



Bruno Anderson Souza da Silva

A PROFANAÇÃO DO IMPROFANÁVEL

O *Capitalismo como Religião* e uma
reflexão ética a partir de Agamben



O presente estudo tem como tema a análise de como, nos dias de hoje, o capitalismo pode ser considerado uma religião. Essa religião capitalista, diferentemente das demais religiões conhecidas, não visa a salvação, mas sim, a destruição. Pois, por meio dos diversos mecanismos que a servem, faz com que as pessoas se sintam culpadas, as tornando cada vez mais individualistas, egocêntricas e consumistas. Ao concentrar o capital nas mãos de alguns poucos; e condenando muitos outros à morte ou à criminalidade, o capitalismo age como uma epidemia religiosa sistêmica, incluindo a seus "fiéis" a ausência de percepção dessa condição. Essa dissertação apresenta também como, atualmente, não é mais possível afirmar que se faça política: o que existe é biopolítica, que tem o controle e regulação/normatização dos corpos dos vivos como principal objetivo. Esse domínio é exercido por meio da disciplina e do controle, obtido a partir dos mais diversos dispositivos, imperando um estado de exceção. Por fim, o trabalho propõe como uma comunidade de singularidades pode reverter essa religião capitalista, ou, ao menos, minimizar seus efeitos a médio prazo, auxiliando para que os homens voltem a fazer política, fugindo assim da biopolítica e, conseqüentemente, do capitalismo.



Bruno Anderson Souza da Silva é Doutorando em Filosofia na linha de pesquisa (Ética e Filosofia Política/ Estado e teorias da justiça) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia com foco em Ética pela Universidade de Caxias do Sul (2017), formado em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda (2014) e Fotografia (2018) pela mesma instituição. Além de pesquisador também atua como produtor independente nas seguintes áreas: Fotografia, Direção, Direção de Fotografia, entre outras.



A profanação do Improfanável

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni

Comitê Científico

Prof. Dr. Itamar Soares Veiga

Universidade de Caxias do Sul - UCS

Prof^ª Dr^ª Veronica Pilar Gomezjurado Zevallos

Universidade de Caxias do Sul - UCS

Prof. Dr. Norman Madarasz

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

A profanação do Improfanável

O “Capitalismo como Religião”
e uma reflexão ética a partir de Agamben

Bruno Anderson Souza da Silva



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVA, Bruno Anderson Souza da

A profanação do Improfanável: o “Capitalismo como Religião” e uma reflexão ética a partir de Agamben [recurso eletrônico] / Bruno Anderson Souza da Silva -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

183 p.

ISBN - 978-85-5696-476-2

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ética; 2. Religião; 3. Biopolítica; 4. Capitalismo; 5. Consumo; I. Veiga, Itamar Soares, orient. II. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus, por ser a base das minhas conquistas. A minha mãe, por sempre ter me apoiado e ajudado. Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr Itamar Soares Veiga, por sua compreensão pela confiança, pelas conversas e pela ajuda para a produção desse trabalho. Agradeço aos professores e colegas do colegiado do Programa de Pós Graduação em Filosofia pelo aprendizado e pelas conversas e debates. Aos meus irmãos e amigos, que contribuíram para conclusão desse estudo. E à minha irmã Kelly Janaína Souza da Silva, por sempre estar ao meu lado, incentivando e ajudando, nos momentos bons e ruins.

Quanto maior for a carga da consciência coletiva, tanto mais o eu perde sua consciência prática. É, por assim dizer, sugado pelas opiniões e tendências da consciência coletiva, e o resultado disto é o homem massificado, a eterna vítima de qualquer “ismo”.

Carl Gustav Jung

Sumário

1.....	13
Introdução	
2.....	19
Religião	
2.1 Formas de compreensão de religião	24
2.1.1 Possíveis origens dessa concepção	27
2.1.2 O capitalismo como Religião	39
2.1.3 Fé, Crédito e Sacrifícios.....	47
3.....	55
Capitalismo	
3.1 O trabalho.....	62
3.2 Dispositivos e subjetivação	79
3.2.1 Dispositivos de Controle	88
3.2.2 Sociedades disciplinares e sociedades de controle	101
4.....	109
Consumo	
4.1 Consequências do consumo	130
4.1.1 O consumo e a publicidade como dispositivos do capitalismo	134
5.....	141
Política e sua evolução para a biopolítica	
5.1 O campo como paradigma político.....	149
5.1.1 A profanação do improfanável.....	154
5.1.2 A Contribuição de Agamben: A singularidade na comunidade.....	156
5.1.3 Possíveis alternativas existentes para a reversão da religião capitalista...	162
6.....	171
Considerações finais	
Referências	177

Introdução

Um dos primeiros a propor o tema sobre o capitalismo ser considerado uma religião foi o filósofo Walter Benjamin, em seu ensaio “O capitalismo como religião” (1921), presente no livro que possui o mesmo título. Para Benjamin, “o capitalismo não representa apenas, como em Weber, uma secularização da fé protestante, mas ele próprio é, essencialmente, um fenômeno religioso que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo” (Agamben, 2007, p. 70). O autor diz ainda que essa religião da modernidade é definida por três principais características: 1) é uma religião cultural, 2) permanente e, 3) não está voltada para a redenção ou expiação de culpas, e sim, para a própria culpa. Deve-se destacar que já no primeiro ponto o autor menciona o termo “religião cultural”, ou seja, “Tudo nela tem significado unicamente com referência ao cumprimento de um culto, e não com respeito a um dogma ou a uma ideia” (AGAMBEN, 2007, p. 70); diferentemente das religiões convencionais. No segundo ponto, o autor defende que o culto capitalista é permanente, pois “[...] não é possível distinguir entre dia de festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto” (AGAMBEN, 2007, p. 70).

Sendo assim, diferentemente de uma religião tradicional, o capitalismo não visa a salvação da humanidade, mas sim, tende à sua destruição. “Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada” (AGAMBEN, 2007, p. 65). Agamben

destaca ainda que não existe religião sem separação e que toda a separação possui ou conserva um cunho religioso. Para que essa separação de coisas comuns, “profanas”, aconteça, é preciso um “dispositivo”, que Agamben define da seguinte forma: “qualquer coisa que tenha, de algum modo, a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (Agamben, 2009, p. 40).

Com influências fortes de pensadores e filósofos como Aristóteles, Franz Kafka e Tomás de Aquino¹, Giorgio Agamben vem ganhando espaço no mundo da Filosofia Contemporânea. Permeado por argumentos políticos e também estéticos, Agamben segue pela linha de pensamento biopolítico², investigando a situação metafísica e política no Ocidente e no mundo, fundamentando sua obra em autores como Carl Schmitt, Martin Heidegger e, principalmente, em diversos aspectos da filosofia de Walter Benjamin e Michel Foucault. Levando em conta que ainda são poucos os estudiosos de Agamben no Brasil, o presente estudo encontra assim seu destaque. A condução do foco de análise para o âmbito ético é um dos pontos diferenciais na análise que se pretende fazer sobre Agamben. A proposta é abrir um espaço e enriquecer a discussão em torno do autor.

Isso posto, o problema inicial de pesquisa que se procurou averiguar nessa dissertação foi *Quais são as intenções implícitas na biopolítica de Agamben?*, tendo como perguntas secundárias as que seguem:

- a) como se concebe o trabalho na perspectiva do capitalismo?

¹ Cf. Taccetta (2011), comentadora de Agamben., em sua obra *Agamben y lo político*.

² O conceito de biopolítica (e biopoder) foi cunhado, originalmente, por Michel Foucault, no primeiro volume de seu livro *História da Sexualidade*. O termo é resignificado em outros autores, mas mantém as reflexões acerca das práticas disciplinares a partir do exercício de poder (“docilização” do corpo, adestramento, *normalização*, instituições, etc.).

- b) quais são as consequências éticas para os consumidores em uma vivência sob domínio de produtos improfanáveis?
- c) como uma comunidade de singularidades pode amenizar as consequências do capitalismo como religião?

Ao longo do desenvolvimento dessa dissertação, outras questões mais emergentes surgiram, as quais também foram investigadas de forma a enriquecer a proposta inicial, contudo, sem o compromisso de fazer delas o cerne da pesquisa. Questões como a culpa oriunda de um sistema com potência religiosa; os dispositivos de controle e suas novas formas de subjetivação (que desconstroem o sujeito); as diferenças entre *sociedades disciplinares* (Foucault) e *sociedades de controle* (Deleuze), além da alienação reinante do vivente. Considerando esses aspectos, a pergunta inicial de pesquisa não foi descartada nem reformulada, mas tais explorações. Ihe trouxeram novas instâncias que substanciaram sua resposta.

Para obter tais resultados, o presente estudo prossegue pelos seguintes estágios: no capítulo 2, aborda a concepção de religião, suas possíveis formas de compreensão, origens e seu papel na vida do homem contemporâneo, trazendo os conceitos de Max Weber sobre a ética protestante e as questões de como o capitalismo nos dias de hoje pode ser considerada como uma religião.

No capítulo 3, são abordadas as concepções de capitalismo e seus principais dispositivos de controle sobre indivíduos e populações, para tornar seus corpos “dóceis”. Foucault, apud Agamben, define dispositivo como “um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguística e não linguística no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas, etc.”. (Agamben, 2009, p. 30). O dispositivo possui uma função estratégica e encontra-se em uma relação com o poder. No caso da religião cultural, o dispositivo principal que retoma a prática de separação é uma espécie de *sacrifício*. Esse sacrifício geralmente muda de cultura para cultura; na antiguidade, era um *sacrifício* no sentido literal da palavra, mas

nos tempos atuais, esse sacrifício foi substituído por sacrifícios de desejos, ou desejos submetidos a privações, mas o intuito continua o mesmo: o de estabelecer a transformação ou passagem de algo comum, “profano”, para um âmbito separado. Em outras palavras, uma separação do profano e do sagrado, do humano para o divino. Todavia, caso o dispositivo seja revertido, aquele que foi separado pode ser restituído, ou “profanado”, voltando ao uso comum. Assim, a profanação serve como uma forma de contradispositivo que devolve ao uso comum aquilo que o sacrifício havia dividido ou separado. Agamben também aprofunda o conceito de dispositivo para o âmbito do sujeito (subjetivação).

No capítulo 4, é abordada a questão do consumo, suas principais consequências e como a publicidade serve como um dispositivo do capitalismo para aumentar a desigualdade e, conseqüentemente, o desespero, gerando um produto que não pode ser profanado. Pois, o consumo, como o nome mesmo sugere, é uma forma de *consumir* o objeto, ou de destruí-lo enquanto é utilizado. Dessa forma: “Se profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada a criação de algo absolutamente improfanável” (Agamben, 2007, p. 71).

Por fim, o capítulo 5 demonstra como nos dias de hoje a biopolítica é o que impera, tendo como *nomos* o paradigma do campo de concentração (*estado de exceção*). E como uma comunidade de singularidades, proposta por Agamben, pode amenizar as consequências do capitalismo como religião. Nesse capítulo também são apresentadas formas já existentes de voltar a se fazer política, como é o caso da “Rede Cívica”, e de como esse “voltar às origens” da política pode nos levar para fora do capitalismo, socialismo, etc.

Por fim, o tema assinala um debate contemporâneo sobre o modo de vida no capitalismo. No contexto de mundo regido pelo trabalho e consumo, estuda-se como o conceito de dispositivo em Agamben permite uma análise diferenciada da ética marxista, com

um deslocamento das raízes gregas e cristãs da civilização ocidental. A análise de Agamben admite a convergência dos âmbitos da política para a ética e a sociedade. Para finalizar, o autor sugere ainda que o capitalismo, além de uma religião cultural é, contemporaneamente, permeado por diversos dispositivos de controle sobre as pessoas. Os dispositivos sempre existiram no mundo, mas pode-se dizer que nos dias atuais não há um só momento na vida dos viventes que não seja moldado, corrompido ou controlado por algum tipo de dispositivo.

Para a consolidação desse estudo foram efetuadas investigações bibliográficas, que promoveram a compilação e análise das informações e dados e exposição de acontecimentos contemporâneos e comparações dos termos trabalhados, a partir dos temas propostos pelos estudiosos. A abordagem se deu de forma analítico-descritiva. Para a obtenção dos resultados propostos, foram utilizados autores contemporâneos dos campos da filosofia, das ciências sociais e da comunicação. Ao longo da pesquisa, foi possível entender a influência dessa concepção sobre o capitalismo como religião em outros elementos: trabalho, consumo, dispositivos de controle, e as implicações éticas desses elementos biopolíticos sobre os corpos e, ainda, como o uso de dispositivos pode constituir uma “religião do desespero”. Religião essa que, pode-se dizer, eleva ao extremo as tendências existentes no cristianismo, generalizando e tornando absoluta a separação que define a religião. Ou seja, o capitalismo não tende para a redenção dos pecados, mas sim para a culpa; não gera esperança, mas gera desespero. O capitalismo como religião não visa a transformar o mundo, mas destruí-lo. E que religião do capitalismo criou algo que não pode ser separado, ou restituído ao uso comum, algo que é denominado de *Improfanável*, como será demonstrado ao longo dessa dissertação.

Religião

A religião e as doutrinas religiosas, ao longo da história, sempre ocuparam um papel de muita importância e destaque na vida de grande parte da humanidade, sendo estas, muitas vezes, o que dão base fundamental para o ser humano. Segundo Hobbes (2008), somente o homem possui sinais de religião e por essa razão “não há motivos para duvidar que só no Homem existe a semente da *Religião*[...]”(HOBBS, 2008, p. 84). Ainda segundo o autor, “Nada pode arrancar essas sementes da natureza humana, porém, em troca, podem surgir novas Religiões, diante da cultura de certos homens que gozam de reputação para tais propósitos” (HOBBS, 2008, p. 91). De acordo com Claret (2001, p. 10), isso acontece porque “o medo do desconhecido e a necessidade de dar sentido ao mundo que o cerca levaram o homem a fundar diversos sistemas de crenças, cerimônias e cultos”, sistemas esses que eram compostos por “mitos, superstições ou ritos mágicos que as sociedades primitivas teceram em torno de uma existência sobrenatural, inatingível pela razão”, e que na maioria das vezes tinham como centro a ideia de um ser supremo/sobrenatural, “e ao desejo de comunhão com ele”, e desse modo, esse ser supremo ajudaria na compreensão do homem em sua própria natureza e do mundo. Para Freud (1977-1996, p. 43), essa ideia continua válida nas sociedades contemporâneas pois, “nossa civilização se ergue sobre elas e a manutenção da sociedade humana se baseia na crença da maioria dos homens na verdade dessas doutrinas”. Por conseguinte, caso o homem não possuísse uma crença em uma

força maior, em um Deus poderoso e justo, ou em uma ordem divina que rege tudo, os mesmos se sentiriam “isentos de toda e qualquer obrigação de obedecer aos preceitos da civilização”. Pois, sem o temor de uma força sobrenatural superior que comanda o Universo e dá sentido ao mundo e à existência como um todo, o homem seguiria “seus instintos sociais e egoístas”, em busca de poder e vantagens próprias, e conseqüentemente, “o Caos, que banimos através de muitos milhares de anos de trabalho civilizatório, mais uma vez retornará” (FREUD, 1977-1996, p. 43).

Freud ainda menciona que, mesmo que se soubesse e se provasse “que a religião não se acha na posse da verdade, deveríamos ocultar esse fato e nos comportarmos da maneira prescrita pela filosofia do ‘como se’, e isso no interesse da preservação de todos nós” (FREUD, 1977-1996, p. 43-44). Pois, muitas pessoas têm as doutrinas religiosas como sua única forma de consolação, e essas crenças dão sentido à vida dessas pessoas, tornando a vida suportável para elas. Logo, cortar-lhes essa crença sem ter nada melhor ou, ao menos, semelhante para oferecer, não seria o mais recomendável. Abbagnano, (2007, p. 1002) complementa o pensamento de Freud: “o homem reivindica liberdade de fé e entrega-se a crenças libertadoras ou consoladoras, a técnicas que lhe prometam salvação infalível”. Sejam essas promessas cumpridas ou não, pois sua função é a de dar esperança, segurança e coragem nas relações cotidianas dos homens com seus semelhantes, com a natureza e com o mundo.

