



<https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v13.1065>

Autoritarismo brasileiro e violência na filosofia de Marilena Chaui

*Brazilian authoritarianism and violence in the philosophy of
Marilena Chaui*

Hans Magno Alves Ramos¹

Resumo

Este artigo expõe alguns dos traços mais relevantes da interpretação de Marilena Chaui da realidade brasileira: o autoritarismo social e a violência. É explorado o sentido dessas duas concepções, a partir de sua constituição histórica e ideológica no Brasil, bem como a ligação que ambas possuem, o que não deixa de influir na conceituação de cada uma delas. O autoritarismo social é a continuação, mesmo em ambiente descolonizado, da colonização e da estrutura patriarcal e escravagista que fundaram o Brasil; trata-se dos processos de imposição da verticalização da sociedade a partir do senhor proprietário de terras em detrimento de pessoas escravizadas e do restante da população; da tendência, decorrente dessa desigualdade primitiva, de converter diferenças ou assimetrias em novas desigualdades e hierarquias; a imposição da colonização do espaço público pelas demandas privadas das oligarquias, servindo de bloqueio a reivindicações de inclusão e democracia. Em comum a esses três eixos, há um tipo de socialização histórica extremamente refratária ao ideal de igualdade. A violência, entendida por Chaui, como as práticas que tentam converter as pessoas em coisas, é o modo vital de atuação desse autoritarismo social. Uma sociedade assim, autoritária e violenta, só se reproduz por meio de diversos recursos ideológicos, que podem ser, *grosso modo*, sintetizados em dinâmicas de: a) a ocultação das divisões sociais ou sobreposição da unidade em relação às divisões e b) o tratamento conformista das contradições inocultáveis. Conclui-se pela importância da filosofia de Marilena Chaui para entender o momento atual da história brasileira e alguns dos conceitos centrais da filosofia política.

Palavras-chave: Brasil. Autoritarismo social. Violência. Ideologia.

Abstract

This article exposes some of the most relevant features of Marilena Chaui's interpretation of Brazilian reality: social authoritarianism and violence. The

¹ Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professor no Instituto Federal de Goiás – IFG.

E-mail: hans.ramos@ifg.edu.br

meaning of these two conceptions is explored, based on their historical and ideological constitution in Brazil, as well as the connection that both have, which entails conceptualization of each of them. Social authoritarianism is the continuation, even in a decolonized environment, of colonization and the patriarchal and slavery structure that founded Brazil; it is about the processes of imposing the verticalization of society from the landowner to the detriment of enslaved people and the rest of the population; the tendency, resulting from this primitive inequality, to convert differences or asymmetries into new inequalities and hierarchies; the imposition of the colonization of public space by the private demands of the oligarchies, serving as a blockade to demands for inclusion and democracy. In common to these three features, there is a type of historical socialization that is extremely refractory to the ideal of equality. Violence, understood by Chauí, as practices that try to convert people into things, is the vital mode of action of this social authoritarianism. Such an authoritarian and violent society can only be reproduced through various ideological resources, which can be roughly summarized in dynamics of: a) hiding social divisions or overlapping unity in relation to divisions and b) conformist treatment of undeniable contradictions. It concludes by the importance of Marilena Chauí's philosophy to understand the current moment of Brazilian history and some of the central concepts of political philosophy.

Keywords: Brazil. Social authoritarianism. Violence. Ideology.

Autoritarismo brasileiro e violência na filosofia de Marilena Chauí

Este artigo pretende expor alguns dos relevantes traços da interpretação de Marilena Chauí da realidade e da ideologia brasileiras: o autoritarismo e a violência; aqui se demonstrará que o enfrentamento da singularidade do autoritarismo brasileiro está conectado com uma concepção original de violência. A fim de sustentar essa linha argumentativa, este trabalho se divide em dois momentos de análise: a) a caracterização do autoritarismo brasileiro a partir de seu núcleo histórico, de sua tendência a estabelecer desigualdades e de suas dinâmicas de bloqueio de aspirações democráticas; b) a demonstração, a partir da concepção de violência proposta por Chauí, de como esse autoritarismo é violento. Nesses tópicos, abordaremos não apenas os traços materiais do autoritarismo e da violência, mas também a sua reprodução em nível ideológico, porque isso é imprescindível dos fenômenos, é o seu reflexo simbólico que produz a argamassa de nossa convivência com eles.

