento em que o cinema insere os sentidos e as percepções do sujeito na ação. “Já não podemos realmente estar de acordo: estremeço, mas é em nós que o mundo é inimigo do mundo”<sup>190</sup>. O pobre, o nosso sujeito multitudinário, para Pasolini, está envolvido atualmente naquilo que ele denomina fascismo de massas, mas poderíamos chamar de capitalismo contemporâneo ou tardio.

#### *Mbembe*

Nesse sentido, pretendemos adentrar nos últimos estudos de Achille Mbembe para entender os dispositivos de poder que o coadunam, que o colmatam num cenário de miséria absoluta e poucas saídas reais, praticamente nenhuma linha de fuga, um desespero constante que o conserva em sua vida biológica (bíos) para fins produtivos e reprodutivos. Além disso, com Maurizio Lazzarato, investigamos a condição de aprisionamento imposta pelo capital aos indivíduos nas cadeias operativas do poder atual, isto é, o endividamento constante e sua falta de horizonte, seus

184 Idem, p. 51.

185 PASOLINI, P. P. Empirismo Herege, p. 162.

186 Idem, p. 163.

187 Idem, p. 196.

188 Idem.

189 Idem, p. 193.

190 PASOLINI, P. P. A Religião do meu Tempo in Pasolini – Poemas, p. 143.

limites embaçados pelo capitalismo como um fim em si mesmo, ou seja, a conservação biológica e econômica do sujeito endividado nas amarras do biopoder.

O ensaio de Mbembe, “Necropolítica”, pressupõe que a expressão máxima da soberania (*imperium*) reside em sua capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer – ecos foucaultianos –, em relação com o estado de exceção emergente. O filósofo camaronês traça uma análise do biopoder ampliando suas perspectivas históricas e o domínio pelo qual o poder estabeleceu seu controle sobre a vida. Para Mbembe, o conceito de biopoder de Foucault não dá conta das atuais questões. A análise delimita um novo elemento na configuração do biopoder, os campos de concentração como limite do controle biológico sobre a vida, os ocupantes dos campos estão destituídos de estatutos políticos e reduzidos à “vida nua”.

Mbembe cita Agamben que, por sua vez, define o arranjo jurídico e político atual como uma reprodução e um estado de exceção permanente. A própria tradição filosófica ocidental tem papel fundamental na constituição desse estado de exceção a partir da construção do sujeito racional eurocêntrico: é com base em uma distinção entre razão e desrazão que a crítica contemporânea elabora uma definição de política, o exercício da razão se iguala, nesses termos, ao exercício da liberdade, ou seja, aqueles que não comportam o racional em suas culturas, não são ou não podem ser livres. Nesse sentido, a soberania interioriza a ideia de que é o próprio sujeito que exerce controle sobre si mesmo ao internalizar a ideia racional necessária à sua condição de liberdade, tornando-se realmente livre, ou seja, uma ficção criada no sentido de destituir qualquer resistência ao poder soberano.

Para Bataille, “o mundo da soberania é o mundo no qual o limite da morte foi abandonado”<sup>191</sup>, ou seja, o soberano é o próprio ser e nega a morte, o limite do ser, para afirmar a sua potência. O soberano é aquele que pode evitar a morte, o limite da vida e do ser. Ele é o único que pode violar os tabus da sexualidade e da própria vida, isto é, ao exercer domínio sobre a morte dos outros ou de outrem; e a política deve ser vista, nesse sentido, como “a diferença colocada em jogo pela violação de um tabu”<sup>192</sup>, sejam os tabus sexuais ou a própria morte. O poder soberano apela à noção ficcional de inimigo (o terrorista, o traficante, e todas essas figuras em conjunto ligadas aos segmentos mais pobres ou minoritários de uma sociedade), o poder não necessariamente está no Estado, ele atua em redes, e o racismo tem um lugar proeminente no exercício do

---

191 Mbembe, Achille. *Necropolítica*, p. 15.

192 *Idem*, p. 16.

biopoder. O fazer morrer da soberania tem no racismo um *modus operandi* e uma justificação ou legitimidade. O racismo, no mundo globalizado, é estrutural, mesmo nas democracias representativas mais avançadas, ele determina, em última instância, quem vai para a cadeia ou quem não vai, quem deve ou não viver. O complexo carcerário industrial tem como eco o complexo militar industrial, ou seja, a indústria carcerária e o judiciário fazem parte do mesmo sistema de produção.

Hoje, o racismo nutre suas peculiaridades na inspiração dos nacionalistas, seja no Brasil ou nos EUA, os seguidores de Trump ou de Bolsonaro, e o nacionalismo sempre exige um inimigo, dentro ou fora da nação – o traficante, o terrorista, o comunista, dependendo da época e dos governos que o promovem. As prisões são as instituições que melhor exprimem o poder de organização hierárquica do racismo nas sociedades atuais, “o complexo carcerário industrial é um fenômeno global”<sup>193</sup>, isto é, quanto mais presos e maior a violência contra a juventude periférica de um país, mais racista ele é, e, nesse sentido, o nosso país se encontra entre os mais violentos do mundo. Terrorismo e sistema carcerário, “o terrorismo como resposta a uma política econômica inimaginável”<sup>194</sup>, como parte, inclusive, da agenda social e política dos governos, e nesse interregno, os pobres do mundo são arremessados nas prisões como sacos de batata. Com o fim ou o enfraquecimento do welfare state, a prisão torna-se a instituição par excellence do poder securitário.

### *O império de hoje*

Hoje, no Império, a guerra interna, o aparato policial que substitui a coordenação dos exércitos nacionais, é sempre menos a guerra entre nações e mais a guerra contra o inimigo da “democracia, da própria nação e do livre mercado”, seja o traficante, o comunista ou o terrorista, ou todos esses sujeitos unidos numa grande artimanha publicitária, como no caso profascista de Trump ou Bolsonaro. Esse caráter interno da guerra não a anula, mas exaspera o seu caráter ontológico, “mostra-a, efetivamente, como capacidade de produzir e/ou desenhar organizações da subjetividade”<sup>195</sup>.

Há, como delimitado por Negri e Hardt, uma distinção histórica, e ontológica, entre o modelo bizantino e a marca latina do Império, o que diferencia os tipos de guerra que se travam. O bizantino requer uma transcendência imensa do poder, algo como o circuito das grandes corporações na atualidade, “vemos que no meio há uma divindade imperial, o

---

193 DAVIS, A. A democracia da abolição, p. 133.

194 Idem, p. 139.

195 NEGRI, A. 5 lições sobre Império, p. 189.

Pantocrator, e, ao redor, os doze apóstolos e o sinal do apocalipse<sup>196</sup>, ou seja, uma soberania centrada na divindade com uma ambiência escatológica que o assegura como única via possível de salvação. O neoliberalismo como fim da história ou única saída realizável para a raça humana, diria Fukuyama. Com a irrupção do 11 de setembro, outro evento categórico na composição política atual, “o unilateralismo americano é a representação bizantina de uma linha geral que se enraíza na guerra<sup>197</sup>, uma guerra nos moldes egípcios ou bizantinos, uma luta contra o faraó, o próprio deus encarnado, logo, uma guerra interna, pois tudo lhe pertence e faz parte de sua extensão, independente das fronteiras nacionais. Nesse cenário, a multidão aparece como êxodo, como linha de fuga, com a dupla face da resistência externa e interna ao poder – e a condição de operar “milagres” como os hebreus em sua luta contra o deserto e o Deus-homem que os perseguia, o bom combate.