Porém, nos últimos séculos, devido ao aumento e desenvolvimento da ciência e das tecnologias, a religião perdeu espaço e foi descentralizada, tornando-se alvo de questionamentos sobre sua função, importância e validade. Na medida em que as ciências e tecnologias avançam, torna-se cada vez mais difícil para as pessoas manterem suas crenças em algo sobrenatural que rege o universo e explique a origem do mundo e dos próprios homens, uma vez que se busca na ciência essas explicações. Todavia, segundo Birck, (1993, p. 20) “a ciência não pode dar um sentido à

vida, pois este se busca pela religião”. Por conseguinte, “resulta como conseqüente tentar destruir a religião pela ciência”. Essa batalha travada entre a Religião e a Ciência é antiga e, pode-se dizer, ainda está muito longe de chegar ao fim. Segundo Eliade (1989, p. 58), no século XIX, o Cristianismo e praticamente todas as outras religiões existentes na época foram consideradas infundadas e perigosas culturalmente, pois atrapalhavam o progresso da ciência. “O consenso entre os intelectuais era que os filósofos tinham provado a impossibilidade de demonstrar a existência de Deus; além do que se afirmava que as ciências estavam a provar que o homem era feito apenas de matéria”. Ou seja, que a alma como “uma entidade espiritual independente do corpo e que a ele sobrevive, era coisa que não existia”. Todavia, como é dito por Eliade (1989, p. 9): “é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente *real* no mundo” e mais difícil ainda “imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir *sentido* aos impulsos e experiências do Homem”. Freud corrobora:

Admite-se que, até agora, a ciência ainda não conseguiu muita coisa, mas, mesmo que progredisse mais, não bastaria para o homem. Este possui necessidades imperiosas de outro tipo, que jamais poderiam ser satisfeitas pela frígida ciência, sendo muito estranho – na verdade, o auge da incoerência – que um psicólogo, que sempre insistiu em que a inteligência, quando comparada à vida dos instintos, desempenha apenas um papel de menor vulto nos assuntos humanos, tente agora despojar a humanidade de uma preciosa realização de desejos e proponha compensá-la disso com um alimento intelectual (FREUD, 1977-1996, p. 43-44).

Segundo Jung (1978), a origem da religião se explica através do instinto religioso, presente na psique humana, ou seja, um arquétipo¹ que está presente nas profundezas da mente. Esse

¹ Jung denominou arquétipos às imagens presentes na segunda parte inconsciente da mente humana (psique); imagens essas que são associações analógicas a ideias, mitos e ritos primitivos, ou seja, vestígios do passado da humanidade. Jung propôs diversas definições para o termo, das quais as

arquétipo impulsional o homem frequentemente em direção a Deus. Jung diz:

[...]. A religião é uma relação com o valor supremo ou mais poderoso, seja ele positivo ou negativo, relação esta que pode ser voluntária ou involuntária; isto significa que alguém pode estar possuído inconscientemente por um “valor”, ou seja, por um fator psíquico cheio de energia, ou que pode adotá-lo conscientemente. O fator psicológico que dentro do homem, possui um poder supremo, age como “Deus”, porque é sempre ao valor psíquico avassalador que se dá o nome de Deus. Logo que um deus deixa de ser um fator avassalador, converte-se num simples nome. Nele o essencial morreu, seu poder dissipou-se (JUNG, 1978, p. 85-86).

O autor diz ainda que “o fato é que certas ideias ocorrem quase em toda a parte e em todas as épocas, podendo formar-se de um modo espontâneo, independentemente da migração e da tradição” (JUNG, 1978, p. 8-9). Portanto, as ideias não são criadas pelo homem, simplesmente lhe ocorrem e irrompem em sua consciência. “O que acabo de dizer não é Filosofia platônica, mas Psicologia empírica” (JUNG, 1978, p. 8-9).

A partir do exposto, pode-se dizer que a religião se encontra presente em todos os povos, fazendo parte da vida das pessoas, influenciando suas atitudes e crenças e definindo um modo de ser e estar no mundo. Segundo Kant (2008):

A adoração de seres poderosos e invisíveis, que foi imposta ao homem desprovido de todo auxílio pelo temor natural baseado na consciência de sua impotência, não começou logo por uma religião, mas por um culto servil da divindade (ou de ídolos). Esse culto, após ter assumido uma forma legal pública, se tornou um *culto de templo*. E somente um *culto de igreja* quando, aos poucos, foi sendo ligada a essas leis a cultura moral dos homens. Essas duas espécies de culto se baseavam numa fé histórica até o

momento em que que, finalmente, se começou a perceber que essa não era provisória e não constituía a representação simbólica de uma pura fé religiosa e o instrumento de sua melhoria (KANT, 2008, p. 166).

E, conseqüentemente, dando um sentido existencial ao ser humano, que aprendeu a lidar com essas crenças. No passado, as estruturas religiosas do homem eram muito bem definidas, sendo dificilmente alteradas ou abaladas. Porém, nos dias de hoje, vive-se um período de rápidas e, ao mesmo tempo, profundas modificações, que permite a instabilidade dessas estruturas, causando nos homens contemporâneos dúvidas e descrença. Esse abalo pode ter sido ocasionado pelo fato da multiplicidade de religiões existentes nos dias atuais, sendo que muitas dessas novas religiões, geram, através de suas atitudes, a desconfiança das pessoas. Pode-se dizer que hoje chegou-se a um período crítico na história da civilização da raça humana, o que torna instáveis as crenças, os comportamentos e as convicções que, há algum tempo atrás, eram inquestionáveis. Esse fato faz com que muitas pessoas desacreditem das crenças religiosas, abandonando, então, a religião. Sendo assim, para Eliade, “nos níveis mais arcaicos de cultura, viver como um ser humano é, em si, um acto [sic] religioso, pois a alimentação, vida sexual e trabalho possuem um valor sacramental” (ELIADE, 1989, p. 10). Portanto, ser um humano significa ser religioso. Fato que é corroborado por Weber (2004), que demonstra a importância do trabalho para os protestantes e como esse fato até hoje influencia as sociedades modernas. Todavia, assim como qualquer outro fenômeno humano, “o fenômeno religioso é extremamente complexo. Para apreender todas as suas valências e todos os seus significados, há que abordá-lo de vários pontos de vista” (ELIADE, 1989, p. 19), uma vez que não existe um fenômeno ou fato religioso puro, e os mesmos são sempre também “um fenômeno social, econômico, psicológico e, evidentemente, histórico, porque tem lugar no tempo histórico e é condicionado por tudo o que aconteceu antes”

(ELIADE, 1989, p. 71). E, dessa forma, a religião perde seu caráter que outrora determinava os comportamentos da humanidade. Porém, não perde sua força e sua influência sobre as pessoas, pelo fato de o ser humano precisar de algo mais para acreditar e dar sentido à sua existência (como comentado anteriormente); o mesmo começa a transferir esse poder que antes era dado à Religião para outros cultos, convertendo outros objetos em seu Deus e, conseqüentemente, atribuindo ao sistema econômico características de religião(esse seria o caso do Capitalismo, como será visto nesse trabalho). Para que tudo isso torne-se mais claro, deve-se entender primeiramente as principais concepções de religião e suas prováveis origens para, então, analisar-se como as transformações e mutações desse termo deram origem ao que conhecemos e compreendemos hoje como religião.

2.1 Formas de compreensão de religião

A origem do termo religião ainda é confusa, porém segundo Nodari e Cescon (2014, p. 491)² pode-se ter certeza de que "é um termo originário da antiga língua latina e não existe em outras línguas da época". Por isso, segundo os autores, o termo é "forjado na cultura romana, modelado na religião pagã romana e remodelado pelo cristianismo". Etimologicamente falando, segundo eles, existem três teses possíveis para a origem do termo religião que se confrontam entre si, teses essas que possibilitaram ao longo dos séculos a discussão filológica que até o momento não conseguiu chegar a uma conclusão definitiva sobre a verdadeira origem do termo.

A primeira tese é a lactanciana, de Lactâncio, que deriva do termo *religio a religare*, "a religando", termo onde a religião assume um sentido de "laço", "vínculo", "ligar", "atar", sugerindo

² NODARI, Paulo César; CESCON, Everaldo. "Ética e religião". in: TORRES, João Carlos Brum (org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis, RJ; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDS, 2014.

uma espécie de ligação entre o homem e a divindade. Essa ligação forma um "conjunto de relações teóricas e práticas estabelecidas entre os homens e uma potência superior, à qual se rende o culto, individual ou coletivo, por seu caráter divino e sagrado" (CLARET, 2001 p. 10). Isso posto, nesse sentido, a "religião constitui um corpo organizado de crenças que ultrapassam a realidade da ordem natural e que tem por objetivo o sagrado ou sobrenatural" (CLARET, 2001 p. 10). E dessa forma é elaborada com essa esfera divina, através de ações, pensamentos e sentimentos, uma ligação que une o humano e o divino (ADRIANI, 1997; AGAMBEN, 2007; CLARET, 2001; NODARI; CESCÓN, 2014).

A segunda tese é a Ciceroniana, de Marco Túlio Cícero, que defende que o termo deriva do verbo latino *relego*, *relegere*. Levando em conta o valor de "*legere*", que segundo o autor está contido em "religiosos", que deriva de *relegere*, inteligentes que deriva de *inteligere*, elegantes que deriva de *eligere* entre outros, todos com seu valor contido em "*legere*". (ABBAGNANO (2007); NODARI; CESCÓN (2014)). Agamben (2007, p. 66) compartilha dessa teoria. Para ele, a religião não deriva de *religare*, e sim de *relegere* que, segundo o mesmo, "indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses". Ainda segundo o autor, "Religio" não serve para juntar homens e deuses (como é proposto em *religare*), mas sim para fazer o oposto e mantê-los distintos e separados. Ou seja, serve para gerar uma certa hesitação e inquietude no "reler" perante as formas de separação do sagrado e do profano³. Assim sendo, Agamben define religião como sendo "aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada" (AGAMBEN, 2007, p. 65). O autor diz ainda que "não só não há

³ Segundo Agamben (2007, p. 65) profano é tudo "aquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens". Porém, o autor destaca que "o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação"; e, ainda, que é importante esclarecer a relação entre "usar" e "profanar"; relações que serão melhor desenvolvidas e explicadas ao longo do trabalho.

religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso” (AGAMBEN, 2007, p. 65). Adriani (1997 p. 160) também sugere que a etimologia de *religio* venha de *relegere*, "a *relegendo*"; para ele a religião obtém o sentido de "releitura", "reeleição", "revisão", que leva à "identificação e à escolha positiva do soberano Poder divino". Ainda segundo Adriani (1997, p. 162), levando em consideração a explicação dada por Lieberg (1974, apud ADRIANI, 1997, p. 162), e "tendo em vista a exatidão, a crítica filológica determinou" essa tese como sendo a mais correta em se tratando da etimologia de *religio*. Segue a explicação de G. Lieberg para a "revista di Filologia e d'Istruzione clássica" em 1974:

Pensando no verbo que tenha dado origem a *religio* e tendo presente a relação entre *legio* e *legere*, é lógico derivar *religio* de *relegere*, ou, mais exactamente de *religere*. Depois, deve conservar-se *Religiere*, forma mais antiga relativamente a *relegere*, enquanto *religere* mostra a metafonía do *e* em *i*, provocada pelo acento inicial de intensidade pré-histórico ou pré-literário[...]. Pelo contrário, fazer derivar *religio* de *religare* está em contraste com as leis fonéticas, porque esta derivação deveria dar origem à forma *religatio* e não *religio*. Com efeito, Cícero (*De senectute*, 53) tem a expressão *religatio vitium* para indicar a ligação das vides ao seu apoio. A etimologia verificar *religio* de *relegere* é recomendada também pelo facto de que, pelo menos habitualmente, os substantivos abstractos em *io* provêm dos verbos da terceira conjugação (G.LIEBERG, 1974, p. 59 apud ADRIANI, 1997, p. 162).

E, por fim, a terceira e última tese é a agostiniana, de Santo Agostinho, que segundo diversos autores é a mais aceita atualmente. Nessa tese, a palavra "*religio*" deriva diretamente do verbo *religo*, *religere*. Com o significado de "escolher este" ou "escolher novamente este", ou seja, escolher ou reescolher a Deus (NODARI; CESCÓN, 2014).

Jung (1978), encarava a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que, para ele baseado na aplicação

originária do termo "religio" e levando, ainda, em consideração, observações como "potências", poderia ser qualificada como "espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores" (JUNG, 1978, p. 10). Tal afirmação é corroborada por Claret (2001, p. 10-11) que sugere que a experiência religiosa possui como principal objetivo prestar tributo e estabelecer uma relação de submissão com esses poderes ou seres superiores que criaram e regem a vida humana e o cosmos. Ainda segundo Jung, dentro de seu próprio mundo, o homem teria percebido, devido às suas experiências, que essas forças ou esses seres superiores são "poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados" (JUNG, 1978, p. 10). De acordo com Kant (2008): "A *Religião* (considerada subjetivamente) é o conhecimento de todos os nossos deveres *como* mandamentos divinos". (KANT, 2008, p. 145).

2.1.1 Possíveis origens dessa concepção

Para ABBAGNANO (2007, p. 998-999), o problema da origem da religião consiste em não se saber qual a forma de validade que se pretende atribuir à mesma. O autor sugere que as diferentes definições de religião apresentadas até hoje podem ser divididas e classificadas com base em dois problemas fundamentais. O primeiro problema seria o de validade da religião e o segundo o da função atribuída a ela, ou seja, sua função específica para oferecer e garantir salvação ao homem. Para ele: "A doutrina da origem divina expressa o reconhecimento do valor *absoluto* (ou *infinito*) da Religião". Pois é intrínseco a todas as religiões possuir uma origem divina ou sobrenatural, "já que todas elas afirmam ter como fundamento uma revelação originária" que, segundo o autor, "garante sua verdade". Sendo então, para Abbagnano, "do ponto de vista da filosofia, o reconhecimento da

origem divina ou o valor absoluto da Religião concretiza-se na tese de que a Religião é *revelação*”, consistindo sua expressão filosófica no próprio valor que a religião se atribui. Segundo Kant (2008), a religião pode ser separada em *revelada* ou *natural*. “Aquele em que devo saber de antemão que alguma coisa é um mandamento divino, para reconhecê-lo como meu dever, é a religião *revelada* (ou que exige uma revelação)” (KANT, 2008, p. 145). Já a religião natural seria “aquela em que devo saber de antemão que alguma coisa é um dever antes que possa reconhecê-lo como mandamento de Deus [...]”(KANT, 2008, p.145). Kant afirma ainda que:

A verdadeira e única religião só contém leis, ou seja, princípios práticos de uma necessidade incondicional, necessidade de que podemos ter consciência e que reconhecemos, por conseguinte, como reveladas pela razão pura (e não de maneira empírica). Não é senão no interesse de uma igreja, da qual podem existir diferentes formas igualmente boas, que pode haver estatutos, ou seja, normas consideradas como divinas, mas que para nosso julgamento puramente moral são arbitrárias e contingentes. Ora, considerar de uma maneira geral essa fé estatutária (que, sempre limitada a um povo, não pode encerrar a universal religião do mundo) como essencial para o serviço de Deus e fazer dela a condição suprema para que o homem seja agradável a Deus, aí está uma *ilusão religiosa* e conformar-se a ela constitui um falso culto, ou seja, uma pretensa adoração de Deus que é, na realidade, um ato contrário ao culto verdadeiro exigido pelo próprio Deus (KANT, 2008, p. 159).

Para Rabuske (1994, p. 7-8), “A Religião foi a *origem* da filosofia e, desde o começo, o alvo principal das suas críticas”, e segundo o autor foi essa “relação de irmãs rivais” que possibilitou o progresso de ambas, e que sua separação por outro lado seria prejudicial para as duas, pois “a Filosofia, sem a luta contra as afirmações teológicas, tende a reduzir-se a uma Antropologia ou a uma Teoria das Ciências”. E a religião sem “o aguilhão crítico da Filosofia, tende a tornar-se um amontoado de crenças cada vez mais fanáticas”. O autor atribui isso ao fato de o ser humano estar

“condenado à racionalidade”, só podendo “aceitar o que de algum modo compreende” (RABUSKE, 1994, p. 7-8).

Dessa forma, para Abbagnano (2007, p. 998-999), "a doutrina da origem humana considera a Religião como *formação humana*, cujas raízes estão na situação do homem no mundo". Ou seja, essa doutrina não possui interesse em atribuir à religião uma determinada validade, e sim, em entendê-la em um conceito amplo e abrangente em todas as suas diferentes manifestações. E essa concepção se ramifica em dois tipos de explicação. "O primeiro considerou a religião como uma forma de satisfação da necessidade *teórica*, ou seja, de conhecimento". Já o segundo considera que "a Religião é sugerida ao homem pela situação em que ele se encontra no mundo, substancialmente por suas necessidades *práticas*". Conforme o autor, a solução para o primeiro problema pode ser encontrada em Epicuro, que acreditava que "a origem da Religião está nas imagens oníricas e na necessidade humana de explicar a regularidade dos movimentos celestes" (LUCRÉCIO, *De rer.nat.*, V, 1167ss. apud ABBAGNANO, 2007, p. 998 -999).