Antes de ir às análises de Chauí sobre o objeto aqui delimitado, é importante fazer duas observações concernentes à sua abordagem. Em primeiro lugar, destacam-se a importância do tema para o pensamento de Chauí e a contribuição dessa autora para esclarecer esse tema no pensamento brasileiro. Como bem

observou Homero Santiago, Chaui é uma pensadora que se colocou como tarefa teórica, dentre outras que teve, a de compreender o autoritarismo brasileiro na sua singularidade, isto é, pelo que positivamente é, e não pelo que lhe falta em relação a experiências alheias, o que, por si só, é bastante relevante no ambiente intelectual brasileiro, uma vez que, com essa postura metodológica, ela proporciona uma inversão: em vez de importar ideias europeias para lançar luzes sobre o fenômeno brasileiro, ela mergulhou neste a fim de compreender o próprio costume de importação de ideias.

O esforço de voltar-se à singularidade torna inevitável a Marilena criticar uma tese que aos seus olhos consiste num verdadeiro modelo de apreensão negativa e normativa da realidade brasileira. Mas sem desprezar seu conteúdo de verdade. Pode-se reconhecer o fato da importação, desde que invertendo os dados do problema, como faz nossa filósofa ao propor uma “contribuição” à teoria: não é que o pensamento autoritário seja autoritário por importar ideias; é porque ele é autoritário que importa ideias e esquemas, não *in toto* mas discriminadamente, preenchendo-os com conteúdos locais (*Cadernos Espinosanos*, 2017, p.70).

Constitui a singularidade dos países colonizados ter que enfrentar as feridas da colonização que, muitas vezes, teimam em tentar dominar sua identidade; o apelo ao enfrentamento da singularidade não é, como veremos, uma negação dos efeitos da colonização, mas uma compreensão dos mecanismos históricos e ideológicos de bloqueio dos sujeitos, o que é vital não apenas para o entendimento de uma realidade (teoria), mas também para a sua superação (práxis). O desvelamento do singular não se fecha à compreensão do universal, mas contribui na sua revelação, pois, em Chaui, a singularidade do autoritarismo brasileiro revela o vínculo indissolúvel do autoritarismo com a violência e a própria natureza desta, amiúde ocultada.

Da singularidade, vai-se à ambiguidade (ou não se escapa dela); tomando como paradigma a análise da cultura popular no livro *Conformismo e resistência* (1986), é preciso entender que as afirmações concernentes ao autoritarismo brasileiro e à violência captam um fenômeno dinâmico, portanto um objeto que não é pré, total nem univocamente determinado, mas aberto às ambiguidades; isso significa que, quando se trata do autoritarismo, dificilmente se diz de algo que acontece sem resistência, assim como a própria resistência, muitas vezes, ora se faz em campo de conformismo ora de forma sincrética com ele. Em outras palavras, o que está exposto no texto são forças e tendências dominantes que são o tempo todo

objeto de resistências das mais variadas, ou seja, não é caracterização que exaure o objeto que é a realidade brasileira. Como bem observou Canhada, “apropriando-se de Merleau-Ponty, Marilena propõe que a ‘ambiguidade é a forma de existência dos objetos da percepção e da cultura’” (*Cadernos espinosianos*, 2017, p.230).

O núcleo histórico do autoritarismo: a matriz senhorial da colônia

É preciso compreender isso que estamos chamando de autoritarismo brasileiro; antes de qualquer coisa é preciso reconhecê-lo, uma vez que já lidamos cotidianamente com ele: é a sociedade brasileira que é autoritária em primeiro lugar, e não o governo ou Estado, ou seja, as relações sociais no Brasil são infiltradas por autoritarismos, que, muitas vezes, dominam essas relações. Esse reconhecimento é importante

porque temos o hábito de supor que o autoritarismo é um fenômeno político que, periodicamente, afeta o Estado, tendemos a não perceber que é a sociedade brasileira que é autoritária e que dela provêm as diversas manifestações do autoritarismo político. E porque as ciências sociais têm o hábito de descrever, explicar e interpretar o Brasil pelo que lhe falta e não pelo que o constitui (...), as relações sociais não são apanhadas a partir dos processos de formação das classes sociais e de seus modos determinados de relação, fundamentalmente marcados pelo autoritarismo (CHAUI, 2017a, p. 252).