O poder de fazer morrer e deixar viver, assim Foucault define a soberania, “é essencialmente o direito de espada<sup>198</sup>. Nesse regime relacional, há uma assimetria flagrante em relação aos súditos e o soberano, vê-se isso no poder exercido pelo tráfico ou pela milícia, nos sistemas autoritários do “socialismo real” como na Coreia do Norte ou na efetivação do poder judiciário nas sociedades ocidentais. No entanto, a partir do século XIX, com a emergência da biopolítica e das disciplinas, este enunciado se inverte. Agora a vida é aquilo que deve ser preservado em nome da produção, mas ainda há hierarquias, por certo, e o poder exclama: “é preciso fazer viver e deixar morrer”. A constituição da soberania se lida em proteger a vida, ou seja, a vida entra no direito soberano a partir dessa premissa, ou seja, a da proteção.

A teoria hobbesiana seria a melhor acabada nesse sentido, o Leviatã é o corpo soberano que, em nome do amparo das partes que o constituem, tem total poder sobre os súditos e esses devem se subordinar a ele se quiserem continuar a viver, seja para fugir do estado de natureza ou de outras nações adversárias, seja para se desenvolver enquanto cidadão e proprietário. No século XVIII, entretanto, há o despontamento de uma outra tecnologia de poder que não suprime a disciplina, mas a complementa, a acrescenta, a amplia, e se faz através de outros mecanismos e tecnologias, é o aparecimento das técnicas securitárias e da biopolítica. Essa tecnologia se dirige não ao homem corpo, mas ao homem enquanto espécie, isto é, os fenômenos que começam a ser levados em consideração no século supracitado se remetem à função da higiene pública na organi-

---

196 Idem, p. 192.

197 Idem, p. 193.

198 Foucault, M. Em defesa da sociedade, p. 287.

zação das cidades, à ampliação do tratamento médico, à centralização da informação e normatização do saber para fins de medicalização da população, questões relacionadas à natalidade e morbidade, prevenção de doenças epidêmicas etc.

Esse poder também incide sobre as capacidades cognitivas e de trabalho, o ambiente que as circunda, a inserção produtiva dos corpos individuais, quer dizer, problemas previdenciários e securitários, de pessoas físicas e jurídicas, assim como, e isso é importantíssimo, da população em geral, da população como dado ou amostragem, como número numerário, vivo, em transformação, na preservação da vida produtiva ou na contenção das doenças. A medicina social, saber especializado que surge com o biopoder não é nada mais nada menos que a preocupação do homem enquanto espécie com o seu meio ambiente, seu “ecossistema”. Como nos lembra Foucault: “A teoria do direito, no fundo, só conhecia o indivíduo e a sociedade”<sup>199</sup>, as disciplinas regulamentavam o corpo individual, mas não conheciam ou normatizavam as questões relacionadas à população, elas agem sobre uma multiplicidade potencialmente produtiva e controlável e não sobre a espécie. Agora a natureza dos fenômenos que desperta o interesse do poder são os fenômenos sociais e econômicos de caráter coletivo que aparecem como efeitos de uma análise de massas ou populacional. São, de certa forma, imprevisíveis se tomados no sentido individual, mas aparecem de forma mais constante quando tomados como sintomas populacionais, são fenômenos relativamente longos, fenômenos articulados por uma certa série, numa certa repetição: “a biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que acontecem numa população, considerada em sua duração”<sup>200</sup>.

### *Poder secundário*

O poder securitário, próprio da biopolítica, pode ser resumido da seguinte forma: “não se trata de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham resultados globais de equilíbrio, de regularidade”<sup>201</sup>. Foucault o chama de poder de regulamentação e se difere da soberania no sentido em que ele faz viver, enquanto a soberania tem o comando de fazer morrer. A desqualificação da morte se dá com o aparecimento do biopoder, mas isso não impede que o poder soberano de controle sobre a morte individual e populacional não continue a se exercer de forma sistê-

---

199 Idem, p. 289.

200 Idem, p. 293.

201 Idem, p. 294.

mica, tal qual um contínuo e “silencioso” genocídio, como no caso da Palestina ou das favelas brasileiras e latino-americanas nos dias atuais.

Aqui, aparece, talvez, a primeira oposição à visão de Mbembe e de Agamben em relação ao biopoder enquanto conceito propriamente foucaultiano, pois ambos entendem que o estado de exceção atual nos torna matáveis e insacrificáveis, a partir de uma necropolítica sistemática do poder, principalmente quando se trata dos pobres, dado que eles são a carne do poder multitudinário, isto é, um corpo imensamente produtivo e perigoso. No capitalismo, diferente dos antigos regimes, a pobreza, no sentido negativo do termo, é um fantasma que aflige praticamente todas as famílias, e de maneiras variadas, individualmente, enquanto corpo familiar coletivo, como empresa, independentemente de sua posição social ou renda, e isso é estimulado pela ideia, sempre presente, de que todos são capazes de “chegar ao topo da cadeia econômica e desfrutar das benesses do consumo”, o que implica na emergência dos procedimentos analisados.

### *Biopolítica na modernidade*

A biopolítica para Agamben ou Mbembe, o que preferimos chamar de biopoder, é a “implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos do poder”<sup>202</sup>. O homem moderno é um “animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”<sup>203</sup>. A biopolítica na modernidade é a continuidade entre a democracia e o totalitarismo, uma tanatopolítica: zonas indiscerníveis entre as duas formas que a soberania efetiva, na implementação de políticas públicas e práticas genocidas do poder do Estado voltadas ao campo da denominada “vida indigna de ser vivida”. A democracia moderna não abole a vida nua: “ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político”<sup>204</sup>, e, como na metáfora do Leviatã, “são os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente”<sup>205</sup>.

A contiguidade essencial entre estado de exceção e soberania foi estabelecida por Carl Schmitt em seu livro “Teologia Política”. Para ele, o soberano é aquele que decide sobre a viabilidade ou não do estado de exceção; este, por sua vez, constitui um ponto de desequilíbrio entre o direito público e o fato político. Entre os elementos que tornam difícil a definição do estado de exceção, segundo Schmitt, estão a sua estreita

---

202 Idem, p. 119.

203 Idem.

204 Idem, p. 121.

205 Idem, p. 122.



definição com a guerra civil, a insurreição e a resistência. Agamben, no entanto, sustenta a difícil tese de que o estado de exceção tende a aparecer como o paradigma de governo na contemporaneidade. Seguindo a trilha de seu homo sacer, ele argumenta que o totalitarismo moderno, regime em consonância com a democracia representativa, pode ser definido como a instauração de uma guerra civil legalizada.