Na introdução de seu livro "*O sagrado e o profano: a essência das religiões*" de 1992, p.4, o romeno Mircea Eliade faz uma breve análise das religiões na abordagem de Epicuro no Século III e dos estoicos no final do período antigo. Essa análise apresenta histórias mitológicas e outros fatores que deram origem aos cultos religiosos dos dias atuais. O autor começa sua linha de raciocínio mencionando que nos primórdios do século III, "Epicuro (341-270) empreendeu uma crítica radical da religião: segundo ele, o “consenso universal” prova que os deuses existem". Porém, Epicuro os considerava "seres superiores e longínquos, sem nenhuma relação com os homens". Pensamento que é complementado por Abbagnano (2007, p. 997), que diz que sempre coube mais à filosofia do que à religião a tarefa de determinar a relação dos homens com a divindade, "ou seja, a função de demonstrar a existência desta e de esclarecer suas características e funções em relação ao homem e ao mundo".

Mesmo que o cumprimento dessa tarefa possa parecer "antirreligioso, como aconteceu no epicurismo, que pretendeu estabelecer ao mesmo tempo a existência da divindade e sua indiferença para com o mundo e os homens". E, com base nesse pensamento, pretendia regular as relações entre o homem e a divindade (ELIADE, 1992; ABBAGNANO, 2007).

Eliade segue seu resumo histórico mencionando os estoicos, que ao final do período antigo, estabeleceram grande e profunda influência, através de sua "exegese alegórica", método que os ajudou a resgatar e atribuir valor à sua herança mitológica. Para os estoicos, "os mitos revelavam visões filosóficas sobre a natureza profunda das coisas, ou encerravam preceitos morais" (ELIADE, 1992, p. 4). Desta maneira, os diversos nomes atribuídos aos deuses designavam apenas uma divindade, logo todas as religiões experimentavam uma mesma "verdade fundamental", ou seja, a única coisa que era modificada era a terminologia. Pois o sentido presente em todas era o mesmo. Desse modo, o "método alegórico" utilizado pelos estoicos atingiu considerável popularidade e sucesso e passou a ser utilizado frequentemente, uma vez que "permitiu a tradução, numa linguagem universal e facilmente compreensível, de qualquer tradição antiga ou exótica" (ELIADE, 1992, p. 4). O autor cita ainda que Sêneca (2-66), traz um novo brilho para a tese estoica, já que segundo ele "as múltiplas divindades são os aspectos de um Deus único" (ELIADE, 1992, p. 6). E cita, por fim, que Plutarco via apenas como aparente a diversidade das formas religiosas e que o simbolismo é que revelava sua unidade fundamental.

Pode-se dizer que os séculos XIX e XX foram muito importantes para a história das religiões, pois foi nesse ínterim que foram desenvolvidas e discutidas as principais teorias da possível origem da religião. Em seu Livro *Origens*, de 1989, Mircea Eliade faz uma síntese dessas teorias, mostrando cronologicamente os principais autores que trabalharam e aprofundaram o tema nos últimos séculos. O autor começa sua linha do tempo mostrando a

importância dos últimos anos do século XIX e os primeiros do XX. No século XIX, Max Müller acreditava que o “*Rig Veda*”⁴ refletia um período religioso primordial e, por consequência, um dos mais antigos estágios da criação dos mitos e da crença religiosa. Essa teoria foi contestada e desmantelada pelo francês Abel Bergaigne, que em meados de 1870, provou que os “hinos védicos” eram obra de “uma classe altamente erudita e sofisticada de sacerdotes ritualistas” (ELIADE, 1989, p. 63), e não de “expressões espontâneas e ingênuas de uma religião naturalista” (ELIADE, 1989, p. 63), como pensava Müller.

Em 1871 é publicado o livro *Primitive Culture* do Britânico Edward Burnet Tylor, trabalho que buscava reconstruir a origem e, conseqüentemente, a evolução das crenças religiosas. Tylor (apud ABBAGNANO, 2007, p. 999) acreditava que o primeiro estágio da religião era o animismo, que seria uma “crença em seres espirituais considerados presentes em todas as coisas e causadores de todos os eventos”. Adriani (1997) descreve o animismo como:

A intuição primitiva é a de que o mundo constitui um todo, um conjunto vivo, de que as inúmeras realidades singulares – coisas, situações, eventos e, obviamente, também os homens – são precisamente participantes, e são-no enquanto consagrados numa consciência solidária com a animação e o movimento. <<Todo o mundo é alma>> (no sentido grego da palavra, <<alma>> = <<hábito>>, <<sopro de vida>>, mobilidade e fluidez). (ADRIANI, 1997, p. 17 – 18).

Em outras palavras, o animismo é uma crença de que a natureza possui alma, e que é movida e regida pela mesma. Portanto, segundo essa teoria, “do animismo desenvolveu-se o politeísmo, e o politeísmo cedeu finalmente o lugar ao monoteísmo” (ELIADE, 1989, p. 59). Porém, já no final do século

⁴ *Rig Veda* ou *Rigveda* é um livro de hinos, escrito durante o período védico, entre 1700 e 1100 a.C e que pode ser considerado como o documento mais antigo da literatura hindu. O livro possui mais de 1000 hinos, rituais e oferendas a divindades, referindo-se também a sacrifícios e cultos.

XIX, a teoria de Tylor sobre o animismo perdeu seu prestígio como primeiro estágio da religião. Essa perda de popularidade se deu após a proclamação de outras teorias, que podem ser consideradas “pré-animistas”, pois ambas diziam ter encontrado um estágio de religião mais antigo que o proposto no animismo.

Uma das mais importantes dessas teorias pré-animistas é a de Andrew Lang (1898), “que postula uma crença num Deus Supremo nos primórdios da religião” (ELIADE, 1989, p. 64). Em seu livro *Making of Religio*, de 1898, Andrew Lang rejeita o ponto apresentado por Tylor⁵ sobre a origem da religião se encontrar no animismo. A base de sua incredulidade no animismo provinha da crença na presença “em Deuses Supremos entre alguns povos primitivos como os Australianos e os Andamaneses” (ELIADE, 1989, p. 63). Todavia, essa crença não se sustentou pois, entre esses povos, Lang “não encontrou nem culto dos antepassados nem cultos da natureza” (ELIADE, 1989, p. 63). Além do fato de essa “afirmação inesperada e “anti-evolucionista”, de que um Deus Supremo não se encontrava no fim da história religiosa mas nos primórdios” (ELIADE, 1989, p. 63) não ter convencido e impressionado os intelectuais da época. Mas, mesmo sem ter sido bem-aceita, a concepção de Lang do “Deus Supremo” foi importante para movimentar a discussão sobre a origem da crença religiosa.

Também em 1900, o antropólogo britânico Robert Ranulph Marrett publica um artigo chamado “Religião pré-animista”⁶, no qual ele “tentava provar que o primeiro estágio da religião não era uma crença universal nas almas, mas uma emoção de pasmo e temor despertada pelo encontro com um poder impessoal (mana)” (ELIADE, 1989, p. 29), que seria uma força além do poder e

⁵ Mesmo contestando as teorias de Tylor deve-se destacar que duas obras de grande importância de Lang, *Customand myth* (1883) e *Modern mythology* (1897), foram originadas através de artigos, os quais, com a ajuda de Tylor, ele contestava as ideias de Max Müller.

⁶ In *Folklore* (1900):162-82; republicado in *The Threshold of Religion* (Londres, 1909), p.1-32.). (ELIADE, 1989 p. 29).

entendimento físico, agindo tanto para o bem quanto para o mal; podendo possuir vínculo com amuletos ou até mesmo com pessoas. Por conseguinte, “O mana é amoral e não-racional. É mais uma atitude emotiva do que uma ideia” (BIRCK, 1993, p. 25). Essa teoria foi aceita por um grande número de estudiosos da época e dominou o campo dos estudos dessa área entre os anos de 1900 a 1920. Para Marret, “esta experiência mágico-religiosa não pressupõe o conceito de uma alma. E conseqüentemente, representa um estágio mais arcaico que o animismo de Tylor” (ELIADE, 1989, p. 29).

Outros anos importantes para a história dos estudos das origens das religiões foram os anos de 1912 e 1913. Em 1912, o francês Emile Durkheim publicou seu livro *Formes élémentaires de la vie religieuse* e o alemão Wilhem Schmidt concluía o primeiro volume de sua grande obra *Ursprung der Gottesidee*, obra essa que só foi concluída quarenta anos depois, com dois volumes sendo publicados postumamente em 1954 e 1955. Já no ano de 1913, o austríaco Sigmund Freud publica seu livro “*Totem and Taboo*”, que trazia sua visão sobre a religião (ELIADE, 1989).

Também no começo do século XX, Max Weber escreve seu ensaio, que viria a se tornar um de seus livros mais importantes, e também um dos mais importantes da história da sociologia, da filosofia e da religião. O ensaio denominado *ética protestante e o espírito do capitalismo* foi publicado pela primeira vez entre os anos de 1904 e 1905, na revista *Archiv für Sozialwissenschaft*, contando com uma segunda edição aprimorada e revisada, que veio a ser publicada em 1920, mesmo ano da morte de Weber. Nesse escrito, Weber relaciona a religião protestante ou o puritanismo (principalmente o calvinismo⁷), com o surgimento do que ele denominava “espírito capitalista” e, conseqüentemente,

⁷ O calvinismo é uma doutrina criada pelos seguidores de John Calvino, e defende que a salvação espiritual do homem acontece somente para aqueles que já foram predestinados. Logo, os seguidores do calvinismo já possuíam a convicção de que eram predestinados e, por isso, seriam salvos. Para eles, o destino (se vamos para o céu ou inferno, se seremos salvos ou não) já está predestinado.

com o capitalismo. Dessa forma, demonstra como o capitalismo tem suas origens na religião, podendo-se até mesmo dizer que o mesmo comporta-se como uma religião.

Para Weber (2004), o capitalismo se origina a partir desse “espírito do capitalismo” que, por sua vez, era produzido através das religiões protestantes. Para o autor, o texto de Benjamin Franklin (1748), “Time is money” (tempo é dinheiro, em livre tradução), resume esse “espírito capitalista”. Franklin diz:

Lembra-te que *tempo é dinheiro*; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais.

Lembra-te que *crédito é dinheiro*. Se alguém me deixa ficar com seu dinheiro depois da data do vencimento, está me entregando os juros ou tudo quanto nesse intervalo de tempo ele tiver rendido para mim. Isso atinge uma soma considerável se a pessoa tem bom crédito e dele faz bom uso.

Lembra-te que o dinheiro é *procriador por natureza e fértil*. O dinheiro pode gerar dinheiro, e seus rebentos podem gerar ainda mais, e assim por diante. Cinco xelins investidos são seis, reinvestidos são sete xelins e três pence, e assim por diante, até se tornarem cem libras esterlinas. Quanto mais dinheiro houver, mais produzirá ao ser investido, de sorte que os lucros crescem cada vez mais rápido. Quem mata uma porca prenhe destrói sua prole até a milésima geração. Quem estraga uma moeda de cinco xelins, *assassina* (!) tudo o que com ela poderia ser produzido: pilhas inteiras de libras esterlinas. [...] (FRANKLIN, 1736 - 1748, p. 87 apud WEBER, 2004, p. 42-43-44).

Nesse fragmento, pode-se observar claramente como Franklin mercantiliza o tempo, propondo uma ética que visa a acumulação de dinheiro, buscando mais dinheiro, dando início a ideias que ainda hoje existem, como o pensamento da “poupança” (guardar dinheiro), ou de sempre investir para buscar mais lucros (ações, títulos, etc.). Franklin segue seu texto mencionando como um bom pagador sempre terá crédito perante seus amigos. Diz ele:

Lembra-te que – como diz o ditado – um *bom pagador* é senhor da bolsa alheia. Quem é conhecido por pagar pontualmente na data combinada pode a qualquer momento pedir emprestado todo dinheiro que seus amigos não gastam.

Isso pode ser de grande utilidade. A par de presteza e frugalidade, nada contribui mais para um jovem *subir* na vida do que pontualidade e retidão em todos os seus negócios. Por isso, jamais retenha dinheiro emprestado uma hora a mais do que prometeste, para que tal dissabor não te feche para sempre a bolsa de teu amigo.

As mais insignificantes ações que afetam o *crédito* de um homem devem ser por ele ponderadas. As pancadas de teu martelo que teu credor escuta às cinco da manhã ou às oito da noite o deixam seis meses sossegado; mas se te vê à mesa de bilhar ou escuta tua voz numa taberna quando devias estar a trabalhar, no dia seguinte vai reclamar-te o reembolso e exigir seu dinheiro antes que o tenhas à disposição, duma vez só.

Isso mostra, além do mais, que não te esqueces das tuas dívidas, fazendo com que *pareças* um homem tão cuidadoso quanto *honesto*, e isso aumenta teu *crédito*. (FRANKLIN, 1736 – 1748, p. 87 apud WEBER, 2004, p. 42-43-44).

Nesse trecho, também se pode observar outro fator muito importante aos calvinistas, que é o fato de eles condenarem o ócio (negócio = negação do ócio), a luxúria, a preguiça e, principalmente, a “perda” de tempo. No filme *Tempos Modernos*, de Charlie Chaplin (2012), do começo do século XX, é possível observar como, desde o início das atividades fordistas, tal dinâmica entre as relações de tempo e monetarização já vinham sendo introduzidas à organização fabril. Diz Weber:

A perda de tempo é, assim, o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados. Nosso tempo de vida é infinitamente curto e precioso para “consolidar” a própria vocação. Perder tempo com sociabilidade, com “conversa mole”, com luxo, mesmo com sono além do necessário à saúde – seis, no máximo oito horas – é absolutamente condenável em termos morais. Ainda não se diz aí, como em Franklin, que “tempo é dinheiro”,

mas a máxima vale em certa medida em sentido espiritual: o tempo é infinitamente valioso porque cada hora perdida é trabalho subtraído ao serviço da glória de Deus (WEBER, 2004, p. 143-144).

Weber nota uma relação entre os primeiros países capitalistas (EUA, Inglaterra, Holanda, etc). Segundo ele, todos, ou grande parte deles, eram protestantes calvinistas. Sendo assim, a tese de Weber é que o protestantismo cria o “espírito do capitalismo” que, por sua vez, gera o capitalismo. Dessa maneira, como saber se se é predestinado para ir para o céu ou para o inferno? Essa resposta, de acordo com alguns pensadores calvinistas, era obtida através do sucesso no trabalho e da resistência ao pecado, ou seja, se a pessoa tiver sucesso no trabalho e resistir ao pecado é um sinal de que a mesma é uma das predestinadas de Deus, tendo, então, sua vaga garantida no paraíso. Segundo essa teoria, só cabia aos fiéis levar uma vida correta, pois se os mesmos dessem um passo “fora da linha” perderiam seu privilégio e deixariam de ser predestinados, sendo então condenados, não mais obtendo a tão esperada salvação. Logo, o fato de serem predestinados não se confirma, seja pelo fato de eles não terem seguido a doutrina calvinista à risca, ou pelo fato de terem pecado, provando que os mesmos não possuíam predestinação. Deste modo, para garantir sua salvação, um calvinista vai investir e reinvestir seu dinheiro, valorizando o trabalho (ao contrário da antiga nobreza que valorizava o ócio), evitando gastar com festas, música, teatro, etc., pois isso pode ser considerado pecado, e buscando sucesso no trabalho, assim descobrindo/provando que é um dos escolhidos de Deus. Portanto, cabe a quem acredita nesses valores, a acumulação de dinheiro e a extrema valoração do trabalho, excedendo suas necessidades e gerando lucro. Weber corrobora:

Acima de tudo, este é o *summum bonum* dessa “ética”: ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de

todo gozo imediato do dinheiro ganho, algo tão completamente despido de todos os pontos de vista eudemonistas ou mesmo hedonistas e pensado tão exclusivamente como fim em si mesmo, que, em comparação com a “felicidade” do indivíduo ou sua “utilidade”, aparece em todo caso como inteiramente transcendente e simplesmente irracional. O ser humano em função do ganho como finalidade da vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais (WEBER, 2004, p. 46).