A formação de classes no Brasil aconteceu por meio do que Chauí designou de “matriz senhorial da colônia” (no texto *Mito fundador e sociedade autoritária*) e “sociedade colonial escravista” (*O mito da não violência brasileira*), ou seja, por meio da desigualdade histórica entre, de um lado, senhores proprietários, sua família e administradores, e, de outro lado, pessoas escravizadas e o restante da população. Esse patriarcalismo colonial estendeu, além das fronteiras dos seus domínios latifundiários, seus tentáculos a toda sociedade brasileira, estruturando suas relações de forma hierárquica, em que a lógica predominante é a do mando e da obediência; ou seja, no Brasil, devido à herança patriarcal colonial, as relações sociais tendem a acontecer assumindo algum tipo de subjugação, numa tendência de converter diferenças em desigualdades e hierarquias.

a sociedade brasileira é marcada pela estrutura hierárquica do espaço social que determina a forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são

sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade (*Idem*, p. 251).

Essa conversão autoritária é extremamente ampla na sociedade brasileira, indo das relações de classe, para as de gênero, de etnias, de região ou localidade de moradia, de nacionalidade e até em relações mais improváveis como as que acontecem entre motorizados e pedestres no trânsito. Falando sobre isso, Chaui relacionou a violência no trânsito brasileiro à “peculiar relação entre motorista e pedestre, isto é, o fato de que alguém não motorizado possa ser tido como um inferior cuja vida é negligenciável”. (CHAUI, 2017b, p. 129). Também se manifesta nitidamente esse autoritarismo social nas relações dos patrões com os empregados domésticos, aqui mais presente do que na maior parte dos países:

Não existe no país a ideia, desenvolvida desde o final do século XVII, de que os indivíduos são indivíduos e não graus numa pirâmide de poderes e de hierarquias. Como resultado, todas as relações sociais tomam a forma do exercício de um poder e de uma autoridade sobre outrem – o caso dos empregados a abrir portões de madrugada ao comando de buzinas é o mais evidente, pois tais empregados deixam de ser tratados como profissionais para serem tratados como escravos postos às ordens de seus senhores (*Idem*, p. 133).

A expansão do poder dos senhores proprietários a toda sociedade brasileira provoca um processo de criação de obstáculos à formação do espaço público; “do ponto de vista dos direitos, há um encolhimento do espaço público; do ponto de vista dos interesses econômicos, um alargamento do espaço privado” (*Idem*, p.245). Essa dominação dos interesses das classes dirigentes no tecido social perverte o exercício da cidadania, a busca por direitos e as práticas democráticas no Brasil; a lógica emancipadora dessas atividades é suprimida, predominando relações baseados na tutela e no favor, isto é, práticas que fortalecem as hierarquias constituídas historicamente (mas nem sempre percebidas assim). A filósofa sintetiza bem esse núcleo dinâmico da formação brasileira neste trecho:

De fato, conservando as marcas da sociedade colonial escravista, a sociedade brasileira é marcada pelo domínio do espaço privado sobre o público e, tendo o centro na hierarquia familiar, é *despótica* no sentido etimológico da palavra. É fortemente hierarquizada em todos os seus aspectos: repetindo a forma da família patriarcal, na sociedade brasileira as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação

entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação de mando-obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito, tanto no sentido ético quanto no sentido político, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade e muito menos como cidadão. As relações, entre os que julgam iguais, são de “parentesco” ou “compadrio”, isto é, de cumplicidade; e, entre os que são vistos como desiguais, o relacionamento toma a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação; e, quando a desigualdade é muito marcada, assume a forma da opressão (*Idem*, pp. 31-32, grifos da autora).

O autoritarismo social brasileiro é uma estrutura de bloqueio de constituição de sujeitos éticos e políticos, é uma estrutura de bloqueio e perversão de aspirações de inclusão e de democracia, que funciona melhor à medida que passa despercebida. Chauí define a democracia como a formação política que, por estar aberta ao reconhecimento e criação de direitos, considera o conflito como expressão das divisões sociais e como parte integrante do jogo político; além disso, a sociedade é democrática quando está aberta à ampliação contínua da cidadania.

Dizemos, então, que uma sociedade – e não um simples regime de governo – é democrática quando, além de eleições, partidos políticos, divisão dos três poderes da república, respeito à vontade da maioria e das minorias, institui algo mais profundo, que é condição do próprio regime político, ou seja, quando institui direitos e essa instituição é uma criação social, de tal maneira que *só há democracia com a ampliação contínua da cidadania* (*Idem*, p. 25, grifos da autora).