### *Brasil*

No Brasil, podemos entender esse enunciado como a guerra contra os pobres orquestrada pela maioria dos governos através de suas políticas de segurança pública e, indiretamente, na falta de investimentos em saneamento básico, saúde, infraestrutura urbana e educação, dentre outras privações. Para Agamben, há uma estrutura dupla e, ao mesmo tempo, heterogênea que encadeia as tramas do biopoder contemporâneo: “um elemento normativo e jurídico – potestas – e um elemento anômico e metajurídico – auctoritas”<sup>206</sup>, e, para que se efetive, o estado de exceção ocidental precisa da articulação dos dois elementos, o anômico e o normativo, mantendo os seus mecanismos constantes, isto é, cotidianos.

A partir de uma perspectiva histórica e socioeconômica, muitos autores argumentam que a racionalidade nazista do genocídio em massa e suas técnicas de extermínio podem ser encontradas no sistema colonial europeu. A própria racionalidade europeia e seus dispositivos disciplinares (a fábrica, a prisão, o exército e a burocracia) foram formatados no mundo colonial e teve no racismo o seu fundamento. Os indígenas ou africanos, para os colonizadores europeus, não eram humanos, ou então eram considerados humanos de segunda categoria, subespécies, ou seja, eles estavam destituídos de um estatuto político, jurídico ou cultural. Atualmente, podemos novamente traçar um paralelo com a maneira como alguns governos tratam os migrantes e seus descendentes ou os moradores de favelas e periferias dos países subdesenvolvidos. Mas, se por um lado, o poder captura e desumaniza os pobres, por outro, a pobreza é a base de sua produtividade e a sustentação de suas estruturas vitais, ainda que essas sejam constantemente corroídas por essa força dominante. Há sempre um arranjo de forças em disputa, um dinamismo que nos remete à guerra no sentido em que Heráclito a compreende, ou seja, como um logos criador, mas também aos excedentes de desejo que a vida nos incita.

Para Mbembe, qualquer relato sobre o terror moderno precisa tratar da escravidão, retornar à sua genealogia, pois foi ela uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica: “a própria estrutura do sis-

---

206 AGAMBEN, G. O Estado de Exceção, p. 130.

tema de plantation e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção<sup>207</sup>. Nas colônias, surge uma forma peculiar de terror: a concatenação entre o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. Em suas posses, o exercício do poder se dá além da lei e a paz assume a forma de uma guerra sem fim (como no lema cantado nas favelas cariocas: “paz sem voz não é paz, é medo”). As colônias não eram organizadas de um modo inteiramente estatal e não criaram um mundo humano. Elas são como as fronteiras, onde as leis e a ordenação social estão sempre em transformação, são sempre indefinidas. O fato de as colônias serem organizadas na ausência da lei provém da distinção racial entre os nativos e o colonizador. Quando o europeu matava um “selvagem”, ele não considerava isso um crime, a não ser que o proprietário do sujeito escravizado o reclamasse.

Por todas essas razões, o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. A ocupação colonial em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico. As características da ocupação colonial tardia contêm os elementos da disciplina, da biopolítica e da necropolítica, e a forma mais bem-acabada de necropolítica na atualidade é a ocupação colonial contemporânea na Palestina. A ocupação da Faixa de Gaza tem características fundamentais daquilo que Mbembe chama de necropolítica: “a dinâmica de fragmentação territorial, o acesso proibido a certas zonas e a expansão dos assentamentos”<sup>208</sup>. O objetivo desse processo é duplo: impedir qualquer movimento e implementar a segregação à maneira do Estado do apartheid.

A ocupação palestina possui as definições de uma soberania vertical, em que a ocupação colonial opera por um sistema de redes e túneis. Sob as condições da soberania vertical e ocupação colonial fragmentada, as comunidades são separadas segundo um eixo de ordenadas que delimitam o alcance da soberania; tal precisão é combinada “com as táticas de sítio medieval adaptadas para a expansão da rede em campos de refugiados urbanos”<sup>209</sup>. A ocupação colonial contemporânea, segundo Mbembe, é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico, e tende a se tornar dominante no conjunto exercido pelo estado de exceção que nos colmata.

---

207 Mbembe, Achille, *Necropolítica*, p. 27.

208 Idem, p. 43.

209 Idem, p. 47.

**IHU On-Line – Em termos sociais, como pensar a potência da pobreza no Brasil de hoje, em que a miséria e a insegurança alimentar voltam a assombrar inúmeros brasileiros?**

**Vladimir Lacerda** – A pobreza especificamente brasileira não foi abordada em minha tese, nem histórica nem sociologicamente. O que utilizamos foi um conceito aplicado a certos casos particulares, a potência da pobreza em Glauber ou os “vaga-lumes” de Pasolini. Mas, nesse sentido, a potência dos pobres, carne da multidão, deve nos servir como caixa de ferramentas na luta política empreendida pelos movimentos sociais e políticos que lutam contra a opressão e a exploração do capital e do Estado autoritário que emerge (e se edifica) na ascensão da extrema direita no país e no mundo.



**Vladimir Lacerda Santafé.** Doutor em Comunicação e Cultura pela UFRJ (2019), possui mestrado em Comunicação e Cultura pela UFRJ (2011), graduação, bacharel e licenciatura em Filosofia pela UERJ (2006) e graduação em Cinema pela UNESA (2001). Tem experiência na docência de Filosofia e Teoria da Comunicação, na educação básica e universitária, atuando principalmente nos seguintes temas: ética e política, filosofia da educação, estética e teoria da imagem; como também na produção, roteiro e direção de vídeos, de ficção e documentários, assim como na confecção de poemas e outros escritos. É autor de *Da biopolítica dos movimentos sociais à batalha nas redes: vozes autônomas* (Rizoma, 2014) e *Poesia Ágora* (Multifoco, 2014) e co-autor de *Amanhã vai ser Maior: O levante da multidão no ano que não terminou* (Annablume, 2014) e *Linguagem, Comunicação e Cultura* (RG Editora, 2013). *não terminou* (Annablume, 2014) e *Linguagem, Comunicação e Cultura* (RG Editora, 2013).