Ao contrário de outras religiões, que separavam o trabalho e o espiritual, o calvinismo acreditava na vocação, ou seja, que o trabalho ajudava as pessoas a prosperar. O trabalho seria como uma forma de glorificação a Deus, ou uma como extensão do que eles faziam como obra de Deus. Para os protestantes, não bastava apenas o fato de ir à igreja todo domingo; os membros dessa religião deveriam ter atitudes diárias de retidão para com Deus, sendo extremamente rígidos com seus costumes. Essa religião, que indicava que através do trabalho, sucesso e, principalmente, do lucro, seus seguidores seriam dignos da salvação divina, chegando a mencionar que o ganho de dinheiro se desse a partir de uma vocação ou do desempenho do fiel e de forma lícita, poderia até mesmo ser considerada um mandamento. Ainda Weber:

Pois se Deus, que o puritano vê operando em todas as circunstâncias da vida, indica a um dos seus uma oportunidade de lucro, é que ele tem lá suas intenções ao fazer isso. Logo, o cristão de fé tem que seguir esse chamado e aproveitar a oportunidade. “Se Deus vos indica um caminho no qual, sem dano para vossa alma ou para outrem, *possais ganhar* nos limites da lei *mais* do que num outro caminho, e vós o rejeitais e seguis o caminho que vai trazer ganho menor, então *estareis obstando um dos fins do vosso chamamento (calling), estareis vos recusando a ser o administrador de Deus (stewart)* e a receber os seus dons para poderdes empregá-los para Ele se Ele assim o exigir. Com certeza não para fins da concupiscência da carne e do pecado, *mas sim para Deus, é permitido trabalhar para ficar rico*”. (Baxter, op.cit.,I, Cap.X,tít.I, dist. 9 (s24), vol.I, p. 378, col.2.). A

riqueza é reprovável precisamente e somente como tentação de abandonar-se ao ócio, à preguiça e ao pecaminoso gozo da vida, e a ambição de riqueza somente o é quando o que se pretende é poder viver mais tarde sem preocupação e prazerosamente. Quando, porém, ela advém enquanto desempenho do dever vocacional, ela é não só moralmente lícita, mas até mesmo um mandamento. (WEBER, 2004, p. 147-148).

Nesse contexto, fica clara a semelhança do calvinismo com o capitalismo, mostrando uma relação entre capitalismo e religião. Isso posto, em seu livro *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, Max Weber demonstra como uma influência religiosa de um determinado tempo tem influência na vida econômica de toda uma geração, determinando e, acima de tudo, criando ações que servem como regra para gerações vindouras, por meio da ditação de regras e moldes de todo um sistema econômico.

É importante lembrar que o capitalismo de Weber diverge do capitalismo de Marx. Enquanto Marx analisa o capitalismo através da ótica econômica, Weber o faz a partir da ótica religiosa. Para Weber, o capitalismo não é busca por lucro, porque o lucro já foi buscado em vários outros momentos da história. Dessa forma, Weber acredita que o capitalismo seria uma espécie de racionalização da sociedade, pressupondo uma administração complexa do mundo e racionalizando a busca por lucro, fazendo uma espécie de contabilidade do que entra e do que sai, com mão de obra livre e a utilização da ciência e da tecnologia moderna. Weber declara:

Atualmente a ordem econômica capitalista é um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual tem que viver. Esse cosmos impõe ao indivíduo, preso nas redes do Mercado, as normas de ação econômica. O fabricante que insistir em transgredir essas normas é indefectivelmente eliminado, do mesmo modo que o operário que a elas não possa ou não queira se adaptar é posto no olho da rua como desempregado (WEBER, 2004, p. 47-48).

Nos dias de hoje, o capitalismo moderno tem seus pilares firmados no consumo e no lucro pelo lucro, bem diferente dos primórdios sugeridos por Weber, que se dariam no protestantismo. Este fazia os indivíduos agirem de forma controlada e até extrema com seu dinheiro, gerando uma nova cultura capitalista que veio a evoluir para o capitalismo financeiro contemporâneo, porém essa nova forma de capitalismo, ainda conserva em si algumas características de cunho religioso, que são importantes para demonstrar como o capitalismo pode ser considerado uma religião, embora a transferência de uma esfera a outra não impregna explicitamente o capital de religiosidade, mas apenas da sua potência.

2.1.2 O capitalismo como Religião

Em 1921, o filósofo Walter Benjamin escreve um fragmento que viria a ser descoberto apenas alguns anos após sua morte. Esse fragmento intitulava-se “O capitalismo como religião” e ficou oculto por vários anos, vindo a ser publicado somente “em 1985 por Ralph Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser no volume XI de “Gesammelte Schriften” (Suhrkamp Verlag)” (LÖWY, 2007, p. 177). O texto é pequeno, porém muito denso. São poucas páginas que contém “[...] anotações e referências bibliográficas; denso, paradoxal, às vezes hermético, o texto não se deixa decifrar facilmente. Como não se destinava à publicação, o autor não tinha qualquer necessidade de torná-lo legível e compreensível...” (LÖWY, 2007, p. 177). Ainda segundo Löwy (2007, p. 177), “O título do fragmento é diretamente emprestado do livro de Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la revolution [Thomas Münzer als Theologe der Revolution]*, publicado em 1921”. Importa destacar que, à época que Benjamin escreveu esse fragmento, o mesmo ainda não havia tido contado com o marxismo; ele “estava bem mais próximo do socialismo romântico e libertário de um

Gustav Landauer - ou de um Georges Sorel - do que de Karl Marx e Friedrich Engels” (LÖWY, 2007, p.188). Portanto, a visão exposta no fragmento não possui influências diretas do marxismo. Essa influência aconteceu alguns anos depois; na *Passagenwerk*, que ele irá inspirar-se em Marx para criticar o culto fetichista da mercadoria e analisar as passagens parisienses como "templos do capital mercantil" (LÖWY, 2007, p.188). Vale lembrar que Benjamin não foi o único a fazer tal associação: nos anos 1970, um importante grupo ligado à Teologia da Libertação, conhecido como “Escola do DEI⁸”, também sugeriu hipóteses semelhantes à do capitalismo como religião, sem ter nenhuma referência dos escritos de Benjamin, que vieram a público mais de uma década depois (1980).

Benjamin começa o fragmento *Capitalismo como Religião* dizendo que o capitalismo deve ser considerado uma religião, pois “está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Porém, para ele, “o capitalismo não representa apenas, como em Weber, uma secularização da fé protestante, mas ele próprio é, essencialmente, um fenômeno religioso, que se desenvolve de modo parasitário a partir do cristianismo” (AGAMBEN, 2007, p. 70).

Benjamin segue seu texto dividindo a religião capitalista em três principais características. Para ele, o capitalismo seria puramente cultural, teria duração permanente e seria uma religião culpabilizante. “Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Pois, conforme dito por Agamben, “Tudo nela tem significado unicamente com referência ao cumprimento de um culto, e não com respeito a um dogma ou a uma ideia”

⁸ Departamento Ecumênico de Investigações (DEI), que era formado por teólogos referenciados. Entre seus membros estavam Hugo Assmann, Pablo Richard, Franz Hinkelammert e Jung Mo Sung.

(AGAMBEN, 2007, p. 70). Deste modo, Löwy (2007, p. 179) pode afirmar que “O capitalismo não pede a adesão a um credo, uma doutrina ou uma "teologia"; o que conta são as ações, que revelam, por sua dinâmica social, práticas cultuais”. Como exemplo disso, tem-se que “investimento de capital, especulações, operações financeiras, manobras de bolsa, compra e venda de mercadorias - são o equivalente de um culto religioso” (2007, p. 179).

Benjamin não deixa muito claro em seu texto de que forma é possível realizar a aproximação de tais práticas econômicas a um culto, mas ele se utiliza da palavra “adorador” que, de acordo com Löwy (2007, p. 179), “pode-se, por conseguinte, considerar que o culto capitalista comporta determinadas divindades, que são o objeto de adoração”. Exemplo disso seria a comparação de cédulas com imagens de santos, ou mesmo as inscrições “Deus seja louvado”, (em notas de real), e *In God we trust* - “Em Deus nós acreditamos”, em notas de dólar, ou frases equivalentes em outras moedas. “O dinheiro, na forma de papel-moeda, seria neste caso o objeto de um culto análogo àquele dos santos das religiões "ordinárias". (LÖWY, 2007 p. 179). Ou seja, o dinheiro seria uma espécie de ídolo, que é louvado pelos fiéis do culto capitalista, como outrora as imagens e totens dos deuses eram venerados na antiguidade. E sendo assim, “o dinheiro - ouro ou papel -, a riqueza, a mercadoria, seriam, cada uma, divindades, ou ídolos, da religião capitalista, e sua "manipulação" prática na vida capitalista corrente das manifestações cultuais, fora das quais "nada tem significado"(LÖWY, 2007 p. 179).

O segundo traço destacado por Benjamin sobre o capitalismo como religião, encontra-se diretamente interligado com a concreção do culto do primeiro traço; tal traço seria a duração permanente do culto. Benjamin diz:

O Capitalismo é a celebração de um culto *sans trêve et sans merci* [sem trégua e sem piedade]. Para ele, não existem “dias normais”, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da

ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador (BENJAMIN, 2013, p. 21-22).

Nesse segundo ponto, nota-se claramente as semelhanças com a análise de Weber sobre o comportamento dos calvinistas. Enquanto em outras religiões (como no catolicismo, por exemplo), as pessoas realizam suas atividades normalmente ao longo da semana e se reúnem para as celebrações festivas e religiosas aos domingos, feriados e datas específicas, na “religião capitalista”, assim como na calvinista, “não é possível distinguir entre dias de festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto” (AGAMBEN, 2007, p. 70). Isso dado que, tanto os capitalistas quanto os puritanos repudiam e desprezam o ócio e, portanto, odeiam feriados. Por esses motivos, no capitalismo o culto é realizado ininterruptamente, todos os dias, nas fábricas, nos bancos, nos shoppings e em todos os seus templos que encontram-se espalhados por toda parte, atendendo aos apelativos do consumo que, contemporaneamente, assume a posição de um dever de gozar, como se a todos fosse necessária uma devoção permanente ao gozo. Stimilli, em seus estudos a respeito do capitalismo desenvolve o termo “imperativo do gozo” (que será melhor desenvolvido no próximo capítulo) e que, em tese, significa o gozo ininterrupto, o qual cumpre a parcela de louvor do ser humano comum ao capitalismo como fiel, pois consente em roteiro da potência humana reificada. As próprias igrejas, que solicitam dízimos como “chantagens” acerca dos ganhos de seus seguidores *nesse mundo*, mostram como a sutileza da religião do capitalismo substitui até a transcendência. Deixa de importar a quem paga o dízimo as benesses do “outro mundo”: desde que gozem de prosperidade material e bons lucros, os frutos do dízimo pago já estarão sendo recebidos ainda nesse. A religião capitalista não conhece pausa e controla a vida das pessoas vinte e quatro horas por dia, sete dias da semana, todas as estações do ano, desde a sua

juventude até a sua morte. Ela indica através do trabalho, do sucesso e do lucro o caminho o qual devem percorrer seus seguidores.

Para finalizar, o terceiro traço do capitalismo como religião seria seu caráter culpabilizador:

O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Nesse aspecto, tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação (BENJAMIN, 2013, p. 22).

Diferentemente das religiões convencionais, o capitalismo não visa a salvação da humanidade, mas sim aspira à sua destruição. “Precisamente porque tende com todas as suas forças não para a redenção, mas para a culpa, não para a esperança, mas para o desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo” (AGAMBEN, 2007, p. 70). Logo, não pretende redimir as pessoas, mas sim, levá-las ao desespero total. Segundo Löwy (2007), nesse ponto o argumento de Benjamin seria mais geral, ou seja, não só os capitalistas seriam culpáveis por se encontrarem em dívida, mas também, “Os pobres são culpados porque fracassaram em fazer dinheiro, e se endividaram: se o sucesso econômico é, para o calvinista, sinal de eleição e de salvação da alma (cf. M. Weber), o pobre é, por definição, um condenado” (LÖWY, 2007, p. 182). Isso faz todo sentido se observarmos o quão a leitura sobre ricos e pobres é atrelada ao poder de endividamento e como a dívida pode ser comparada ao “pecado original”: nascemos endividados; somos “culpados” pelo simples ato de nascer. Já o fato de Deus estar envolvido nessa “culpa” seria pelo fato de que Ele também está envolvido no trabalho, no destino das pessoas – e isso leva

novamente ao Calvinismo. Em outras linhas, você precisa ser bem sucedido para ser querido por Deus e, sendo querido por Deus, obtém-se o progresso. Contudo, quando esse progresso não acontece, logo o primeiro a ser culpado é Deus, e por isso Ele acaba compartilhando da culpa pelo fracasso no mundo capitalista. Löwy corrobora:

se os pobres são culpados e excluídos da graça, e se, no capitalismo, eles estão condenados à exclusão social é porque "é a vontade de Deus" ou, o que é seu equivalente na religião capitalista, a vontade dos mercados. Bem entendido, se nos situarmos no ponto de vista desses pobres e endividados, é Deus que é o culpado, e com ele o capitalismo. Em qualquer dos casos, Deus está inextricavelmente associado ao processo de culpabilização universal (O CAPITALISMO..., 2005, p. 5).⁹

Essa culpa seria tão universal que se transmitiria através das gerações. Nesse sentido, pode-se observar uma relação com as últimas páginas do livro de Weber, *A Ética Protestante e o espírito do Capitalismo*, onde o autor verifica que o capitalismo molda, com uma força que ele designa como irresistível, o modo de vida das pessoas nascidas dentro dessa estrutura. Um bom exemplo de como essa culpa se manifesta nos dias atuais, no Brasil, são os serviços de proteção ao crédito (SERASA, SPC, etc.)¹⁰, que tiram o crédito das pessoas e, com isso, sua capacidade de poder de compra, que vai além do consumo necessário, atingindo também seu próprio *status quo* de, ostentar, *ser*, *parecer* ou pertencer a um grupo, movido pelos mesmos gostos e padrões sociais e econômicos de consumo. Décadas atrás, diferentemente dos

⁹ Este texto é uma versão editada da conferência de Michael Löwy, na USP, no dia 29 de setembro. Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves. Publicado na Folha de São Paulo, Caderno Mais em 18 de setembro de 2005. Disponível em: <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/33501-43270-1-PB.pdf>.

¹⁰ **Serasa** (Centralização dos Serviços Bancários S/A) é uma empresa brasileira de cunho privado, criada por bancos e financeiras; **SPC** (Serviço de Proteção ao Crédito) é um banco privado que contém dados e informações de crédito, de caráter público e é alimentado pela Confederação Nacional de Dirigentes Lojistas (CNDL).

tempos hodiernos, o que importava não era perder a capacidade de consumir ou, melhor dizendo, de pertencer à sociedade por meio do consumo; o que realmente pesava era a “perda” do nome/sobrenome, que retirava das pessoas o que, de certa forma, elas possuíam de mais importante e intransferível, competindo ao nome o próprio atestado de dignidade e capacidade de pagamento. O decoro do bom pagador, e sua reputação mesma como homem de posses. O fato de se perder o crédito ou falir financeiramente levou inúmeras pessoas à ruína e, conseqüentemente, ao suicídio, em outras épocas. Esses episódios podiam ser observados com clareza ainda no começo do século passado, durante a depressão de 1929. O fato de não poder pagar sua dívida gerava no indivíduo sentimentos de incapacidade, inutilidade e, por fim, o sentimento de culpa, por não conseguir honrar com seus compromissos. Deste modo, a esfera econômica e a esfera moral fundem-se, e o indivíduo devedor sente não ser digno de confiança e respeito, por ter perdido seu crédito, seu nome (sua capacidade de consumo, mas também a forma como era admitido dentro da sociedade, em outros tempos). O endividado sente-se como indigno de viver socialmente; sente-se pobre, ultrajado, ou, como dito por Pezzella (2013), um “pária¹¹ da sociedade”.

Analisando esses três pontos apresentados por Benjamin, e baseado nas explicações propostas por Michael Löwy acerca dos mesmos, pode-se chegar a algumas constatações e explicações para entender melhor como o capitalismo pode ser considerado uma religião e, a partir disso, como essa religião causa desespero. Diz Löwy:

o sistema reduz a grande maioria da humanidade a "condenados da terra", que não podem esperar sua salvação de Deus, estando ele mesmo implicado na exclusão dos mesmos da graça.

¹¹ Seria uma pessoa mantida à margem da sociedade. Na Índia, por exemplo, são denominados **párias** pessoas consideradas "intocáveis" e também impuras, pelo fato de não pertencerem a nenhuma casta. Por esse motivo, elas vivem "fora do sistema".