A partir do que dito até aqui, há de se interpretar brasileira não só como desigual, mas com fortes tendências de aprofundar e proliferar desigualdades e hierarquias. Se, pelo autoritarismo social, as divisões e desigualdades são impostas no seio da sociedade, pela ideologia, evita-se sua problematização, criando obstáculos para o seu enfrentamento efetivo. A ideologia² não é apenas o-que-pensar-de, mas também um como-pensar-de; nesse “como”, a ideologia brasileira se configura como uma racionalidade de conformismo, de obediência; nas palavras de Canhada, interpretando Chauí, a eficácia da ideologia está na transmissão “de uma ideia de racionalidade de que necessariamente faz parte o silêncio” (*Cadernos espinosianos*, 2017, p. 228). Nesse sentido, analisando a ideologia da Ação

² Tratar adequadamente da ideologia brasileira tal como seja digno da riqueza da abordagem de Chauí não cabe nos limites deste trabalho. Boa parte da obra dela é dissecação da ideologia brasileira, isto é, dos recursos que operam no nível das crenças para a manutenção e expansão das desigualdades e do autoritarismo. Aqui preferimos focar na articulação entre autoritarismo e violência.

Integralista Brasileira, Chaui disse:

O pensar autoritário tem a peculiaridade de precisar recorrer a certezas decretadas antes do pensamento e fora dele para que possa entrar em atividade. Seria ilusório supor que o pensamento autoritário desemboque numa exigência de obediência, pois esta é seu próprio ponto de partida: precisa de certezas prévias para poder efetuar-se e vai buscá-las tanto em “fatos” quanto em “teorias”. Mais do que isso: é a própria maneira de manipular os fatos ou de assegurar-se com uma teoria que assinala a necessidade de submeter-se para melhor submeter a seguir (CHAUI, 2017a, p. 23).

No que se refere ao o-que-pensar da nossa realidade, a ideologia brasileira busca, por variados meios, ocultar ou minimizar as divisões em nome de uma unidade nacional e de uma suposta natureza cordial do brasileiro; porém, quando elas emergem de forma inegável, a ideologia não se vê derrotada, ao contrário ela busca expurgar a assunção de conflitos que tenham algum potencial emancipatório, ela trata as contradições de modo a lhes conferir um rumo conformista. Pela ocultação de divisões, diz-se que está tudo bem ou ficará se permanecermos na unidade, isto é, não enfrentando as divisões; como o núcleo de desigualdades não cansa de produzir contradições e crises, a ideologia também as gere no sentido da manutenção do autoritarismo histórico e da violência estrutural.

Uma forma precípua de impor a unidade sobre as divisões é o verde-amarelismo, a figura brasileira do nacionalismo e que dá aos brasileiros em geral um sentido de unidade ligado ao fato de possuírem um território em comum, um passado em comum e um temperamento, cordial e ordeiro, em comum. O verde-amarelismo é o ensinamento que cada brasileiro recebe de que vive em um país abençoado por Deus, que o povo desse lugar sagrado é dotado de índole cordial e ordeira que o não dispõe a conflitos, que tolera as diferenças contendo-as dentro de uma unidade que não deve ser maculada.

O verde-amarelismo foi elaborado no curso dos anos pela classe dominante brasileira como imagem celebrativa do “país essencialmente agrário” e sua construção coincide com o período em que o “princípio da nacionalidade” era definido pela extensão do território e a densidade demográfica. De fato, essa imagem visava legitimar o que restara do sistema colonial e a hegemonia dos proprietários de terra durante o império e o início da república (1889) (*Idem*, p. 193).

Desde a sua criação, o verde-amarelismo vem passando por várias recomposições, reduzindo a importância de alguns elementos, incorporando novos,

sempre agindo no sentido de sobrepor às divisões uma unidade mística, imaculada e imaculável porque fundada numa terra abençoada por Deus e num povo destinado a não brigar.

Mesmo sendo apregoada tal unidade, é inevitável se deparar com os profundos conflitos que nossas desigualdades geram. Se a ideologia brasileira, num primeiro momento, busca ocultar suas divisões, num segundo assume os conflitos, porém de uma forma que expurga o seu enfrentamento efetivo e democrático. Pelo tratamento conformista das contradições, transmite-se a crença de que os conflitos e problemas reais não estão fundados nas desigualdades, na estrutura, mas são sim apenas uma crise por qual estamos passando, podendo ser uma crise de valores, de modernização, da civilização, da autoridade, da representação política, etc.