## CADERNOS IHU IDEIAS

- N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – José Nedel
- N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Edla Eggert  
*O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo* – Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss
- N. 03 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Sonia Montañó
- N. 04 *Emani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Luiz Gilberto Kronbauer
- N. 05 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Manfred Zeuch
- N. 06 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Renato Janine Ribeiro
- N. 07 *Mundos televisivos e sentidos identitários na TV* – Suzana Klipp
- N. 08 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Márcia Lopes Duarte
- N. 09 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Valério Cruz Brittos
- N. 10 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Edison Luis Gastaldo
- N. 11 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Márcia Tiburi
- N. 12 *A domesticação do exótico* – Paula Caleffi
- N. 13 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Edla Eggert
- N. 14 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Gunter Axt
- N. 15 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Stela Nazareth Meneghel
- N. 16 *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Débora Krischke Leitão
- N. 17 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Mário Maestri
- N. 18 *Um itinerário do pensamento de Edgar Morin* – Maria da Conceição de Almeida
- N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Helga Iracema Ladgraf Piccolo
- N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Oswaldo Giacobá Junior
- N. 21 *Construindo novos caminhos para a intervenção societária* – Lucilda Selli
- N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Paulo Henrique Dionísio
- N. 23 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Valério Rohden
- N. 24 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Miriam Rossini
- N. 25 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Nisia Martins do Rosário
- N. 26 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – Rosa Maria Serra Bavaresco
- N. 27 *O modo de objetivação jornalística* – Beatriz Alcaraz Marocco
- N. 28 *A cidade afetada pela cultura digital* – Paulo Edison Belo Reyes
- N. 29 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS* – José Fernando Dresch Kronbauer
- N. 30 *Getúlio, romance ou biografia?* – Juremir Machado da Silva
- N. 31 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – André Gorz
- N. 32 *À meia luz: emergência de uma Teologia Gay* – Seus dilemas e possibilidades – André Sidnei Musskopf
- N. 33 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Marcelo Pizarro Noronha
- N. 34 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Marco Aurélio Santana
- N. 35 *Adam Smith: filósofo e economista* – Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos
- N. 36 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Ailton Luiz Jungblut
- N. 37 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Fernando Ferrari Filho
- N. 38 *Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Luiz Mott
- N. 39 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Gentil Corazza
- N. 40 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – Adriana Braga
- N. 41 *A (anti)filosofia de Karl Marx* – Leda Maria Paulani
- N. 42 *Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de “A Teoria da Classe Ociosa”* – Leonardo Monteiro Monasterio
- N. 43 *Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica* – Edison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leistner, Ronei Teodoro da Silva e Samuel McGinity
- N. 44 *Genealogia da religião. Ensaio de leitura sistêmica de Marcel Gauchet. Aplicação à situação atual do mundo* – Gérard Donnadieu
- N. 45 *A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica* – Lothar Schäfer
- N. 46 *“Esta terra tem dono”. Disputas de representação sobre o passado missionário no Rio Grande do Sul: a figura de Sepé Tiaraju* – Ceres Karam Brum
- N. 47 *O desenvolvimento econômico na visão de Joseph Schumpeter* – Achyles Barcelos da Costa
- N. 48 *Religião e elo social. O caso do cristianismo* – Gérard Donnadieu
- N. 49 *Copérnico e Kepler: como a terra saiu do centro do universo* – Geraldo Monteiro Sigaud
- N. 50 *Modernidade e pós-modernidade – luzes e sombras* – Evi-lázio Teixeira
- N. 51 *Violenças: O olhar da saúde coletiva* – Éilda Azevedo Hennington e Stela Nazareth Meneghel
- N. 52 *Ética e emoções morais* – Thomas Kesseling  
*Juízos ou emoções: de quem é a primazia na moral?* – Adriano Naves de Brito
- N. 53 *Computação Quântica. Desafios para o Século XXI* – Fernando Haas
- N. 54 *Atividade da sociedade civil relativa ao desemprego na Europa e no Brasil* – An Vranckx
- N. 55 *Terra habitável: o grande desafio para a humanidade* – Gilberto Dupas
- N. 56 *O decrescimento como condição de uma sociedade convivial* – Serge Latouche
- N. 57 *A natureza da natureza: auto-organização e caos* – Günter Küppers
- N. 58 *Sociedade sustentável e desenvolvimento sustentável: limites e possibilidades* – Hazel Henderson
- N. 59 *Globalização – mas como?* – Karen Gloy
- N. 60 *A emergência da nova subjetividade operária: a sociabilidade invertida* – Cesar Sanson
- N. 61 *Incidente em Antares e a Trajetória de Ficção de Erico Veríssimo* – Regina Zilberman
- N. 62 *Três episódios de descoberta científica: da caricatura empirista a uma outra história* – Fernando Lang da Silveira e Luiz O. Q. Peduzzi
- N. 63 *Negações e Silenciamentos no discurso acerca da Juventude* – Cátia Andressa da Silva
- N. 64 *Getúlio e a Gira: a Umbanda em tempos de Estado Novo* – Artur Cesar Isaia
- N. 65 *Darcy Ribeiro e o O povo brasileiro: uma alegoria humanista tropical* – Léa Freitas Perez
- N. 66 *Adoece: Morrer ou Viver? Reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-1675)* – Eliane Cristina Deckmann Fleck
- N. 67 *Em busca da terceira margem: O olhar de Nelson Pereira dos Santos na obra de Guimarães Rosa* – João Guilherme Barone
- N. 68 *Contingência nas ciências físicas* – Fernando Haas
- N. 69 *A cosmologia de Newton* – Ney Lemke