Culpáveis de seu próprio destino, eles não têm direito a esperança nenhuma de redenção. O Deus da religião capitalista, o Dinheiro, não tem piedade alguma por aqueles que não têm dinheiro [...]. (LÖWY, 2007, p.184)

Segundo a doutrina capitalista, a única maneira de se obter salvação é expandindo o sistema capitalista, produzindo e acumulando cada vez mais dinheiro, mercadorias e demais bens de consumo. Porém, ao fazer isso a culpa ou o endividamento só se agravam, tornando o desespero um estado religioso do mundo – um desespero gerado pela falta de saída que o indivíduo se encontra frente às dívidas e demais obstáculos impostos pelo capital. Sendo assim, “O que o capitalismo tem de historicamente inédito é que a religião não é mais reforma, mas a ruína do ser” (O CAPITALISMO..., 2005, p. 5). Ou seja, o desespero se estende ao estado religioso do mundo do qual se deveria esperar a salvação. Os elementos religiosos são transferidos a outra esfera, porém sem perder a sua potência de religiosidade. Isso gera um sistema sem trégua, sem descanso, que pode ser designado pela palavra alemã “Shuld, que em tradução livre significa culpa/dívida. Nesse contexto, pode-se afirmar que no capitalismo somos todos culpados, pois estamos todos devendo. Löwy diz:

a "culpabilidade" dos seres humanos, sendo seu endividamento para com o Capital perpétuo e crescente, faz com que nenhuma esperança da expiação seja permitida. O capitalista deve constantemente crescer e ampliar seu capital, sob pena de desaparecer frente a seus concorrentes, e o pobre deve emprestar o dinheiro para pagar suas dívidas. (LÖWY, 2007, p.184)

Nesse ponto, Löwy menciona que “o pobre deve emprestar o dinheiro”, mas esse “emprestar”, na verdade, seria pegar emprestado com bancos, casas de crédito, pessoas, etc. Do ponto de vista do capitalismo e liberalismo, a sociedade será melhor tanto mais egoístas as pessoas forem. Ele é um sistema frio, mecânico - não há o outro. O outro é sempre um concorrente. “O capitalismo é

"ruína do ser", ele substitui o *ser* pelo *ter*, as qualidades humanas pelas quantidades mercadológicas, as relações humanas pelas relações monetárias, os valores morais ou culturais pelo único valor que vale, o dinheiro" (LÖWY, 2007, p.184). É uma lógica altamente envolvente – a demonstração de sensibilidade é confissão de fraqueza, entendida como incapacidade de participar do “jogo”; importa a concorrência impessoal e amoral do mercado; um tal imperativo que conduz a uma única forma de relação com a vida válida na modernidade, pois se trata de um “dever ser: todos devem ter uma profissão ou devem “ser” algo; assim como os calvinistas acreditavam na vocação, no capitalismo as pessoas também precisam ter uma ocupação ou posto de trabalho; não há liberdade (aqui entendida como definição autônoma de como viver a vida, sem nenhuma acepção filosófica ao termo). Não é mais possível *não ter* uma profissão - isto é uma condenação. Um exemplo claro disso é a própria filosofia, que evidentemente, por seu fundamento, nunca deveria ser encarada como uma profissão. Porém, encaixando-se como tal na contemporaneidade, também incomoda, pois segundo a ideologia capitalista, ela não acrescenta e, ainda faz pensar, questionar, criticar, enxergar – tudo o que, em potência, permite a um indivíduo ver além e querer sair do sistema, pensando formas de superá-lo – algo que seria muito ruim à continuidade dos negócios.

2.1.3 Fé, Crédito e Sacrifícios

Em um artigo denominado *Benjamin e o Capitalismo*, publicado em 2013 no site da editora *Boitempo*, Agamben desenvolve melhor a teoria de Benjamin sobre o capitalismo como religião, levantando questionamentos como: “Se o capitalismo é uma religião, como podemos defini-lo em termos de fé? Em que crê o capitalismo?” (AGAMBEN, 2013). E cita como resposta os estudos de David Flüsser, sobre a palavra *pistis*. *Pistis* seria um

termo grego utilizado por Jesus e seus apóstolos e corresponderia à palavra *fé*. Agamben expõe:

Naquele dia achava-se por acaso numa praça de Atenas e a uma certa altura, erguendo os olhos, viu escrito em caracteres cubitais diante de si “*Trapeza tes pisteos*”. Estupefato pela coincidência, olhou melhor e após alguns segundos se deu conta de se encontrar simplesmente na frente de um banco: *trapeza tes pisteos* significa em grego “banco de crédito”. Eis o sentido da palavra *pistis* – *fé* – é simplesmente o crédito de que gozamos junto a Deus e de que a palavra de Deus goza junto de nós, a partir do momento em que cremos nela (AGAMBEN, 2013).¹²

Deste modo, a *fé* nada mais seria que “aquilo que dá crédito e realidade àquilo que ainda não existe, mas em que cremos e temos confiança, em que colocamos em jogo o nosso crédito e a nossa palavra” (AGAMBEN, 2013). Partindo desse ponto, a hipótese de Benjamin de o capitalismo ser uma Religião ganha força, por se tratar de uma religião constituída na *fé*. Agamben confirma:

o capitalismo é uma religião inteiramente fundada sobre a *fé*, é uma religião cujos adeptos vivem *sola fide* (unicamente da *fé*). E se, segundo Benjamin, o capitalismo é uma religião na qual o culto se emancipou de todo objeto e a culpa se emancipou de todo pecado, e, portanto, de toda possível redenção. Então, do ponto de vista da *fé*, o capitalismo não tem nenhum objeto: crê no puro fato de crer, no puro crédito (*believes on the pure belief*), ou seja, no dinheiro. O capitalismo é, pois, uma religião em que a *fé* – o crédito – ocupa o lugar de Deus; dito de outra maneira, pelo fato de o dinheiro ser a forma pura do crédito, é uma religião em que Deus é o dinheiro (AGAMBEN, 2013).

Então, o banco substituiria a igreja, agindo como uma máquina de gerir crédito (*fé*), e o dinheiro passaria a ser o novo

¹² AGAMBEN, Giorgio, *Benjamin e o capitalismo*, 2013. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>>. Acesso em: 01 de set. 2016.

Deus. Agamben diz ainda que: “Uma sociedade cuja religião é o crédito, que crê apenas no crédito, está condenada a viver de crédito” (AGAMBEN, 2013). O filósofo finaliza o artigo fazendo uma análise do capital e do crédito das empresas para continuarem a produzir e a lucrar. Para que isso aconteça, as mesmas hipotecam suas produções e, conseqüentemente, seus trabalhadores, ou sua força de trabalho, para ser mais específico, pois só dessa forma essas empresas obtêm e mantêm seu “crédito” perante os bancos. Assim, pode-se dizer que:

O capital produtor de mercadorias alimenta-se ficticiamente do próprio futuro. A religião capitalista, em coerência com a tese de Benjamin, vive de um contínuo endividamento que não pode nem deve ser extinto. Mas não são apenas as empresas que vivem, neste sentido, *sola fide*, a crédito (ou a débito). Também os indivíduos e as famílias, que recorrem a isso de modo crescente, estão da mesma forma religiosamente envolvidos neste contínuo e generalizado ato de fé sobre o futuro. E o Banco é o sumo sacerdote que ministra aos fiéis o único sacramento da religião capitalista: o crédito-débito (AGAMBEN, 2013).

O mercado, então, seria como uma divindade, que define a vida das pessoas, exigindo sacrifícios¹³. Adam Heinrich Müller (1839), faz uma excelente analogia de como o sistema capitalista funciona para produzir dinheiro e mais dinheiro. Ele diz:

Assim como, segundo Burke, nas ruínas se encontra salitre pra fazer pólvora e com a pólvora se faz ruínas para produzir mais pólvora e assim infinitamente, pela divisão do trabalho se gera o dinheiro e, mediante o dinheiro, o trabalho é novamente dividido para ganhar dinheiro e assim por diante: portanto, vamos dividir e continuar a dividir, privatizar e desmembrar! (MÜLLER, 1839, v.I, p.77 apud BENJAMIN, 2013, p. 108 -109).¹⁴

¹³ Mais sobre isso pode ser encontrado nos teólogos da libertação e na análise de Marx sobre o fetichismo, onde o mesmo se aproxima da ideia de capitalismo como religião.

¹⁴ Adam Heinrich Müller, *Gesammelte Schriften* (Munique, 1839, v.I), p. 77, nota. (Apud Benjamin, 2013, p. 108 -109).

Isso posto, a partir dessa ideia reina uma orfandade ética - a vida se torna pautada por uma racionalidade instrumental, e não valorativa. Isso gera um esfacelamento na política, pois se não pode ser diferente, não há mais escolha. Assim, o capitalismo desqualifica a política (pois, a política é o lugar de escolha, mas só há o capitalismo como opção), a tornando dependente do capital e, mesmo, submetida a ele. Nesse caso, não há escolha política que não dependa do aval capitalista, e o capitalismo se torna até mais forte que uma religião, constituindo-se quase em uma entidade dotada de personalidade e força, e que gera total controle biopolítico e totalitário sobre os indivíduos.

A religião capitalista eleva ao extremo as tendências existentes no cristianismo, generalizando e tornando absoluta a separação que define a religião. “Onde o sacrifício marcava a passagem do profano ao sagrado e do sagrado ao profano, está agora um único, multiforme e incessante processo de separação, que investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana para dividi-la por si mesma [...]”(AGAMBEN, 2007, p. 70). Agora, essa cisão entre “sagrado/profano, divino/humano” é totalmente indiferente. Pois, para que essa separação de coisas comuns, “profanas”, aconteça, é preciso um “dispositivo”, que Agamben define como “qualquer coisa que tenha, de algum modo, a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (AGAMBEN, 2009, p. 40).

O dispositivo possui uma função estratégica e encontra-se em uma relação com o poder. No caso da religião cultual, o dispositivo principal que retoma a prática de separação é uma espécie de sacrifício. Esse sacrifício muda de cultura para cultura; na antiguidade, era um sacrifício no sentido literal da palavra, mas nos tempos atuais, esse sacrifício foi substituído por sacrifícios de desejos, ou desejos submetidos a privações, mas o intuito continua o mesmo: o de estabelecer a transformação ou passagem de algo

comum, “profano”, para um âmbito separado. Em outras palavras, uma separação do profano e do sagrado, do humano para o divino. Todavia, caso o dispositivo seja revertido, aquele que foi separado pode ser restituído, ou “profanado”, voltando ao uso comum. “A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso” (AGAMBEN, 2007, p. 68). Dessarte, a profanação serve como uma forma de contradispositivo que devolve ao uso comum aquilo que o sacrifício havia dividido ou separado. Por conseguinte, a religião do capitalismo criou algo que não pode ser separado ou restituído ao uso comum, algo que é denominado de Improfanável. Agamben explicita:

Uma profanação absoluta e sem resíduos coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral. E como, na mercadoria, a separação faz parte da própria forma do objeto, que se distingue em valor de uso e valor de troca e se transforma em fetiche inapreensível, assim agora tudo o que é feito, produzido e vivido – também o corpo humano, também a sexualidade, também a linguagem – acaba sendo dividido por si mesmo e deslocado para uma esfera separada que já não define nenhuma divisão substancial e na qual todo uso se torna duravelmente impossível (AGAMBEN, 2007, p. 71).

Essa esfera que Agamben menciona é o consumo. O consumo é o que torna impossível profanar ou, ao menos, dificulta essa ação, exigindo procedimentos especiais. Pois, o consumo, como o nome mesmo sugere, é uma forma de *consumir* o objeto, ou de destruí-lo enquanto é utilizado. Dessa forma, “Se profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada à criação de algo absolutamente improfanável” (AGAMBEN, 2007, p. 71). Nessa estrutura, o próprio fator humano reveste-se como objeto a ser consumido pelo capitalismo. Insere-se aqui que a própria relação instrumental com o corpo humano (o

próprio e o alheio) é um dos legados fundamentais, pois promove uma forma de conceber o humano por meio do utilitarismo: ou seja, o sujeito torna-se substituível. É assim que se consome a visão do corpo de trabalhadores enquanto “gado” e se contempla o sujeito como uma mercadoria (e consumidor, ao mesmo tempo), que pode e deve ser “usada”. O neoliberalismo¹⁵ cria individualistas, mas ao mesmo tempo exige cada vez menos o indivíduo em si, o exigindo e o tornando, simultaneamente, menos importante. Tal fator desmantela a tese do capitalismo liberal da qual o indivíduo constitui sua primazia, pois já não existe capitalismo liberal, e sim, capitalismo de estado, uma vez que política e economia coincidem ou se fundem em uma única e a própria coisa, e a suposta primazia individual não é um de seus parâmetros.

Para finalizar, Agamben sugere que o capitalismo, além de uma religião cultural é, contemporaneamente, permeado por diversos dispositivos de controle sobre as pessoas. E, uma vez esclarecido o dispositivo e sua forma de separação do uso comum, torna-se possível apresentar a perspectiva agambiana sobre o capitalismo, enquanto uma religião cultural:

O capitalismo e as figuras modernas do poder parecem, nesta perspectiva, generalizar e levar ao extremo os processos separativos que definem a religião. Se nos ligamos à genealogia teológica dos dispositivos que recém delineamos, a qual conecta os dispositivos ao paradigma cristão da *oikonomia*, isto é, do governo divino do mundo, veremos que os dispositivos modernos apresentam, porém, em relação aos tradicionais, uma diferença que torna particularmente problemática a sua profanação (AGAMBEN, 2009, p. 45).

¹⁵ Termo criado na década de 1970, por Milton Friedman, e que propõe um conjunto de ideias econômicas e políticas a serviço do capitalismo. Para que isso aconteça, é sugerida a liberdade total do comércio (Livre Mercado), com o mínimo envolvimento do Estado na economia, pois segundo os princípios dessa doutrina, essa ausência de intromissão do Estado garantiria o crescimento e desenvolvimento da economia de um país

Após o desenvolvimento de argumentação sobre o modo social e político do capitalismo como religião cultural, Agamben aprofunda o conceito de dispositivo para o âmbito do sujeito (subjetivação), citando inclusive Foucault.

Todo dispositivo implica, com efeito, um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. Foucault assim mostrou como, em uma sociedade disciplinar, os dispositivos visam através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, a criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua "liberdade" enquanto sujeitos no processo mesmo do seu assujeitamento. O dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo (AGAMBEN, 2009, p. 45-46).

Os dispositivos sempre existiram no mundo, porém nos dias atuais, os mesmos encontram-se cada vez mais presentes e, pode-se até mesmo supor que não haja um só momento na vida dos viventes que não seja moldado, corrompido ou controlado por algum tipo de dispositivo. Assim como as religiões possuem seus dispositivos para capturar, disciplinar ou orientar seus fiéis, como, por exemplo, a confissão. Com o capitalismo, isso não poderia ser diferente, e, no próximo capítulo, serão identificados os principais dispositivos que movimentam essa “máquina governamental” e ajudam na proliferação da “Religião Capitalista”, auxiliando a “docilizar” os corpos dos viventes para que ajam de maneira a consumir sem se questionarem o porquê estão consumindo; a quererem crédito sem, ao menos, imaginarem o preço que estão se voluntariando a pagar por esse crédito. E, acima de tudo, mostrar como esse sistema capitalista serve a um propósito biopolítico muito maior e mais complexo do que se possa imaginar.

Capitalismo

Pode-se dizer que o sistema econômico muda constantemente. Durante o período da Idade Média, o sistema em que as pessoas viviam era o de “mando” que, por sua vez, era muito diferente do modo econômico atual. Seu conjunto político era composto por feudos, sendo assim, as pessoas mais pobres precisavam trabalhar nas terras dos senhores feudais em troca de moradia, cedendo ao dono das terras parte de sua colheita para, servir como pagamento do aluguel pelo uso das terras. Porém, com as transferências do centro econômico, político e social dos feudos para a cidade, o modelo que começou a nascer e se fortalecer foi o que ainda hoje vigora. Trata-se do sistema capitalista, que após a Revolução Industrial, tornou-se praticamente unânime em todo o globo.

O capitalismo é um agrupamento econômico baseado na propriedade privada e caracterizado pela acumulação de bens materiais e recursos financeiros, e que age por meio da centralização do mercado, que lhe permite o estabelecimento de preços. Enquanto antigamente as relações de compra e venda de produtos eram baseadas a partir das necessidades dos indivíduos, com a implementação do capitalismo criou-se uma nova prática comercial, que se baseia no valor de troca e não no valor de uso, criando então, um sistema monetário. Deste modo, nas sociedades contemporâneas, a forma como as pessoas conseguem seu alimento, roupas, etc., é por meio do trabalho, isto é, nos “meios de produção”, que são de propriedade de alguns poucos Marx (1982)

denominava como burguesia, e que em compensação, dependem da exploração de milhares para continuar funcionando: isto é o que se chama trabalho. Ou seja, após essas mudanças dos feudos para o sistema capitalista, os camponeses, que antes trabalhavam por um pedaço de terra, tornaram-se trabalhadores assalariados das fábricas burguesas, sendo dominados e explorados pelos que detinham os meios de produção. Guareschi e Ramos explicam melhor como se dá tal dominação e exploração:

Examinando, então, como se dá a relação entre os meios de produção e o trabalho, vemos que existe uma ruptura fundamental entre essas duas realidades: de um lado estão alguns, uns poucos, que são os donos dos meios de produção, isto é, os donos do capital; do outro lado está a imensa maioria dos que só dispõem de sua força de trabalho. Essa relação é chamada de *dominação*, pois alguns são donos. Consequentemente, se alguns são *donos* os outros são *empregados*, isto é, trabalham para esse *donos*. E indo mais a fundo na análise de como se conseguem as coisas para viver, e nas relações entre capital e trabalho, vemos que os *donos* do capital se enriquecem, ao passo que os trabalhadores dificilmente saem de sua condição: simples trabalhadores. Por que isso? Aí está, então, a segunda relação que se chama de exploração, isto é, os *donos* do capital *tiram*, *expropriam*, *exploram* o trabalho dos que trabalham. (GUARESCHI; RAMOS, 1988, p. 17 – 18).