A crise é imaginada como um movimento da irracionalidade que invade a racionalidade do social e do político, gera desordem e caos e precisa ser conjurada para que a racionalidade (anterior ou outra, nova) seja restaurada. A noção de crise permite representar a sociedade invadida por contradições, mas, simultaneamente, permite tomar as contradições como um acidente, um desarranjo, pois a harmonia é pressuposta como de direito, de sorte que a crise é uma desordem factual provocada seja por um engano (involuntário) dos agentes sociais, seja por um mau funcionamento de certas partes do todo (por exemplo, como dirá o Integralismo, pela coexistência desarmônica do arcaico e do moderno, ou pela inadequação do liberalismo “litorâneo” à realidade “sertaneja” da nação) (*Idem*, p. 97).

A exploração ideológica de crises funciona no sentido de um reconhecimento ambíguo: ao mesmo tempo em que alguns conflitos e contradições são nomeados, as raízes dos quais surgem são escamoteados; dessa forma, é possível alarmar os indivíduos de um jeito predominantemente defensivo e conservador, pois, suscitando-lhes o sentimento de que estão em perigo, de que pode haver desagregação no tecido social, as crises rebaixam o horizonte de expectativas ao mesmo tempo em que os coloca sob sentimentos reativos, de busca de uma unidade perdida (que, na verdade, jamais existiu).

Somos uma formação social que desenvolve ações e imagens com força suficiente para bloquear o trabalho dos conflitos e das contradições sociais, econômicas e políticas, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem da boa sociedade indivisa, pacífica e ordeira. Isso não significa que conflitos e contradições sejam ignorados, e sim que recebem uma significação precisa: são sinônimo de perigo, crise, desordem e a eles se oferece como uma única resposta a repressão policial e militar, para as camadas populares, e o desprezo condescendente, para os opositores em geral (*Idem*, p. 254).

Dessa forma, a exploração ideológica da crise serve para mobilizar contra as mobilizações emancipatórias ou revolucionárias, ou seja, aquelas com potencial de reconhecer os conflitos para buscar a superação das desigualdades e dos problemas da sociedade brasileira; nas palavras de Chauí: “a dramaturgia da crise é o contraponto necessário para neutralizar a revolução” (*Idem*, p. 116).

A ideologia brasileira proporciona, pois, um não-reconhecimento do autoritarismo social brasileiro e assim proporciona sua manutenção. Dessa forma, contribui para impedir a assunção dos nossos conflitos e o tratamento democrático deles. Com a ajuda de ideologias, o autoritarismo social mina a formação de um espaço público, bloqueia a constituição de sujeitos éticos e políticos que aspirem a participar da formulação de um destino em comum e da resolução radical de seus problemas tão prementes. Assim, o autoritarismo social se mostra como um conjunto de práticas e de ideologias que as classes dominantes põem em marcha para estabelecer e manter privilégios oriundos da subjugação dos outros, e, dessa forma, é uma força violenta.

Autoritarismo como fundamento da violência

Essas subjugações não acontecem sem conflitos e é por si só violenta; isso que chamamos aqui de núcleo histórico e dinâmico do autoritarismo brasileiro é, na concepção de Chauí, violência. Isso não quer dizer apenas que as oligarquias usam da violência física como recurso ordinário, seja diretamente ou por meio das forças de repressão do Estado, quer dizer mais, isto é, que a existência de tamanha desigualdade bloqueante da constituição de sujeitos em condição efetiva de igualdade é por si só violento, mesmo quando a agressão física não está presente. Marilena Chauí nos ensina que a violência está no bloqueio da constituição e reconhecimento do outro como sujeito, e talvez isso explique porque a violência física, quando praticada, possa, ocasionalmente, parecer aceitável, porque sua raiz já foi imposta antes e estruturalmente. Assim nos diz a filósofa:

Em resumo, a violência não é percebida ali mesmo onde se origina e ali mesmo onde se define como violência propriamente dita, isto é, como toda prática e toda ideia que reduza um sujeito à condição de coisa, que viole interior e exteriormente o ser de alguém, que perpetue relações sociais de profunda desigualdade econômica, social e cultural, isto é, de ausência de direitos. Mais do que isso, a sociedade brasileira não percebe que as próprias explicações oferecidas são violentas porque está cega para o lugar

efetivo de produção da violência, isto é, *a estrutura da sociedade brasileira* (CHAUI, 2017b, p. 30, grifos da autora).