- N. 70 *Física Moderna e o paradoxo de Zenon* – Fernando Haas
- N. 71 *O passado e o presente em Os Inconfidentes*, de Joaquim Pedro de Andrade – Miriam de Souza Rossini
- N. 72 *Da religião e de juventude: modulações e articulações* – Léa Freitas Perez
- N. 73 *Tradição e ruptura na obra de Guimarães Rosa* – Eduardo F. Coutinho
- N. 74 *Raça, nação e classe na historiografia de Moysés Vellinho* – Mário Maestri
- N. 75 *A Geologia Arqueológica na Unisinos* – Carlos Henrique Nowatzki
- N. 76 *Campesinato negro no período pós-abolição: repensando Coronelismo, enxada e voto* – Ana Maria Lugão Rios
- N. 77 *Progresso: como mito ou ideologia* – Gilberto Dupas
- N. 78 *Michael Aglietta: da Teoria da Regulação à Violência da Moeda* – Octávio A. C. Conceição
- N. 79 *Dante de Laytano e o negro no Rio Grande Do Sul* – Moacyr Flores
- N. 80 *Do pré-urbano ao urbano: A cidade missioneira colonial e seu território* – Arno Alvarez Kern
- N. 81 *Entre Canções e versos: alguns caminhos para a leitura e a produção de poemas na sala de aula* – Gláucia de Souza
- N. 82 *Trabalhadores e política nos anos 1950: a ideia de "sindicalismo populista" em questão* – Marco Aurélio Santana
- N. 83 *Dimensões normativas da Biótica* – Alfredo Culleton e Vicente de Paulo Barretto
- N. 84 *A Ciência como instrumento de leitura para explicar as transformações da natureza* – Attico Chassot
- N. 85 *Demanda por empresas responsáveis e Ética Concorrencial: desafios e uma proposta para a gestão da ação organizada do varejo* – Patrícia Almeida Ashley
- N. 86 *Autonomia na pós-modernidade: um delírio?* – Mario Fleig
- N. 87 *Gauchismo, tradição e Tradicionalismo* – Maria Eunice Maciel
- N. 88 *A ética e a crise da modernidade: uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz* – Marcelo Perine
- N. 89 *Limites, possibilidades e contradições da formação humana na Universidade* – Laurício Neumann
- N. 90 *Os índios e a História Colonial: lendo Cristina Pompa e Regina Almeida* – Maria Cristina Bohn Martins
- N. 91 *Subjetividade moderna: possibilidades e limites para o cristianismo* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 92 *Saberes populares produzidos numa escola de comunidade de catadores: um estudo na perspectiva da Etnomatemática* – Daiane Martins Bocasanta
- N. 93 *A religião na sociedade dos indivíduos: transformações no campo religioso brasileiro* – Carlos Alberto Steil
- N. 94 *Movimento sindical: desafios e perspectivas para os próximos anos* – Cesar Sanson
- N. 95 *De volta para o futuro: os precursores da nanotecnologia* – Peter A. Schulz
- N. 96 *Vianna Moog como intérprete do Brasil* – Enildo de Moura Carvalho
- N. 97 *A paixão de Jacobina: uma leitura cinematográfica* – Mariângela Andrea Kunz
- N. 98 *Resiliência: um novo paradigma que desafia as religiões* – Susana Maria Rocca Larrosa
- N. 99 *Sociabilidades contemporâneas: os jovens na lan house* – Vanessa Andrade Pereira
- N. 100 *Autonomia do sujeito moral em Kant* – Valério Rohden
- N. 101 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 1* – Roberto Camps Moraes
- N. 102 *Uma leitura das inovações bio(nano)tecnológicas a partir da sociologia da ciência* – Adriano Premebida
- N. 103 *ECODI – A criação de espaços de convivência digital virtual no contexto dos processos de ensino e aprendizagem em metaverso* – Eliane Schlemmer
- N. 104 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 2* – Roberto Camps Moraes
- N. 105 *Futebol e identidade feminina: um estudo etnográfico sobre o núcleo de mulheres gremistas* – Marcelo Pizarro Noronha
- N. 106 *Justificação e prescrição produzidas pelas Ciências Humanas: Igualdade e Liberdade nos discursos educacionais contemporâneos* – Paula Corrêa Henning
- N. 107 *Da civilização do segredo à civilização da exibição: a família na vitrine* – Maria Isabel Barros Bellini
- N. 108 *Trabalho associado e ecologia: vislumbrando um ethos solidário, terno e democrático?* – Telmo Adams
- N. 109 *Transumanismo e nanotecnologia molecular* – Celso Candido de Azambuja
- N. 110 *Formação e trabalho em narrativas* – Leandro R. Pinheiro
- N. 111 *Autonomia e submissão: o sentido histórico da administração* – Yeda Crusius no Rio Grande do Sul – Mário Maestri
- N. 112 *A comunicação paulina e as práticas publicitárias: São Paulo e o contexto da publicidade e propaganda* – Denis Gerson Simões
- N. 113 *Isto não é uma janela: Flusser, Surrealismo e o jogo contra* – Esp. Yentl Delanhesi
- N. 114 *SBT: jogo, televisão e imaginário de azar brasileiro* – Sonia Montano
- N. 115 *Educação cooperativa solidária: perspectivas e limites* – Carlos Daniel Baio
- N. 116 *Humanizar o humano* – Roberto Carlos Fávero
- N. 117 *Quando o mito se torna verdade e a ciência, religião* – Róber Freitas Bachinski
- N. 118 *Colonizando e descolonizando mentes* – Marcelo Dascal
- N. 119 *A espiritualidade como fator de proteção na adolescência* – Luciana F. Marques e Débora D. Dell'Aglio
- N. 120 *A dimensão coletiva da liderança* – Patrícia Martins Fagundes Cabral e Nedio Seminoti
- N. 121 *Nanotecnologia: alguns aspectos éticos e teológicos* – Eduardo R. Cruz
- N. 122 *Direito das minorias e Direito à diferenciação* – José Rogério Lopes
- N. 123 *Os direitos humanos e as nanotecnologias: em busca de marcos regulatórios* – Wilson Engelmann
- N. 124 *Desejo e violência* – Rosane de Abreu e Silva
- N. 125 *As nanotecnologias no ensino* – Solange Binotto Fagan
- N. 126 *Câmara Cascuo: um historiador católico* – Bruna Rafaela de Lima
- N. 127 *O que o câncer faz com as pessoas? Reflexões na literatura universal: Leo Tolstói – Thomas Mann – Alexander Soljenitsin – Philip Roth – Karl-Josef Kuschel*
- N. 128 *Dignidade da pessoa humana e o direito fundamental à identidade genética* – Ingo Wolfgang Sarlet e Selma Rodrigues Petterle
- N. 129 *Aplicações de caos e complexidade em ciências da vida* – Ivan Amaral Guerrini
- N. 130 *Nanotecnologia e meio ambiente para uma sociedade sustentável* – Paulo Roberto Martins
- N. 131 *A philia como critério de inteligibilidade da mediação comunitária* – Rosa Maria Zaia Borges Abrão
- N. 132 *Linguagem, singularidade e atividade de trabalho* – Marlene Teixeira e Ederson de Oliveira Cabral
- N. 133 *A busca pela segurança jurídica na jurisdição e no processo sob a ótica da teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann* – Leonardo Grison
- N. 134 *Motores Biomoleculares* – Ney Lemke e Luciano Hennemann
- N. 135 *As redes e a construção de espaços sociais na digitalização* – Ana Maria Oliveira Rosa
- N. 136 *De Marx a Durkheim: Algumas apropriações teóricas para o estudo das religiões afro-brasileiras* – Rodrigo Marques Leistner
- N. 137 *Redes sociais e enfrentamento do sofrimento psíquico: sobre como as pessoas reconstruem suas vidas* – Breno Augusto Souto Maior Fontes
- N. 138 *As sociedades indígenas e a economia do dom: O caso dos guaranis* – Maria Cristina Bohn Martins
- N. 139 *Nanotecnologia e a criação de novos espaços e novas identidades* – Marise Borja da Silva
- N. 140 *Platão e os Guarani* – Beatriz Helena Domingues
- N. 141 *Direitos humanos na mídia brasileira* – Diego Airoso da Motta