Pode-se dizer que essa relação de dominação e exploração é muito mais antiga do que se possa imaginar, já podendo ser observada desde o tempo dos feudos, pois se os mais pobres não plantassem e dessem parte de sua produção para os senhores feudais, os mesmos eram expulsos de suas terras e estas eram dadas a outros que ali se propusessem a trabalhar e dar parte de sua produção como pagamento. Logo, esses mecanismos de dominação exploração, mesmo que de formas mais sutis, sempre existiram nas relações humanas, mas só se tornaram mais fortes e mais evidentes após a Revolução Industrial e com a difusão do capitalismo em âmbito global. Isso acontece pelo fato de poucos

possuírem muito dinheiro, enquanto outros não possuem quase nada, e precisarem se submeter a essas formas de exploração e dominação para angariar sua mera subsistência. Todos precisam se alimentar, se vestir, etc., e para conseguir fazer isso, precisam de dinheiro, que é o meio oficial de troca já há algum tempo¹; e na sociedade contemporânea, o dinheiro se consegue com o trabalho. E, por conseguinte, essas pessoas “vão pedir emprego para aqueles que possuem as coisas, onde se pode trabalhar. Dá-se, aí, então, a exploração do trabalho.” (GUARESCHI; RAMOS, 1988, p. 58). Isso alimenta o ciclo vicioso de exploração e dominação. Na sociedade capitalista, quem não possui um emprego ou, por algum motivo, já não é mais produtivo para manter o sistema em funcionamento, torna-se um estorvo e é duramente condenado, xingado e mal quisto pelos demais. Portanto, como dito por Decca (1982):

Introjetar um relógio moral no coração de cada trabalhador foi a primeira vitória da sociedade burguesa, e a fábrica apareceu desde logo como uma realidade estarrecedora onde esse tempo útil encontrou o seu ambiente natural, sem que qualquer modificação tecnológica tivesse sido necessária. Foi através da porta da fábrica que o homem pobre, a partir do século XVIII, foi introduzido ao mundo burguês. (DECCA, 1982, p. 10)

Segundo o autor, “essa introjeção de um relógio moral no corpo de cada homem demarca decisivamente os dispositivos criados por uma nova classe em ascensão” (DECCA, 1982, p. 24), que, por meio do contexto da fábrica, faz com que o trabalhador seja submetido a diversas formas de vigilância, desenvolvendo uma cadeia hierárquica que dita a disciplina do local. Essa medida faz o controle sobre esses operários tangível, “a tal ponto que os trabalhadores acabaram por se submeter a um regime de mestres, o que representou, em última instância, o domínio do capitalista

¹ No livro *Crash uma Breve História da Economia*, do autor Alexandre Versignassi, pode-se acompanhar as diferentes formas de troca existentes ao longo dos séculos e como essas trocas deram origem ao dinheiro.

sobre o processo de trabalho”. (DECCA, 1982, p. 24). Cria-se, assim, um enorme dispositivo disciplinar que é realizado nas fábricas. Deste jeito, o sistema das fábricas faz com que os funcionários, com o passar do tempo, criem um controle sobre si mesmos, se auto disciplinando e incorporando o mandamento dos seus chefes, de que a ociosidade é uma coisa ruim. Tal sentença remete diretamente ao que falou Benjamin Franklin, em *Time is Money*. Ainda segundo Decca (1982, p. 13), “Somos induzidos, então, a pensar dentro de uma lógica definida, que não é ditada por leis de mercado, mas sim regida por mecanismos sutis de controle social”. Portanto, é importante analisar essa forma de pensar a que se refere o autor, pois isso inclui não apenas um simples pensar, mas sim um pensar dentro de uma lógica já estabelecida por essa esfera de controle. “Pensar, portanto, é pensar segundo regras já definidas, e o seu contraponto, no nível da sociedade, é justamente a impossibilidade de pensar além das regras”. (DECCA, 1982, p. 13). A partir disso, é possível afirmar que as relações de mercado vão muito além de apenas determinações econômicas: “O estabelecimento do mercado é também o estabelecimento de um dado registro do real, no qual os homens pensam e agem conforme determinadas regras do jogo” (DECCA, 1982, p. 12). Desta forma, o mercado, além de impor ao homem as tecnologias que considera mais eficientes, ainda impede que os mesmos tentem substituí-las ou pensar em outras mais eficazes. “Não é isto um mecanismo regulado por leis econômicas do mercado, mas uma esfera de domínio social na qual os homens se veem impossibilitados de pensar além de registros que se impõe à vista de todos como uma ordem natural” (DECCA, 1982, p. 12).

Segundo Marx (1982), em sua busca por produzir cada vez mais mercadorias, o capital busca elevar e intensificar a produtividade do trabalhador. Por isso, busca-se cada vez mais a diminuição do tempo de trabalho pago e o prolongamento do trabalho não pago, que seria quando o funcionário continua a produzir mesmo fora do ambiente de trabalho (MARX, 1982). (Fato

bem comum nos dias de hoje com o advento da internet e das redes). No contexto da revolução industrial, e com a passagem dos feudos para o capitalismo comercial e, conseqüentemente, para o capitalismo industrial, teve início um novo processo de produção, que buscava o maior lucro com o menor desperdício de tempo, dinheiro e, principalmente, incentivar o consumo de massas, para assim movimentar a economia de uma forma a manter sempre o mercado aquecido e, conseqüentemente, a máquina capitalista funcionando a todo vapor. Isso tornou-se possível no começo do século XX, com o nascimento do fordismo-taylorismo, que propiciou em 1914 a construção da primeira linha de montagem automatizada e com isso a produção em grande escala. Isso deu origem ao que Karl Marx (1982) chamava mais-valia, pois esse processo de colocar maquinaria nas fábricas tinha como objetivo "[...] baratear as mercadorias, encurtar a parte do dia de trabalho da qual precisa o trabalhador para si mesmo, para ampliar a outra parte que ele dá gratuitamente ao capitalista" (MARX, 1982, p. 424).

Após a segunda Grande Guerra e a crise do petróleo em 1970, surge um novo meio de produção, que se focava não mais em criar veículos do mesmo modelo em massa, como era proposto pelo fordismo, mas sim atender as demandas dos clientes, criando carros de acordo com os pedidos do mercado. Esse sistema era o toyotismo que vigorou do final do século XX até meados do começo do século XXI. Mas as antigas estruturas das fábricas onde ocorria a dicotomia de produção elevada para a empresa, e salários quanto mais baixos melhor para os funcionários, também sofreu mudanças e no século atual evoluiu para a empresa em que, quesitos que eram de vital importância nas fábricas, já não são mais tão levados em conta. Criou-se, então, uma nova cadeia de empregos e uma nova forma de se manter no mercado. Deleuze diz:

Isto se vê claramente na questão dos salários: a fábrica era um corpo que levava suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa sociedade de controle a empresa substituiu a

fábrica, e a empresa é uma alma, um gás. Sem dúvida a fábrica já conhecia o sistema de prêmios, mas a empresa se esforça mais profundamente em impor uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metaestabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos. Se os jogos de televisão mais idiotas têm tanto sucesso é porque exprimem adequadamente a situação de empresa. A fábrica constituía os indivíduos em um só corpo, para a dupla vantagem do patronato que vigiava cada elemento na massa, e dos sindicatos que mobilizavam uma massa de resistência; mas a empresa introduz o tempo todo uma rivalidade inexpiável como sã emulação, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo. O princípio modulador do “salário por mérito” tenta a própria Educação nacional: com efeito, assim como a empresa substitui a fábrica, a formação permanente tende a substituir a escola, e o controle contínuo substitui o exame. Este é o meio mais garantido de entregar a escola à empresa. (DELEUZE, 1992, p. 220 -221)

Exemplo disso são os acordos firmados entre empresas e governo brasileiro que ainda hoje atuam, como por exemplo o SENAI, o PRONATEC e, por que não, a nova proposta de ensino médio, criada pelo governo de Michel Temer em 2017. Esses acordos têm como objetivo preparar os alunos a terem uma profissão em uma das fábricas, geralmente voltada exclusivamente ao tecnicismo sem parâmetros para o seu desenvolvimento crítico e pensante. Mas, mantém-se o foco em que o aluno termine o ensino médio, que é o mínimo exigido pelas fábricas e empresas nos dias de hoje, para melhorar a produtividade e qualidade dos produtos, pois muitas vezes, o processo de qualidade dos produtos depende de cálculos ou planilhas, e um profissional mais qualificado desempenha melhor os processos e serviços. Importa realçar que a grande maioria dos estudantes que cursa esse tipo de ensino médio mais técnico, geralmente são oriundos de classes médias mais baixas. Essa ideia de produzir uma escola que abrigue saberes técnicos e privilegie os mais pobres já vem de longa data, como pode ser visto no trecho a seguir de Henry Ford.

Para nossa escola não se selecionam os rapazes porque sejam hábeis ou promissores. Escolhem-se os necessitados de dinheiro e oportunidades [...] Outorgamos bolsas a fim de que possam prover ao sustento de suas mães enquanto cursam a escola [...] Todo o trabalho executado na escola é adquirido pela nossa empresa e isto faz que a escola se mantenha por si mesma, além de que acentua nos alunos o senso da responsabilidade. (FORD, 1967, p. 314-315).

O principal intuito da escola técnica é o de produzir mão de obra treinada e qualificada sem desperdiçar tempo de produção tendo que ensinar os novos funcionários a fazer suas funções, realizando, mais uma vez a otimização do tempo e o aumento da produtividade. Nos dias de hoje, além dos modelos de escola técnicas já citados, que seriam mais voltados para as fábricas e linhas de produção, também existem os programas voltados para o setor empresarial e para as classes médias e, até, média alta. Tratam-se dos programas de *trainee*, que além de promoverem maiores vantagens que os das escolas técnicas, tais como menos tempo de dedicação e melhores salários, ainda realiza a separação de mãos e mente, já que os mesmos voltam-se mais para os saberes administrativos, enquanto os outros, para os saberes manuais/ técnicos.

Não se pode negar que o capitalismo trouxe diversas vantagens para as pessoas, ajudando na revolução das tecnologias e no desenvolvimento das cidades. Porém, a um custo muito alto, já que o seu surgimento acentuou ainda mais inúmeros problemas de ordem ambiental e, principalmente, social, como o consumo desenfreado, o aumento da criminalidade, a depressão e outras doenças relacionadas, entre outras consequências que atravessam a sociedade, muitas vezes, de forma invisível, já que o capitalismo possui características que tendem a criar, alimentar e fortalecer o egoísmo e o individualismo no ser humano. O sistema capital alimenta a ilusão de que o ser humano depende apenas de si mesmo

para crescer e obter sucesso, movendo as pessoas em prol de seus próprios interesses, fazendo com que as mesmas preocupem-se apenas consigo, incentivando-as a consumirem e cada vez mais alimentarem seu ego, criando assim uma sociedade baseada no consumo e no *status* e aumentando ainda mais a desigualdade social. Contudo, para que isto chegasse a ser possível, foi necessária, ao longo do tempo, a criação de uma cultura universal que se encontra presente em cada pessoa do globo e isso se deu, especialmente, por meio da mídia, da educação pública estritamente técnica, ou clássica de má qualidade em países subdesenvolvidos, e dos inúmeros dispositivos de controle que nos rodeiam, culminando no modelo econômico e estilo de organização social atual. Para que, então, o sistema capitalista se constituísse da robusta compleição que frui contemporaneamente, altamente aceita, ainda que contestada no âmbito intelectual, foram necessários diversos esforços no sentido de reprodução, implantação cultural e ausência do estímulo ao questionamento ou desenvolvimento de novos modelos, suplantando a maior parte da massa de sua inteligência e dispondo-a apenas à propagação da cartilha apresentada.

Isso posto, pode-se afirmar que a principal proposta do capitalismo é a ideia do individualismo. Ele faz com que as pessoas estejam sempre numa espécie de competição com os demais, e em luta com elas mesmas, para se autoafirmarem, para mostrarem que são alguém que se deve ter inveja, e que possuem coisas, mesmo que para isso seja preciso usar dos outros como degrau.

3.1 O trabalho

Segundo Decca (1982, p. 7-8): “Dentre todas as utopias criadas a partir do século XVI, nenhuma se realizou tão desgraçadamente como a da sociedade do trabalho.” Fato que ocorreu, segundo a autor, graças ao sonho dos patrões e a necessidade de produzirem mais, e isso só se tornou possível por meio da sistematização e junção do trabalho em um só lugar; desse

modo, tiveram origem as fábricas que tornaram “possível esse espetáculo atual da glorificação do trabalho”. Ainda de acordo com o autor, para se ter uma ideia da força dessa utopia do trabalho como uma coisa boa, basta analisar a raiz etnológica da palavra trabalho que, em praticamente todas as regiões, sempre possuiu significado relativo a dor e cansaço, mas que contemporaneamente sofreu essa mutação e é entendida como algo bom, positivo. Decca diz ainda:

Para se ter uma idéia da força dessas utopias realizadas impregnando todos os momentos da vida social a partir do século XIII, basta considerarmos a transformação positiva do significado verbal da própria palavra trabalho, que até a época Moderna sempre foi sinônimo de penalização e de cansaço insuportáveis, de dor e de esforço extremo, de tal modo que sua origem só poderia estar ligada a um estado extremo de miséria e pobreza. Seja a palavra latina e inglesa *labor*, ou a francesa *travail*, ou grega *ponos* ou a alemã *Arbeit*, todas elas, sem exceção, assinalam a dor e o esforço inerentes à condição do homem, e algumas como *ponos* e *Arbeit* têm a mesma raiz etnológica que pobreza (*penia* e *Armut* em grego e alemão, respectivamente). (DECCA, 1982, p. 7-8)

Essa transformação do significado da palavra trabalho, de sua origem (negativa) para sua atual compreensão moderna (positiva), assinala também a mudança do próprio significado de trabalho. Após o século XVI, o trabalho ascendeu de forma a sair da “mais humilde e desprezada posição ao nível mais elevado e à mais valorizada das atividades humanas, quando Locke descobriu que o trabalho era a fonte de toda a propriedade”. (DECCA, 1982, p. 8). Sendo assim, essa evolução resulta na “glorificação do trabalho”, que se efetivou definitivamente após o surgimento da ‘fábrica mecanizada’, “que se tornou a expressão suprema dessa utopia realizada, alimentando, inclusive, as novas ilusões de que a partir dela não há limites para a produtividade humana.” (DECCA, 1982, p. 8)

Após essa mutação do âmbito negativo para o positivo, a fábrica torna-se o lugar onde o trabalho se faz, por excelência, positivo, alimentando as projeções das pessoas que eram a favor dos burgueses e também as que eram contra eles e que entendiam a fábrica como o lugar que propiciava o “[...] momento de uma libertação sem precedentes das forças produtivas da sociedade. [...] Assim, a fábrica ao mesmo tempo que confirmava a potencialidade criadora do trabalho anunciava a dimensão ilimitada da produtividade humana através da maquinaria.” (DECCA, 1982, p. 9). À vista disso, através das máquinas e devido à crença de que a fábrica propiciava trabalho organizado, fazendo da mesma um lugar onde acontecia a separação humana. Isso reduz a fábrica a um mero acontecimento tecnológico dando origem à revolução industrial que, pode-se dizer, foi a mola propulsora do sistema capitalista e das formas de produção existentes agora. Esse desenvolvimento, além de proporcionar o controle sobre os processos produtivos, também buscou controlar e disciplinar a mão de obra e se apropriar dos saberes técnicos dos funcionários. Segundo Russell (2001), Antes da revolução industrial era normal os homens trabalharem até 15 horas por dia e as mulheres e as crianças 12 horas, para poderem suprir suas necessidades básicas. Russell diz:

Do início da civilização até a Revolução Industrial, um homem era em geral capaz de produzir, trabalhando arduamente, um pouco mais do que o necessário para a própria subsistência e a de sua família, embora sua mulher trabalhasse não menos arduamente e os filhos também adicionassem trabalho logo que atingiam uma idade suficiente. (RUSSELL, 2001, p. 52)

Geralmente as mulheres e crianças trabalhavam em tecelarias e os homens em fábricas e demais trabalhos braçais. Muitos dos sistemas antigos de trabalho eram compostos pelos chamados artesãos independentes. Ou em grupos que realizavam o trabalho de forma cooperativa, e eram comandados por uma pessoa mais experientes, sendo que os mesmos dividiam as despesas e,

consequentemente, os lucros. O processo de encomenda de produtos nessa época era igualmente simples: o cliente entrava em contato com o artesão e passava todas as informações do seu pedido. (Nessa época, esse artesão atuava em diversas funções, como por exemplo, vendedor, engenheiro de projeto e fabricação, assistente técnico, entre outras). Esse artesão se preocupava muito com o nome de sua oficina e por isso levava muito a sério seu trabalho, tentando atender da melhor forma possível as necessidades de seus clientes, pois uma avaliação negativa por parte deles poderia resultar em perda de credibilidade e de clientela e, muitas vezes, até mesmo no fechamento dessa oficina.