É notório como Chauí define violência como algo bem próximo, senão idêntico, ao fenômeno chamado, principalmente pelos pensadores da teoria crítica, da Escola de Frankfurt, de reificação (*Verdinglichung*). A violência, nas palavras de Chauí: “se considerarmos que violência é tratar um ser humano como coisa, a violência está institucionalizada no país” (*Idem*, p. 65); a reificação, nas palavras de Axel Honneth: “um comportamento humano que atenta contra nossos princípios morais e éticos na medida em que outros sujeitos são tratados não conforme suas qualidades humanas, mas como objetos insensíveis, mortos, ou seja, exatamente como ‘coisas’ ou ‘mercadorias’” (HONNETH, 2018, p. 27); a reificação nas palavras de Lukács: “uma relação entre pessoas [assume] o caráter de uma coisidade” (*Idem*, p. 31). Se regredirmos mais longe, podemos associar a violência de Chauí à violação do imperativo categórico kantiano na sua segunda formulação: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca como meio” (KANT, 1978, p. 229). Restringindo-nos à similaridade com reificação, temos então o mesmo fenômeno – a) redução de um sujeito à condição de coisa (Chauí), b) sujeitos tratados como coisas (Honneth), c) relações humanas assumindo o caráter de coisidade (Lukács) – recebendo designações diferentes por pensadores em condições culturais de produção bem diferentes. É instigante: por que Chauí preferiu a designação “violência” à “reificação ou por que os frankfurtianos não estabelecem conexões claras e diretas entre reificação e o fenômeno da violência? Sem dúvidas, as condições histórico-culturais de produção devem ter sua contribuição, mas é sempre especulativo dizer em que ou como. Todavia, é inegável que o caso mais ilustrativo da coisificação escapou da atenção dos frankfurtianos, caso inescapável a um pensador brasileiro crítico, a saber: a escravidão; é aqui que a redução de uma pessoa à coisa é feita de modo tão completo e, portanto, violento e brutal, que ela pode ser “vendida” ou “negociada” como qualquer outra mercadoria. A escravidão é a violência primordial a partir da qual a violência física se torna um ato administrativo, como bem mostrou Lilia Schwarcz no livro *Sobre o autoritarismo brasileiro* (2019):

Outro tema recorrente em tais obras era como “usar e dosar as sevícias”. Sem maiores pruridos, sugeria-se, abertamente, que as mulheres nunca fossem açoitadas em público, isso para não provocar a ira dos homens. Já os “machos”, conforme constava em documentos de época, deveriam sofrer o castigo exemplar, quando se convocava toda a escravaria para assistir à punição do rebelde, cena que, em geral, contava com a presença do senhor e do feitor. Castigos eram considerados, pois, atos administrativos e de manutenção da ordem, mas igualmente como mais um momento de apresentação pública do poder do senhor, que nessas ocasiões confirmava seu arbítrio e mando. (SCHWARCZ, L. 2019, p. 47).

Certamente que, nos atos de espancar ou matar, há uma coisificação (ou seria algo pior do que isso?), e a definição de Chaui de violência tem o mérito de permitir nos orientar por uma linha de continuidade que vai do autoritarismo, como núcleo dinâmico de mecanismos de bloqueio da constituição de sujeitos na condição de igualdade, até os atos brutais de agressão física; seus escritos proporcionam associar a manifestação mais reconhecível à sua raiz, muitas vezes, esquecida.

Uma vez que as diferenças, de classe, de gênero, de etnia são convertidas em hierarquias, e isso não é enfrentado, o tratamento desumano dado aos considerados subalternos não é percebido em sua gravidade ou como violência, violação, porque nosso conformismo elege indiretamente os subalternos por violentáveis na própria aceitação de haver subalternos.

Além disso, o autoritarismo social brasileiro não apenas pratica a violência como a realoca, ideologicamente, num campo de naturalização, invisibilidade, silêncio ou discurso conformista. Porém o silêncio diante da violência é nova violência; essa normalização da violência é uma nova violação, porque perpetua e consolida a violência estrutural, isto é, ela legitima o ilegítimo, a violação da condição humana; assim constitui nossa violência a capacidade de conviver pacificamente com ela, isto é, com o racismo, com a fome, com o tratamento desumano no transporte público, em centros de internação médicos ou penais, com o abandono infantil, o machismo e a violência doméstica, etc.