- N. 142 *Jornalismo Infantil: Apropriações e Aprendizagens de Crianças na Recepção da Revista Recreio* – Greycy Vargas
- N. 143 *Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito* – Paulo Cesar Duque-Estrada
- N. 144 *Inclusão e Biopolítica* – Maura Corcini Lopes, Kamila Lokmann, Morgana Domênica Hattge e Viviane Klaus
- N. 145 *Os povos indígenas e a política de saúde mental no Brasil: composição simétrica de saberes para a construção do presente* – Bianca Sordi Stock
- N. 146 *Reflexões estruturais sobre o mecanismo de REDD* – Camila Moreno
- N. 147 *O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais* – Caetano Sordi
- N. 148 *Avaliação econômica de impactos ambientais: o caso do aterro sanitário em Canoas-RS* – Fernanda Schutz
- N. 149 *Cidadania, autonomia e renda básica* – Josué Pereira da Silva
- N. 150 *Imagética e formações religiosas contemporâneas: entre a performance e a ética* – José Rogério Lopes
- N. 151 *As reformas político-econômicas pomalinas para a Amazônia: e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão* – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 152 *Entre a Revolução Mexicana e o Movimento de Chiapas: a tese da hegemonia burguesa no México ou "por que voltar ao México 100 anos depois"* – Claudia Wasseman
- N. 153 *Globalização e o pensamento econômico franciscano: Orientação do pensamento econômico franciscano e Caritas in Veritate* – Stefano Zamagni
- N. 154 *Ponto de cultura teko arandu: uma experiência de inclusão digital indígena na aldeia kaiowá e guarani Te'yikue no município de Caarapó-MS* – Neimar Machado de Sousa, Antonio Brand e José Francisco Sarmento
- N. 155 *Civilizar a economia: o amor e o lucro após a crise econômica* – Stefano Zamagni
- N. 156 *Intermitências no cotidiano: a clínica como resistência inventiva* – Mário Francis Petry Londero e Simone Mainieri Paulon
- N. 157 *Democracia, liberdade positiva, desenvolvimento* – Stefano Zamagni
- N. 158 *"Passemos para a outra margem": da homofobia ao respeito à diversidade* – Omar Lucas Perrout Fortes de Sales
- N. 159 *A ética católica e o espírito do capitalismo* – Stefano Zamagni
- N. 160 *O Slow Food e novos princípios para o mercado* – Eriberto Nascente Silveira
- N. 161 *O pensamento ético de Henri Bergson: sobre As duas fontes da moral e da religião* – André Brayner de Farias
- N. 162 *O modus operandi das políticas econômicas keynesianas* – Fernando Ferrari Filho e Fábio Henrique Bittes Terra
- N. 163 *Cultura popular tradicional: novas mediações e legitimações culturais de mestres populares paulistas* – André Luiz da Silva
- N. 164 *Será o decrescimento a boa nova de Ivan Illich?* – Serge Latouche
- N. 165 *Agostos! A "Crise da Legalidade": vista da janela do Consulado dos Estados Unidos em Porto Alegre* – Carla Simone Rodeghero
- N. 166 *Convivialidade e decrescimento* – Serge Latouche
- N. 167 *O impacto da plantação extensiva de eucalipto nas culturas tradicionais: Estudo de caso de São Luis do Paraitinga* – Marcelo Henrique Santos Toledo
- N. 168 *O decrescimento e o sagrado* – Serge Latouche
- N. 169 *A busca de um ethos planetário* – Leonardo Boff
- N. 170 *O salto mortal de Louk Hulsman e a desinstitucionalização do ser: um convite ao abolicionismo* – Marco Antonio de Abreu Scapini
- N. 171 *Sub specie aeternitatis – O uso do conceito de tempo como estratégia pedagógica de religação dos saberes* – Gerson Egas Severo
- N. 172 *Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais* – Bruno Pucci
- N. 173 *Técnicas de si nos textos de Michel Foucault: A influência do poder pastoral* – João Roberto Barros II
- N. 174 *Da mônada ao social: A intersubjetividade segundo Levinas* – Marcelo Fabri
- N. 175 *Um caminho de educação para a paz segundo Hobbes* – Lucas Mateus Dalsetto e Everaldo Cescon
- N. 176 *Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas* – Jelson Roberto de Oliveira
- N. 177 *Um caminho de educação para a paz segundo Locke* – Odair Camati e Paulo César Nodari
- N. 178 *Crime e sociedade estamental no Brasil: De como la ley es como la serpiente; solo pica a los descalzos* – Lenio Luiz Streck
- N. 179 *Um caminho de educação para a paz segundo Rousseau* – Mateus Boldori e Paulo César Nodari
- N. 180 *Limites e desafios para os direitos humanos no Brasil: entre o reconhecimento e a concretização* – Afonso Maria das Chagas
- N. 181 *Apátridas e refugiados: direitos humanos a partir da ética da alteridade* – Gustavo Oliveira de Lima Pereira
- N. 182 *Censo 2010 e religiões: reflexões a partir do novo mapa religioso brasileiro* – José Rogério Lopes
- N. 183 *A Europa e a ideia de uma economia civil* – Stefano Zamagni
- N. 184 *Para um discurso jurídico-penal libertário: a pena como dispositivo político (ou o direito penal como "discurso-limite")* – Augusto Jobim do Amaral
- N. 185 *A identidade e a missão de uma universidade católica na atualidade* – Stefano Zamagni
- N. 186 *A hospitalidade frente ao processo de reassentamento solidário aos refugiados* – Joseane Mariéles Schuck Pinto
- N. 187 *Os arranjos colaborativos e complementares de ensino, pesquisa e extensão na educação superior brasileira e sua contribuição para um projeto de sociedade sustentável no Brasil* – Marcelo F. de Aquino
- N. 188 *Os riscos e as loucuras dos discursos da razão no campo da prevenção* – Luis David Castiel
- N. 189 *Produções tecnológicas e biomédicas e seus efeitos produtivos e prescritivos nas práticas sociais e de gênero* – Marlene Tamanini
- N. 190 *Ciência e justiça: Considerações em torno da apropriação da tecnologia de DNA pelo direito* – Claudia Fonseca
- N. 191 *#VEMpraRUA: Outono brasileiro? Leituras* – Bruno Lima Rocha, Carlos Gadea, Giovanni Alves, Giuseppe Cocco, Luiz Werneck Vianna e Rudá Ricci
- N. 192 *A ciência em ação de Bruno Latour* – Leticia de Luna Freire
- N. 193 *Laboratórios e Extrações: quando um problema técnico se torna uma questão sociotécnica* – Rodrigo Ciconet Dornelles
- N. 194 *A pessoa na era da biopolítica: autonomia, corpo e subjetividade* – Heloisa Helena Barboza
- N. 195 *Felicidade e Economia: uma retrospectiva histórica* – Pedro Henrique de Moraes Campetti e Torgo Wickstrom Alves
- N. 196 *A colaboração de Jesuítas, Leigos e Leigas nas Universidades confiadas à Companhia de Jesus: o diálogo entre humanismo evangélico e humanismo tecnocientífico* – Adolfo Nicolás
- N. 197 *Brasil: verso e reverso constitucional* – Fábio Konder Comparato
- N. 198 *Sem-religião no Brasil: Dois estranhos sob o guarda-chuva* – Jorge Claudio Ribeiro
- N. 199 *Uma ideia de educação segundo Kant: uma possível contribuição para o século XXI* – Felipe Bragagnolo e Paulo César Nodari
- N. 200 *Aspectos do direito de resistir e a luta social por moradia urbana: a experiência da ocupação Raízes da Praia* – Natalia Martinuzzi Castilho
- N. 201 *Desafios éticos, filosóficos e políticos da biologia sintética* – Jordi Maiso
- N. 202 *Fim da Política, do Estado e da cidadania?* – Roberto Romano
- N. 203 *Constituição Federal e Direitos Sociais: avanços e recuos da cidadania* – Maria da Glória Gohn
- N. 204 *As origens históricas do racionalismo, segundo Feyerabend* – Miguel Ângelo Flach