Pelo fato de o próprio artesão ter contato direto com o cliente, ou pelo fato de o mesmo somar diversas funções relativas à resolução de problemas ou de venda de seus produtos, esse artesão raramente sofria com problemas relacionados com a insatisfação do cliente ou com problemas de comunicação e pedidos errados, geralmente o cliente tinha seu pedido atendido com extrema precisão e atendendo às suas expectativas. Porém, o grande problema do trabalho artesanal era o da produtividade. Por se tratar de apenas uma pessoa, ou um pequeno grupo de pessoas, que fazia o processo “do zero”, tendo que achar as peças certas e montar parte por parte – tal fato fazia com que os resultados produtivos fossem muito baixos, levando horas ou até mesmo dias para a produção de um único pedido. Outro fator negativo eram os custos desse tipo de produção, geralmente muito elevados, pois precisava-se de peças específicas para cada pedido, sendo que algumas eram de difícil acesso e custo elevado, e o artesão precisava cobrar pela sua mão de obra de forma justa, por todo o trabalho que tinha para montar cada pedido, já que cada encomenda era única. Após a revolução industrial as pessoas priorizavam consumir produtos já prontos, de estoque, pois o foco era o da disponibilidade imediata, que além de poder ser consumido/utilizado na mesma hora, ainda possuíam menores preços, diferentemente dos produtos artesanais, que eram personalizados e, por isso, tinham maior custo e demora de entrega

(Ainda hoje é assim. Se observarmos, muitas empresas buscam se diferenciar no mercado adicionando um toque mais pessoal ao produto, de acordo com a personalidade do cliente, para sugerir que este é especial e, portanto, merece algo não segmentado da escala em série. Obviamente, essa diferença tem um valor agregado). Portanto, pode-se dizer que o sistema de fábricas, através de sua padronização e mecanização, estimulou significativamente a produção e a popularização dos produtos de consumo e serviços, que antes eram restritos a pequenos grupos de pessoas mais ricas ou mais influentes da sociedade. Esse fato colaborou ao surgimento da sociedade de consumo e à expansão do capitalismo, que no século atual tornou-se, praticamente, uma religião.

Segundo Decca (1982), para o autor David Dickson, existem pelo menos quatro razões possíveis para a implementação das fábricas. São elas:

Em primeiro lugar, os comerciantes precisavam controlar e comercializar toda a produção dos artesãos, com o intuito de reduzir ao mínimo as práticas de desvio dessa produção. Além disso, era interesse desses comerciantes a maximização da produção através do aumento do número de horas de trabalho. Um terceiro ponto muito importante era o controle da inovação tecnológica para que ela só pudesse ser aplicada no sentido de acumulação capitalista; e, por último, a fábrica criava uma organização da produção que tornava imprescindível a figura do empresário capitalista. É indiscutível que só a concentração do trabalhador num mesmo local de trabalho poderia proporcionar todas essas vantagens para o empresário capitalista. (DECCA, 1982, p. 24)

A fábrica cumpre todos esses requisitos e, desse modo, torna-se o “paraíso sonhado” pelos empresários capitalistas, realizando todos os seus desejos empresariais. “Por isso mesmo, embora pudessem ser encontradas máquinas nas primeiras fábricas, muito raramente essas máquinas chegaram a se constituir na razão do surgimento das fábricas” (DECCA, 1982, p.

25). Em vista disso, pode-se afirmar que o principal motivo para o surgimento desse sistema fabril se deu muito mais por questões de organização de produção e controle sobre a mesma do que por necessidade técnica. E essa organização, por meio do sistema de fábricas, gerou “para o trabalhador, toda uma nova ordem de disciplina durante todo o transcorrer do processo de trabalho” (DECCA, 1982, p. 25). Fato que ainda hoje pode ser observado nos sistemas fabril. Logo, cabe ressaltar que “desde as origens do sistema de fábrica, estiveram em jogo, portanto, as relações de poder que passo a passo, determinaram o próprio limite da produção de *saberes técnicos*” (DECCA, 1982, p. 36). Criando, durante seu processo de disseminação, uma série de complexas instituições capazes de lhe garantir a permanência e de protegê-la, dando-lhe assim, “a continuidade da acumulação capitalista, representada agora pelo amplo domínio, controle e apropriação de saberes técnicos” (DECCA, 1982, p. 37). Isso fez com que esses saberes técnicos, através da ajuda dessas instituições, virassem uma espécie de “esfera especializada de controle social”, tornando essas questões fundamentais para a eficácia do sistema de produtividade, fazendo das mesmas um elemento fundamental nas “regras do jogo da acumulação capitalista” (DECCA, 1982, p. 37). Então, ainda segundo Decca, esse sistema de fábrica:

introduz determinantes que lhe são *inerentes*, não importando que esse sistema se desenvolva num ambiente capitalista ou em outro qualquer, pois ele traz em seu bojo todas as implicações relacionadas à hierarquia, disciplina e controle do processo de trabalho, ao mesmo tempo em que se dá uma separação crucial: a produção de *saberes técnicos* totalmente alheia àquele que participa do processo de trabalho. (DECCA, 1982, p. 38)

Fato que era amplamente defendido por Frederick Taylor, autor do livro *Os princípios da Administração Científica* (1911), que

² Grifo do autor.

propõe a utilização do método científico cartesiano na administração de uma empresa. Taylor teve forte influência na automatização eletromecânica do sistema de fábricas (principalmente nas de Henry Ford). Essa automatização tinha como principal objetivo especializar os operários e, conseqüentemente, separar trabalho intelectual de trabalho mecânico (mãos e mente), ou seja, quem executava não precisava pensar e quem pensava não precisava executar. Taylor diz:

Um tipo de homem é necessário para planejar e outro diferente para executar o trabalho. [...] em quase todas as artes mecânicas, a ciência que rege as operações do trabalho é tão vasta e complexa que o melhor trabalhador adaptado à sua função é incapaz de entendê-la, quer por falta de estudo, quer por insuficiente capacidade mental. (TAYLOR, 1990, p. 43).

Na fábrica não se encontra em jogo apenas “as questões relativas à acumulação do capital, mas também os mecanismos responsáveis pela concentração do saber e, conseqüentemente, de dominação social” (DECCA, 1982, p. 39). Em se tratando de relações sociais capitalistas, foi por meio do surgimento da fábrica e do avanço tecnológico que o capitalismo conseguiu exercer controle sobre as pessoas, através de diversas instituições relacionadas na criação e proteção de seus interesses, e ainda descobriu uma possibilidade para sua produção.

Assim, no interior do próprio mercado capitalista, a tecnologia iria aparecer como elemento determinante, uma vez que, constituído esse mercado, a sua expansão passou a se dar a partir da produção e do consumo crescente de bens de produção (bens de consumo produtivo). Esse é o momento no qual as próprias categorias e instâncias do capital aparecem automatizadas, e a técnica, agora passa a determinar de ponta a ponta a lógica do próprio mercado, impondo uma progressiva e crescente divisão social do trabalho. (DECCA, 1982, p. 70)

Essa divisão do trabalho torna-se evidente e ganha ainda mais força no começo do século XX, com a implementação do sistema de Henry Ford, ou o fordismo. Que fez com que o trabalho fosse sistematizado por meio da mecanização da produção em uma esteira, criando assim uma linha de montagem. Fato tal que possibilitou a produção de carros em série, acontecimento inédito até então, dado que o sistema vigente de produção era o artesanal. Muito influenciado pelas ideias de Taylor sobre o foco e a eficiência na operacionalidade da administração da indústria, Ford desenvolveu um sistema que tinha como foco a produção em massa. Através da criação de uma linha de produção para a montagem de carros em massa, Ford racionalizou ao extremo as operações através do parcelamento de tarefas (como sugerido no processo taylorista), fato que gera a fragmentação do trabalho e, com isso, a desqualificação dos funcionários. A principal vantagem do processo é a eliminação do desperdício de peças e, principalmente, de tempo. O sistema fordista funcionava “mais ou menos” assim, como explica Gounet (1999):

Em vez de fazer um veículo inteiro, um operário faz apenas um número limitado de gestos, sempre os mesmos, repetidos ao infinito durante sua jornada de trabalho. O parcelamento significa que o trabalhador não precisa mais ser um artesão especialista em mecânica. Acontece a desqualificação dos operários. (GOUNET, 1999, p. 19).

Portanto, o trabalho torne-se regulado, porém, a ligação desses trabalhos, ainda não, por isso Ford cria a linha de produção, que através de “uma esteira rolante desfila, permitindo aos operários, colocados um ao lado do outro, realizar as operações que lhes cabem” (GOUNET, 1999, p. 19). Mas Ford não para por aí: no intuito de reduzir ainda mais o tempo de produção e o desperdício por falta de adaptação de um componente ao automóvel, ele tem a ideia de padronizar as peças, tornando um elemento montável em todos os veículos de mesmo modelo. Mas

para que isso seja possível, é necessário que ele compre “as firmas que fabricam as peças. É dessa maneira que o empresário se atira à integração vertical, ou seja, ao controle direto de um processo de produção, de cima a baixo” (GOUNET, 1999, p. 19).

Após todas essas alterações, em 1914 Ford automatiza de vez suas fábricas, reduzindo em mais de oito vezes seu tempo de produção comparado ao dos concorrentes que ainda se utilizam do processo de produção artesanal:

Os resultados dessas transformações são, no mínimo, prodigiosos. A antiga organização da produção precisava de 12:30 horas para montar um veículo. Com o taylorismo, ou seja, apenas com o parcelamento das tarefas, a racionalização das operações sucessivas e a standardização dos componentes, o tempo cai para 5:50 horas. Em seguida, graças ao treinamento, para 2:38 horas. Em janeiro de 1914, Ford introduz as primeiras linhas automatizadas. O veículo é produzido em 1:30 horas, ou seja, pouco mais de oito vezes mais rápido que no esquema artesanal usado pelos concorrentes. (GOUNET, 1999, p. 19-20).

Porém, Henry Ford começa a enfrentar problemas para conseguir mão de obra para seu sistema de produção em massa pois, “podendo escolher, os operários preferem o método antigo, que constringe menos e valoriza mais, mantendo pelo menos sua qualificação” (GOUNET, 1999, p. 20). A solução, então, pensada pelo empresário, foi a de dobrar os salários e, para, tentar atrair os funcionários que lhe faltam. Mas, o que ele não menciona, é que para receber essa remuneração em dobro “o trabalhador deve dar provas de boa conduta, ou seja: não ser mulher, não beber, destinar seu dinheiro à família...” (GOUNET, 1999, p. 20). Então, Ford cria um serviço social dentro da empresa, responsável exclusivamente em fazer esse controle, e deixa de dar esse valor prometido a no mínimo 28% das pessoas que tinham se inscrito para trabalhar a ele, sob essas condições.

Ford, ocultando estas condições e promovendo uma publicidade monstruosa nos jornais, obtém o que deseja: no dia seguinte à publicidade do anúncio, desde a madrugada, 10 mil pessoas se aglomeram diante dos portões da fábrica taylorista de Highland Park, em Detroit. O resultado supera as expectativas do fabricante, que oferece apenas 5 mil empregos. Os trabalhadores não contratados ensaiam uma revolta que a polícia, chamada por Ford, dispersa com rara violência. Mas o industrial alcançou seu objetivo: não tem mais problemas de mão-de-obra. (GOUNET, 1999, p. 20)

Graças à sua nova forma de organização da produção, e o afluxo de pessoas atraídas pela promessa de remuneração mais elevada que as demais montadoras do mercado, Ford se firma como primeiro lugar no mercado norte-americano e, em pouco tempo, primeiro lugar mundial; e mesmo, “apesar do aumento dos custos salariais, ele consegue baixar o preço dos veículos, seu objetivo, para alcançar o consumo de massas. Diante disso, as concorrentes só tem duas alternativas: ou adaptam-se às inovações e soluções promovidas pelo sistema fordista, que incluem o salário mais alto, ou “se refugiam em um nicho, uma trincheira onde a produção artesanal ainda seja rentável, como os setores de carros de luxo ou esporte, ou então desaparecem. Efetivamente, a mortalidade de empresas automobilísticas é altíssima” (GOUNET, 1999, p. 20-21).

No começo dos anos 1970, surge o toyotismo. Enquanto o fordismo buscava produzir em larga escala, mantendo um padrão único, sem se preocupar muito com conformidades e erros, o toyotismo tem rigorosos padrões de qualidade em sua produção, fazendo com que os funcionários operem mais de uma máquina ao mesmo tempo, eliminando os “tempos mortos”. Além disso, busca sempre preocupar-se com o gosto e as exigências específicos de cada cliente, propiciando a criação de uma cadeia de produção que fabrica em massa, mas, ao mesmo tempo, personaliza o produto. Enquanto no fordismo se produzia o máximo de carros, em grande escala, no Toyotismo:

É preciso produzir muitos modelos, cada um em pequena quantidade, e é a demanda que deve fixar o número de veículos de cada modelo. O sistema baseia-se um pouco no exemplo dos supermercados: enchem-se as prateleiras, os clientes vêm, se servem e, conforme fazem as compras, a loja volta a encher as prateleiras. Assim, a empresa só produz o que é vendido e o consumo condiciona toda a organização da produção. Para simplificar: existe um estoque mínimo de veículos apresentados aos clientes; estes escolhem seus carros; a Toyota então reconstitui o estoque em função do que foi vendido; produz carros que faltam; mas, para isso, precisa dos componentes específicos dos modelos comprados; retira-os dos estoques; as indústrias de autopeças renovam então as reservas esgotadas; também elas devem ter peças e se aprovisionam em estoques previamente constituídos; e assim por diante. Dessa maneira, a produção é puxada pela demanda e o crescimento, pelo fluxo. (GOUNET, 1999, p. 26)

O toyotismo, é então, o sistema perfeito, que foi desenvolvido para eliminar o desperdício e superar o modelo fordista de produção em massa. Sendo assim, desenvolve-se um sistema que captura o envolvimento individual dos trabalhadores e valoriza o trabalho em equipe, apropriando-se dos saberes dos trabalhadores gerando a sistematização e padronização das formas de produção. Para o toyotismo, a velha forma de fragmentação proposta no fordismo, em que um operário operava apenas uma máquina, torna-se insuficiente. Nas fábricas da Toyota, desde os anos 1955, um operário opera em média cinco máquinas.

Enquanto quatro delas funcionam automaticamente, ele carrega, descarrega, prepara a quinta. Se há duas máquinas para operar ao mesmo tempo, ele chama um colega. Isso tem duas conseqüências imediatas: o trabalho não é mais individualizado e racionalizado conforme o taylorismo; é um trabalho de equipe; a relação homem-máquina torna-se a de uma equipe de operários frente a um sistema automatizado; em segundo lugar, o trabalhador deve tornar-se polivalente para operar várias máquinas diferentes em seu trabalho cotidiano, mas também para poder ajudar o colega quando preciso. (GOUNET, 1999, p. 27)

Neste sentido, ainda nos hoje nota-se essa procura por funcionários ambivalentes. Para poder ser incluso nas sociedades contemporâneas, o trabalhador precisa dominar diversas atividades complexas, equipamentos e dispositivos, pois somente assim ele consegue se adaptar ao mercado de trabalho e às ferramentas da vida moderna. Como visto anteriormente, muitas empresas desenvolvem acordos com instituições para oferecerem cursos para que seus novos operários cheguem ao mercado com as capacidades mínimas exigidas para desempenhar bem sua função, evitando a perda de tempo e o desperdício de matéria prima com treinamentos. Isso torna o trabalho mais produtivo para a empresa. Aqui, nota-se mais uma vez, o rompimento do modelo de sistema fordista, no qual o funcionário atuava operando uma única máquina, sendo na maioria das vezes despreparado para realizar qualquer outra atividade dentro dela. Nesse novo modelo em desenvolvimento desde os anos 1970, o funcionário se torna, ao mesmo tempo, mais importante e dispensável para a empresa. Importante, pois por poder atuar em diversas funções, torna-se mais fácil realocá-lo para qualquer setor da empresa, fazendo com que sua vaga de emprego possa ser preservada em detrimento de um funcionário que não tem a mesma multifuncionalidade. Mas também o torna dispensável pelo mesmo motivo, ao passo que muitos operários desempenham as mesmas funções, e isso dá uma flexibilidade para a empresas dispensar um funcionário que ganhe mais, em detrimento de outro, que realize as mesmas atividades, porém não se importe em receber menos. Todos esses eventos reunidos fazem com que ocorra uma precarização do trabalho e culmina-se com a eliminação dos saberes técnicos e científicos dos trabalhadores – uma consequência ou uma destinação premeditada?