Por mais paradoxal que seja, o principal recurso ideológico de convivência com nossa violência é a crença e difusão do mito da nossa não violência, isto é, o mito de que somos uma nação pacífica, sem animosidades, cordiais e indisposto a brigar. Esse mito está ligado ao nosso mito fundador “de que o Brasil é uma terra abençoada por Deus, destinada a um grande futuro, cadinho de todas as raças, generoso com os seus e acolhedor dos estrangeiros” (CHAUI, 2017b, p. 27). É mito não porque é falsificado pela realidade, mas sim por ser infalsificável pela realidade,

porque seu poder está no alívio de tensões no imaginário (enquanto são mantidas na realidade), de tal forma que domina os corações ao ponto de a crença mítica se sobrepor aos dados empíricos: “ou seja, o mito substitui a realidade pela crença na realidade narrada por ele e torna invisível a realidade existente” (*Idem*, p. 27).

Esse processo não é simples, porque, conquanto a raiz seja fácil ocultar, nem sempre o são os frutos; em outras palavras, o mito da não violência brasileira, mesmo servindo bem para ocultar a violência estrutural, tem que responder diariamente às violências físicas emergentes no nosso cotidiano. Chauí aponta cinco mecanismos ideológicos usados para contornar as contradições, mantendo o mito da não violência, dentre os quais destacamos:

a) Exclusão:

afirma-se que a nação brasileira é não violenta e que, se houver violência, esta é praticada por gente que não faz parte da nação (mesmo que tenha nascido e viva no Brasil). O mecanismo da exclusão produz a diferença entre um nós-brasileiros-não-violentos e um eles-não-brasileiros-violentos. “Eles” (vândalos, desordeiros, bandidos) não fazem parte do “nós”, estão excluídos da gente brasileira (*Idem*, p.29).

b) Distinção: representar a violência inegável como acidental, nada depondo contra nossa essência pacífica.

c) O mecanismo jurídico: a realocação da violência no campo da delinquência, que seria mais restrito e controlável do que considerar a sociedade como violenta:

Esse mecanismo permite, por um lado, determinar quem são os “agentes violentos” (de modo geral, ladrões e assassinos pertencentes às classes populares) e, por outro lado, legitimar a ação policial contra a população pobre, os sem-terra, os negros, os indígenas, as crianças sem infância, os moradores de rua, os favelados (*Idem*, p. 29).

d) O mecanismo sociológico: a violência é representada como uma anomia transitória no processo de modernização.

e) Inversão do real: a violência é negada numa representação em que ganha até feições positivas:

Assim, por exemplo, o machismo é colocado como proteção à natural fragilidade feminina, proteção que inclui a ideia de que as mulheres precisam ser protegidas de si próprias, pois, como todos sabem, o estupro é um ato feminino de provocação e sedução; o paternalismo branco é visto como proteção para auxiliar a natural inferioridade dos negros e dos indígenas; a repressão contra os homossexuais é considerada proteção natural aos valores sagrados da família e, agora, da saúde e da vida de todo

o gênero humano ameaçado pela aids, trazida pelos degenerados; a destruição do meio ambiente é orgulhosamente vista como sinal de progresso e civilização, e assim por diante (*Idem*, p. 30).

Com respeito à violência física, a ideologia não nega que ela exista, mas a posiciona num local não disruptivo, periférico, ela constrói sua aceitabilidade, o conformismo. Já em relação à violência estrutural, que produz a coisificação e bloqueio dos sujeitos, ela é ocultada, não é percebida como violência. Dessa forma, as próprias pessoas oprimidas, vítimas da violência estrutural, não representam os opressores como praticantes da violência, mas apenas as pessoas que sofrem a repressão policial, a maioria delas oriunda dos estratos sociais mais pobres; “incorporam a si mesmas a imagem que delas possuem os dominantes, isto é, como ‘classe perigosa’, na qual os favelados e ‘marginais’ figuram o outro, perigoso e exterminável” (CHAUI, 1986, p.137). Os elementos estruturantes, mais determinantes da nossa realidade são ocultados e, quando revelados pelas reações de violência física, são vistos como desvios isolados, corrigíveis se realmente acreditarmos, se realmente tivermos fé nos mitos da unidade nacional e do brasileiro ordeiro e cordial – assim como uma crença no pós-vida faz relativizar a importância e os problemas desta, a fé nos mitos de unidade e pacificidade apazigua a realidade brutal e de divisões que vivemos.

Considerações Finais

Na interpretação chauiana da realidade brasileira, defrontamo-nos com um país autoritário e violento, que, no entanto, disfarça-se bem de pacífico e de ter relações cordiais. Parte do pensamento de Chaui é de desmonte desse disfarce, revelando o autoritarismo social brasileiro como estrutura de violência.