- N. 205 *Compreensão histórica do regime empresarial-militar brasileiro* – Fábio Konder Comparato
- N. 206 *Sociedade tecnológica e a defesa do sujeito: Technological society and the defense of the individual* – Karla Saraiva
- N. 207 *Territórios da Paz: Territórios Produtivos?* – Giuseppe Cocco
- N. 208 *Justiça de Transição como Reconhecimento: limites e possibilidades do processo brasileiro* – Roberta Camineiro Baggio
- N. 209 *As possibilidades da Revolução em Elul* – Jorge Barrantes-Parra
- N. 210 *A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben* – Márcia Rosane Junges
- N. 211 *Foucault e a Universidade: Entre o governo dos outros e o governo de si mesmo* – Sandra Caponi
- N. 212 *Verdade e História: arqueologia de uma relação* – José D'Assunção Barros
- N. 213 *A Relevante Herança Social do Pe. Amstad SJ* – José Odelson Schneider
- N. 214 *Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze* – Sandro Chignola
- N. 215 *Repensar os Direitos Humanos no Horizonte da Libertação* – Alejandro Rosillo Martinez
- N. 216 *A realidade complexa da tecnologia* – Alberto Cupani
- N. 217 *A Arte da Ciência e a Ciência da Arte: Uma abordagem a partir de Paul Feyerabend* – Hans Georg Flickinger
- N. 218 *O ser humano na idade da técnica* – Humberto Galimberti
- N. 219 *A Racionalidade Contextualizada em Feyerabend e suas Implicações Éticas: Um Paralelo com Alasdair MacIntyre* – Halina Macedo Leal
- N. 220 *O Marquês de Pombal e a Invenção do Brasil* – José Eduardo Franco
- N. 221 *Neurofuturos para sociedades de controle* – Timothy Lenoir
- N. 222 *O poder judiciário no Brasil* – Fábio Konder Comparato
- N. 223 *Os marcos e as ferramentas éticas das tecnologias de gestão* – Jesús Conill Sancho
- N. 224 *O restabelecimento da Companhia de Jesus no extremo sul do Brasil (1842-1867)* – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 225 *O grande desafio dos indígenas nos países andinos: seus direitos sobre os recursos naturais* – Xavier Albó
- N. 226 *Justiça e perdão* – Xabier Etxebarria Mauleon
- N. 227 *Paraguai: primeira vigilância massiva norte-americana e a descoberta do Arquivo do Terror (Operação Condor)* – Martín Almada
- N. 228 *A vida, o trabalho, a linguagem. Biopolítica e biocapitalismo* – Sandro Chignola
- N. 229 *Um olhar biopolítico sobre a bioética* – Anna Quintanas Feixas
- N. 230 *Biopoder e a constituição étnico-racial das populações: Racismo, eugenia e a gestão biopolítica da mestiçagem no Brasil* – Gustavo da Silva Kern
- N. 231 *Bioética e biopolítica na perspectiva hermenêutica: uma ética do cuidado da vida* – Jesús Conill Sancho
- N. 232 *Migrantes por necessidade: o caso dos senegaleses no Norte do Rio Grande do Sul* – Dirceu Benincá e Vânia Aguiar Pinheiro
- N. 233 *Capitalismo biocognitivo e trabalho: desafios à saúde e segurança* – Elsa Cristine Bevan
- N. 234 *O capital no século XXI e sua aplicabilidade à realidade brasileira* – Róber Humet Avila & João Batista Santos Conceição
- N. 235 *Biopolítica, raça e nação no Brasil (1870-1945)* – Mozart Linhares da Silva
- N. 236 *Economias Biopolíticas da Dívida* – Michael A. Peters
- N. 237 *Paul Feyerabend e Contra o Método: Quarenta Anos do Início de uma Provocação* – Halina Macedo Leal
- N. 238 *O trabalho nos frigoríficos: escravidão local e global?* – Leandro Inácio Walter
- N. 239 *Brasil: A dialética da dissimulação* – Fábio Konder Comparato
- N. 240 *O irrepresentável* – Homero Santiago
- N. 241 *O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno* – Castor Bartolomé Ruiz
- N. 242 *Uma crise de sentido, ou seja, de direção* – Stefano Zamagni
- N. 243 *Diagnóstico Socioterritorial entre o chão e a gestão* – Dirce Koga
- N. 244 *A função-educador na perspectiva da biopolítica e da governamentalidade neoliberal* – Alexandre Filardi de Carvalho
- N. 245 *Esquecer o neoliberalismo: aceleracionismo como terceiro espírito do capitalismo* – Moysés da Fountoura Pinto Neto
- N. 246 *O conceito de subsunção do trabalho ao capital: rumo à subsunção da vida no capitalismo biocognitivo* – Andrea Fumagalli
- N. 247 *Educação, indivíduo e biopolítica: A crise do governo* – Dora Lília Marin-Díaz
- N. 248 *Reinvenção do espaço público e político: o individualismo atual e a possibilidade de uma democracia* – Roberto Romano
- N. 249 *Jesuitas em campo: a Companhia de Jesus e a questão agrária no tempo do CLACIAS (1966-1980)* – Iraneilson Santos Costa
- N. 250 *A Liberdade Viglada: Sobre Privacidade, Anonimato e Vigilantismo com a Internet* – Pedro Antonio Dourado de Rezende
- N. 251 *Políticas Públicas, Capitalismo Contemporâneo e os horizontes de uma Democracia Estrangeira* – Francini Lube Guizardi
- N. 252 *A Justiça, Verdade e Memória: Comissão Estadual da Verdade* – Carlos Frederico Guazzelli
- N. 253 *Reflexões sobre os espaços urbanos contemporâneos: quais as nossas cidades?* – Vinicius Nicastro Honesko
- N. 254 *Ubuntu como ética africana, humanista e inclusiva* – Jean-Bosco Kakzi Kashindi
- N. 255 *Mobilização e ocupações dos espaços físicos e virtuais: possibilidades e limites da reinvenção da política nas metrópoles* – Marcelo Castañeda
- N. 256 *Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Tradicionais: O caso de uma comunidade indígena na fronteira da Amazônia Brasileira* – Luiz Felipe Barbosa Lacerda e Luis Eduardo Acosta Muñoz
- N. 257 *Cerrado. O laboratório antropológico ameaçado pela desterritorialização* – Altair Sales Barbosa
- N. 258 *O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder* – Rodrigo Karmy Bolton
- N. 259 *Identidade de Esquerda ou Pragmatismo Radical?* – Moysés Pinto Neto
- N. 260 *Itinerários versados: redes e identizações nas periferias de Porto Alegre?* – Leandro Rogério Pinheiro
- N. 261 *Fugindo para a frente: limites da reinvenção da política no Brasil contemporâneo* – Henrique Costa
- N. 262 *As sociabilidades virtuais globalizadas na metrópole: experiências do ativismo cibernético do grupo Direitos Urbanos no Recife* – Breno Augusto Souto Maior Fontes e Davi Barboza Cavalcanti
- N. 263 *Seis hipóteses para ler a conjuntura brasileira* – Sauro Bellezza
- N. 264 *Saúde e igualdade: a relevância do Sistema Único de Saúde (SUS)* – Stela N. Meneghel
- N. 265 *Economia política aristotélica: cuidando da casa, cuidando do comum* – Armando de Melo Lisboa
- N. 266 *Contribuições da teoria biopolítica para a reflexão sobre os direitos humanos* – Aline Albuquerque
- N. 267 *O que resta da ditadura? Estado democrático de direito e exceção no Brasil* – Giuseppe Tosi
- N. 268 *Contato e improvisação: O que pode querer dizer autonomia?* – Alana Moraes de Souza
- N. 269 *A perversão da política moderna: a apropriação de conceitos teológicos pela máquina governamental do Ocidente* – Osiel Lourenço de Carvalho
- N. 270 *O campo de concentração: Um marco para a (bio) política moderna* – Viviane Zaremski Braga
- N. 271 *O que caminhar insano sobre o bem-viver? Thoreau e o apelo da natureza* – Flavio Williges
- N. 272 *Interfaces da morte no imaginário da cultura popular mexicana* – Rafael Lopez Villaseñor
- N. 273 *Poder, persuasão e novos domínios da(s) identidade(s) diante do(s) fundamentalismo(s) religioso(s) na contemporaneidade brasileira* – Celso Gabatz
- N. 274 *Tarefa da esquerda permanece a mesma: barrar o caráter predatório automático do capitalismo* – Acacium Oliveira