Aqui, destacamos três pontos do nosso autoritarismo social que se encontram entrelaçados: a matriz histórica, colonial e patriarcal, que impôs a verticalização da sociedade a partir do senhor proprietário de terras em detrimento de pessoas escravizadas e do restante da população; a tendência, decorrente dessa desigualdade primitiva, de converter diferenças ou assimetrias em novas desigualdades e hierarquias; a colonização do espaço público pelas demandas privadas das oligarquias, servindo de bloqueio a reivindicações de inclusão e democracia. Em comum a esses três eixos, há um tipo de socialização histórica extremamente refratária ao ideal de igualdade. Com essa abordagem do

autoritarismo brasileiro, Chaui desloca a atenção da forma de governo e de seus mecanismos de imposição para a reprodução da desigualdade nas relações sociais, de modo que, assim, o autoritarismo se configura como rede de tentáculos das desigualdades e, simultaneamente, como armadura delas. É nesse sentido que se encontra cotidianamente no trânsito, nas relações de patrões com empregados, polícia e periferia, com as descobertas mensais de pessoas em trabalho escravo.

Nessa perspectiva, a violência aparece como recurso ordinário desse núcleo dinâmico histórico. Ela não está apenas no latrocínio e nos homicídios com números sempre alarmantes e símiles aos de guerras, mas se estrutura em várias dimensões em que os indivíduos são reduzidos às coisas, tratados meramente como instrumentos e não como sujeitos, em que qualquer tentativa de exercício de uma subjetividade autônoma e politicamente ativa é respondida brutalmente. A concepção de violência de Chaui é uma que liga as manifestações físicas e mais brutais à raiz mais naturalizada e menos problematizada da coisificação das pessoas e de subjugação de sujeitos; dessa forma, as propostas de enfrentamento ao problema, se não quiserem ser superficiais, têm que lidar com raiz das desigualdades e com o autoritarismo social.

O autoritarismo social e a violência se reproduzem, principalmente, por meio da ideologia, que o faz através de vários modos de operação. Apesar de funcionar por um complexo de recursos, é possível notar duas constantes no funcionamento da ideologia brasileira: a) a ocultação das divisões ou sobreposição da unidade em relação às divisões e b) o tratamento conformista das contradições inocultáveis. A ideologia brasileira não é só o conjunto de representações e retóricas conformistas, mas um modo de pensar autoritário, uma racionalidade do silêncio e da obediência, que passa por várias recomposições ao longo da nossa história.

Como dissemos no início, esses fenômenos são ambíguos, dinâmicos e singulares, e fugiu ao escopo deste trabalho explorar o polo de resistências a eles. Sem dúvida, faz parte desse polo compreender a singularidade do nosso autoritarismo, para o que contribuem muito os escritos de Marilena Chaui; o titubeio em encarar a sociedade brasileira a partir de suas desigualdades e contradições concretas e singulares tem a ver com a própria manutenção delas, contra o que a obra chauiana se volta, mostrando-se como obra desvelo de nossas desigualdades e de crítica às representações que buscam velá-las. Recentemente, após um período de avanço democrático e, portanto, de um ambiente mais propício

ao enfrentamento de nossas desigualdades, nosso autoritarismo reagiu e se tornou hegemônico novamente na política, galgando mais uma vez ao governo federal. Isso confirma que, até aqui, em nossa história, o autoritarismo se recompõe com velhos e novos recursos práticos e ideológicos, o que, por si só, mostra que o trabalho teórico e crítico realizado pela filósofa Marilena Chaui tem muito a nos ensinar e permanece necessário.

Referências

CANHADA, Julio. A ideia de povo e a miséria dos intelectuais. *Cadernos espinosianos*. São Paulo, n. 36, p.219-234, 2017.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

CHAUÍ, Marilena. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Escritos de Marilena Chauí, vol. 2).

CHAUÍ, Marilena. *Sobre violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Escritos de Marilena Chauí, vol. 5).

HONNETH, Axel. *Reificação: um estudo da teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. In. *Kant: vida e obra*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. 25).

SANTIAGO, Homero. O pensamento político de Marilena Chauí: a invenção do método. *Cadernos espinosianos*. São Paulo, n. 36, p.57-87, 2017.

SCHWARCZ, Lilia M. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Recebido em: 10/07/2022.

Aprovado em: 25/08/2022.

Publicado em: 27/08/2022.