- N. 275 *Tendências econômicas do mundo contemporâneo* – Alessandra Smerilli
- N. 276 *Uma crítica filosófica à teoria da Sociedade do Espetáculo em Guy Debord* – Atilio Machado Peppe
- N. 277 *O Modelo atual de Capitalismo e suas formas de Captura da Subjetividade e de Exploração Social* – José Roque Junges
- N. 278 *Da esperança ao ódio: Juventude, política e pobreza do lulismo ao bolsonarismo* – Rosana Pinheiro-Machado e Lucia Murj Scailco
- N. 279 *O mal-estar na cultura medicamentalizada* – Luis David Castiel
- N. 280 *Mistérios da economia (divina) e do ministério (angélico). Quando a teologia fornece um paradigma para a filosofia política e esta retroage à teologia* – Alain Gignac
- N. 281 *A Campanha da Legalidade e a radicalização do PTB na década de 1960. Reflexos no contexto atual* – Mário José Maestri Filho
- N. 282 *A filosofia moral de Adam Smith face às leituras reducionistas de sua obra: ensaio sobre os fundamentos do indivíduo egoísta contemporâneo* – Angela Ganem
- N. 283 *Vai, malandra. O despertar ontológico do planeta fome* – Armando de Melo Lisboa
- N. 284 *Renda básica em tempos difíceis* – Josué Pereira da Silva
- N. 285 *Isabelle Stengers No tempo das catástrofes. Quinze questões e um artifício sobre a obras* – Ricardo de Jesus Machado
- N. 286 *O “velho capitalismo” e seu fôlego para dominação do tempo e do espaço* – Luiz Gonzaga Belluzzo
- N. 287 *A tecnologia na vida cotidiana e nas instituições: Heidegger, Agamben e Sloterdijk* – Itamar Soares Veiga
- N. 288 *Para arejar a cúpula do judiciário* – Fábio Konder Comparato
- N. 289 *A Nova Providência via de transformação estrutural da seguridade social brasileira* – Mari-linda Marques Fernandes
- N. 290 *A Universidade em busca de um novo tempo* – Prof. Dr. Pe. Pedro Gilberto Gomes
- N. 291 *Tributação, políticas públicas e propostas fiscais do novo governo* – Róber Iturriet Avila e Mário Lúcio Pedrosa Gomes Martins
- N. 292 *As identidades Chiquitanas em perigo nas fronteiras* – Aloir Pacini
- N. 293 *Mudança de paradigma pós- crise do coronavírus* – Fábio Carlos Rodrigues Alves
- N. 294 *O Mar da Unidade: roteiro livre para a leitura do Masnavi de Rûmî* – Faustino Teixeira
- N. 295 *Função social da propriedade e as tragédias socioambientais de Mariana e Brumadinho: Um constitucionalismo que não é para valer* – Cristiano de Melo Bastos
- N. 296 *O desassossego do leitor: subjetividades juvenis e leitura na contemporaneidade* – Maria Isabel Mendes de Almeida
- N. 297 *Escatologias tecnopolíticas contemporâneas* – Ednei Genaro
- N. 298 *Narrativa de uma Travessia* – Faustino Teixeira
- N. 299 *Efeito covid-19: espaço liso e Bem Viver* – Wallace Antonio Dias Silva
- N. 300 *Zeitgeist pós-iluminista e contrarrevolução científica na análise econômica*– Armando de Melo Lisboa
- N. 301 *Educação, tecnologias 4.0 e a estetização ilimitada da vida: pistas para uma crítica curricular*– Roberto Rafael Dias da Silva
- N. 302 *Mídia, infância e socialização: perspectivas contemporâneas* – Renata Tomaz
- N. 303 *A colonialidade do poder no direito à cidade: a experiência do Cais Mauá de Porto Alegre* - Karina Macedo Gomes Fernandes
- N. 304 *Artico, o canário da mina para o aquecimento global* - Flavio Marcelo de Mattos Paim
- N. 305 *A transformação dos atores sociais em produção e recepção: trajeto empírico-metodológico de uma pesquisa* - Aline Weschenfelder
- N. 306 *Impactos Ambientais de Parques Eólicos no Semiárido Baiano: do licenciamento atual a novas perspectivas* - Rosana Batista Almeida
- N. 307 *História de José, O Carpinteiro, como narratividade de Esperança* - Patrik Bruno Furquim dos Santos
- N. 308 *Violências, injustiças e sofrimento humano: o impacto das desigualdades sociais nas percepções de Martin-Baró, Ricoeur e Nietzsche* - Lina Faria e Rafael Andrés Patino
- N. 309 *Catadores de materiais recicláveis: novos sujeitos de direitos na construção da sustentabilidade ambiental* - Mariza Rios e Giovanna Rodrigues de Assis



**UNISINOS**