Primo Levi (1988), em seu livro *É isto um homem?*, descreve como nos campos de concentração, quando havia superlotação ou quando ocorria algum outro imprevisto, os coordenadores do campo faziam as chamadas “seleções”, onde o objetivo era eliminar

os mais velhos, doentes, incapazes de trabalhar ou, ainda, os que possuíam baixo rendimento às atividades do campo. Na contemporaneidade, já não existem mais campos de concentração, pelo menos não nos moldes dos antigos. Mas, nas fábricas e empresas também ocorrem seleções e, pode-se dizer, que as mesmas são relativamente semelhantes às dos antigos campos nazistas. Nos campos de concentração contemporâneos, disfarçados de fábrica, as seleções ocorrem na forma de demissões em massa, fato que diminui a rotatividade nas empresas também, pois se renova todo o setor ou a maior parte dele de uma só vez, pois, principalmente, as empresas mais antigas e conservadoras não admitem rotatividade e falta de compromisso de seus funcionários. Essas demissões dos tempos modernos possuem como requisitos preestabelecidos praticamente os mesmos das seleções dos campos de concentração, com o acréscimo de que, além dos mais velhos e menos produtivos, também eliminar os com menos escolaridade e menos qualificados para suas funções (de acordo com o que isso significa contemporaneamente).

No entanto, esse cenário de as empresas não gostarem tanto de rotatividade, nos últimos anos vem sofrendo algumas mudanças, e existem, inclusive, setores que preferem que os funcionários sejam mais rotativos. Esse é o exemplo das empresas americanas do famoso Vale do Silício que, segundo Bauman (2008), desde 1997 cunharam um novo termo para esse tipo de funcionário, que seria o “zero drag” (Chateação Zero, em português):

Em sua origem, significava o movimento sem fricção de um objeto físico como uma bicicleta ou um skate. Depois foi aplicado a empregados que, independentemente de incentivos financeiros, trocavam com facilidade de emprego. Mais recentemente, passou a significar “descomprometido” ou “desobrigado”. Um empregador “pontocom” pode comentar, com aprovação, sobre um empregado: “Ele é um chateação zero”, querendo dizer que ele está disponível para assumir atribuições extras, responder a chamados de emergência, ou ser realocado a qualquer

momento[...]. (HOCHSCHILD, 1997, p. Xviii-xix apud BAUMAN, 2008, p. 17)

Ou seja, um empregado que não cria laços com as empresas, podendo sair a qualquer momento sem se preocupar com isso. Muitas empresas já preferem funcionários assim, pois esses são mais flexíveis, vindo a cumprir uma demanda da empresa no momento e depois saindo dela, sem mais delongas. Morar perto do Vale do Silício ou ter mulher e filhos³ também contam negativamente na hora de se conseguir um emprego, pois, de acordo com os recrutadores, aumentaria o “coeficiente da chateação”. Conforme Bauman, os empregadores desejam que seus futuros empregados nadem ao invés de caminhar e pratiquem surfem ao invés de nadar. O empregado ideal seria uma pessoa sem vínculos, compromisso ou ligações emocionais anteriores, e que evite estabelecê-las agora. Algo muito parecido com o que Ford propôs em seu acordo para maior bonificação de seus funcionários, o qual já foi mencionado anteriormente, em que mulheres e homens com filho, família constituída, eram rejeitados. Bauman descreve esse novo funcionário como sendo:

Uma pessoa pronta a assumir qualquer tarefa que lhe apareça e preparada para se reajustar e refocalizar de imediato suas próprias inclinações, abraçando novas prioridades e abandonando as adquiridas anteriormente; uma pessoa acostumada a um ambiente em que “acostumar-se” em si – a um emprego, habilidade ou modo de fazer as coisas – é algo malvisto e portanto, imprudente; além de tudo, uma pessoa que deixará a empresa quando não for mais necessária, sem queixa nem processo. Uma pessoa que também considera as perspectivas de longo prazo, as trajetórias de carreira gravadas na pedra e qualquer tipo de estabilidade mais desconcertantes e assustadoras do que a ausência das mesmas. (BAUMAN, 2008, p. 18)

³ Situação semelhante também é muito recorrente para as mulheres, que pelo fato de terem filhos, podem ser recusadas ou preteridas em processos seletivos para empresas.

Um bom exemplo disso é o aumento de mão de obra *freelancer*, termo empregado para se referir a empregados sem vínculo empregatício legais com as empresas. Esses profissionais custam mais barato ao empregador, pois não geram vínculos, logo, o empregador não necessita pagar os diversos impostos que teria de pagar, caso o contratasse efetivamente. Por outro lado, é mais lucrativo também para o empregado, que pelo mesmo motivo de não possuir vínculo com o empregador, não se onera de custos governamentais com isso recebendo um pouco mais ao final do acordo de trabalho. Outros exemplos bem comuns são os programas de *trainee*, que são acordos entre fábricas e governos, (já mencionado antes), estágios e também os chamados empregos temporários. Em todas essas modalidades citadas, o empregador paga um valor muito baixo ou, muitas vezes, sequer paga para ter mão de obra em suas empresas, com a justificativa de que está ajudando na formação futura daquele profissional, isso gera uma espécie de exploração consentida por parte do contratado. Há, ainda, os casos de terceirização, em que o empregador contrata uma outra empresa para a realização de tarefas mais arriscadas ou caras, pelo fato de que, por meio dessa terceirização, poder diminuir seus custos com encargos governamentais e possíveis despesas de indenizações para auxílios-doença. Em outras palavras, isso seria uma forma de tornar o funcionário como descartável, e a vida dele como um simples produto. Bauman diz:

A arte da “recomodificação” do trabalho em sua forma nova e atualizada é singularmente imprópria para ser aprendida a partir da pesada burocracia governamental, notoriamente inerte, presa à tradição, resistente à mudança e amante da rotina. E essa burocracia é particularmente imprópria para cultivá-la, ensiná-la e inculcá-la. É melhor deixar esse trabalho para os mercados de consumo, já conhecidos por sua perícia em treinar seus clientes em artes similares e por florescerem a partir disso. E assim se faz. Transferir para o mercado a tarefa de recomodificar o trabalho é o significado mais profundo da conversão do Estado ao culto da “desregulamentação” e da “privatização”. (BAUMAN, 2008, p. 18)

Dessa forma, o trabalho torna-se mais um dos tantos mercados da vida das pessoas, chamado de mercado de trabalho, trata os seus funcionários como produtos. Segundo Bauman, existem agora três regras, válidas em todos os diversos mercados existentes. São elas:

Primeira: o destino final de toda mercadoria colocada à venda é ser consumida por compradores. Segunda: os compradores desejam obter mercadorias para consumo se, e apenas se, consumi-las for algo que prometa satisfazer seus desejos. Terceira: o preço que o potencial consumidor em busca de satisfação está preparado para pagar pelas mercadorias em oferta dependerá da credibilidade dessa promessa e da intensidade desses desejos. (BAUMAN, 2008, p. 18)

Pode-se concluir que foi o sistema de produção da Toyota, de gerenciamento da força de trabalho, que ainda hoje tem forte influência sobre o mundo, que ajudou na fixação dessa lógica de mercado e de competição tão agressiva que permeia as relações trabalhistas e sociais das pessoas. Pois, o toyotismo conseguiu viabilizar operacionalmente a adesão plena dos trabalhadores por criar um modo de produção que busca mais o envolvimento do operário e que, ao mesmo tempo, o torna proativo, ou proeminente, muitas vezes lhe permitindo tomar decisões para ajudar no melhoramento do processo produtivo. Bem diferente do modelo taylorista-fordista, que deixava os operários muito mais engessados. Portanto, do ponto de vista gerencial, o processo japonês é menos rígido que o americano. Isso é bom para o capital e para os empresários, que aprimoraram as técnicas tayloristas-fordistas, elevando ao máximo o nível da exploração, e aumentando, então, seus lucros, sem dar muito em troca aos seus funcionários.

Esse fato culminou no surgimento do modelo capitalista e de consumo da sociedade vigente. O ato de o ser humano produzir mais do que o necessário para a sua subsistência, como era no passado, faz dele um objeto de exploração nas mãos dos donos do

capital e dos meios de produção. Pois esse excedente de trabalho produzido por ele é aproveitado pelo sistema capitalista, que investe cada vez mais em maquinaria para fazê-lo produzir ainda mais, ou seja, faz com que o mesmo trabalhe cada vez mais sem ganhar igualmente a mais por isso. Isso transforma as pessoas em meros fantoches explorados.

Para continuar existindo e se realimentando, o sistema capitalista promove o consumo, incentivando o próprio funcionário a consumir. E para que ele não se revolte contra o sistema, surgem os dispositivos disciplinares e reguladores, regidos por aparelhos repressivos e ideológicos; os repressivos, com a função de evitar a revolta e a desordem (exemplos disso são a polícia e o exército); já os ideológicos são os dispositivos encarregados de fazer com que as pessoas não pensem muito, dando as informações mastigadas e, muitas vezes, manipuladas por seus interesses, mais especificamente em se tratando de política e economia, mas também de relações diplomáticas, reproduções sociais e culturais, interferências estatais e ou eclesiásticas, entre outros. Como exemplo desses aparelhos ideológicos temos a formação da família (como um núcleo definidamente estruturado); o Direito Positivo; a escola e a educação maciça (muitas vezes, fundada em classes); as religiões e seus cultos e os meios de comunicação (especialmente, de massa) que:

Dia e noite estão legitimando, “distraindo” (há emissora de TV que ocupa 86% do tempo de fim de semana para o esporte, para fazer o operário *não pensar*, apenas divertir-se), explicando a realidade através das notícias, mistificando a realidade. A coisa só tem de andar mesmo. As instituições são a cristalização da classe dominante. (GUARESCHI; RAMOS, 1988, p. 54)

Ainda, segundo os autores, as formas do governo, ou melhor dizendo, do capital, de manipular as pessoas por meio de notícias, burocracia, etc., ou de não querer que elas pensem, não é por acaso, mas sim porque:

É planejado, é meticulosamente elaborado. Atrás disso se escondem mil formas de manipulação, chantagem afetiva, dominação ideológica. Talvez seja por isso que tão poucas vezes é necessário recorrer aos aparelhos repressivos, usar a força. A sofisticação dos aparelhos ideológicos é tão genial que vai dispensando a utilização da violência e da repressão. Ao menos, por enquanto, até que as pessoas se dêem conta de todo o contexto. (GUARESCHI; RAMOS, 1988, p. 29)

Dar-se conta do contexto – um fato que, parece, estar cada vez mais longe de acontecer, pois mesmo com o surgimento da internet e de outros vários dispositivos de acesso à informação, pesquisas demonstram que a televisão ainda possui grande influência sobre as populações, principalmente no Brasil. Todos os exemplos mencionados, além de outros não citados, geram um imenso dispositivo disciplinar regulador que, na grande maioria das vezes, nem é percebido pelas pessoas por ele capturadas. Para se compreender melhor essa relação, primeiro deve-se entender o que são dispositivos e, conseqüentemente, dispositivos de controle, para então ver toda a influência que eles exercem sobre nossas vidas e como encontram-se em relação contínua com o capitalismo, servindo a seus fins nefastos e ajudando a capturar e manipular as pessoas. Afinal, em tempos de capitalismo religioso, perdeu-se totalmente o “direito à preguiça”, como sugeria Lafargue (2013), mas, mais que isso, questiona-se até quando a infância dos pobres poderá adormecer sem o dever do trabalho (sistematicamente positivado).

3.2 Dispositivos e subjetivação

O termo dispositivo foi muito utilizado pelo filósofo francês Michael Foucault ao longo de sua obra. Segundo Agamben, Foucault passou a se utilizar desse termo a partir de 1970, mais especificamente, em seus estudos sobre a relação saber-poder. Primeiramente, Foucault utiliza o termo *positividade*, este,

emprestado de seu mestre Jean Hyppolite. Essa palavra, ao longo de seus estudos, será substituída por *dispositivo*. Hyppolite utilizava o termo positividade em seus estudos e interpretações de Hegel, como explica Valerio:

Hyppolite se utiliza do termo em suas interpretações de Hegel, da fase de Berna e Frankfurt (1795-1796) para apresentar a distinção hegeliana entre religião natural e religião positiva, e que irá se desdobrar na dialética entre liberdade e constrangimento, razão e história, isto é, a todo elemento histórico que se inscreve na alma do vivente por meio da coerção. Positividade seria então, ainda em Hegel, toda sorte de poder histórico e cultural externo e, adiante, interiorizado pelo indivíduo que concorre para sua coerção. Ora, positividade, conforme demonstra Agamben, tem sua raiz terminológica no termo *dispositio*, que era a tradução latina de *oikonomia* (administração da casa) usada pelos padres nos primeiros séculos da era cristã e que, como sabemos, o *oikos*, para os antigos, era lugar de dominação. (VALERIO, 2014 p. 110)

Isso posto, Foucault definiu dispositivo como sendo “um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguística e não linguística no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc.” (AGAMBEN, 2009, p. 30). Foucault atribui em sua pesquisa ao termo dispositivo principalmente o controle desenvolvido pelas sociedades disciplinares que, por meio da articulação dos dispositivos e de práticas discursivas, de saberes e de exercícios, visam criar o que o autor denominava como “corpos dóceis”, ou seja, “um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 1987, p. 118). Esta articulação de fatores como saberes, discursos, e dispositivos cria uma espécie de rede e com isso um relação de poder, que através de um dispositivo de controle gera as assim chamadas instituições disciplinares, agindo de forma a docilizar os corpos dando-lhes a sensação de não estarem sendo controlados, espiados e, principalmente, manipulados por elas. E assim,

através dessa abordagem, discreta, conseguem de forma minuciosa o controle das operações sobre os corpos, fazendo com que dessa forma se realize uma “sujeição constante”, impondo-lhes uma forma de relação de “docilidade-utilidade”, que leva ao que Foucault chamava de ‘disciplinas’. Foucault diz:

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma "anatomia política", que é também igualmente uma "mecânica do poder", está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis". A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). (FOUCAULT, 1987, p. 119)

Hoje, as assim denominadas “instituições disciplinares” podem ser entendidas como praticamente todas as instituições existentes, desde fábricas, prisões e asilos, até hospitais e escolas. Essas instituições seriam tudo que captura e regula um ser humano, principalmente por meio da disciplina e da docilização. Ainda Foucault:

Na época atual, todas estas instituições – fábrica, escola, hospital psiquiátrico, hospital, prisão – têm por finalidade não excluir, mas, ao contrário, fixar os indivíduos. A fábrica não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos; mesmo fechando-os, ela os fixa a um aparelho de transmissão de saber. O hospital psiquiátrico não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de correção, a um aparelho de normalização dos indivíduos. O mesmo acontece com a casa de correção ou com a prisão (FOUCAULT, 1999, p. 114).

Por esse motivo, Foucault, também denominava essas instituições disciplinares de “instituições de sequestro”, já que as mesmas não tinham a finalidade de excluir os indivíduos, mas sim,

a de resgatá-los, consertá-los e, após isso, restituí-los ao convívio em comunidade. Logo, seu principal objetivo é o de incluir ou restituir o homem ao sistema de normalização que vigora na sociedade atual.

Agamben, em suas pesquisas e definições de dispositivo, busca remontar o significado da palavra, desde sua raiz na teologia, como era apresentada por Hyppolite, e a elevando ao nível do sujeito, subjetivação. Agamben diz:

O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos” de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou a essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito (AGAMBEN, 2009, p. 38).

Nesse ponto, pode-se perceber que Agamben absorve e amplia o sentido dado por Michael Foucault ao termo dispositivo, e demonstra que a palavra tem relação com a administração do mundo de forma divina – relação essa que é melhor explicada por Veiga (2016, p. 413): “os processos de subjetivação cumprem duas tarefas: (a) esclarecer que efeito possui um dispositivo e (b) adentrar em um resgate da teologia cristã logo após o fim do império romano”. Esse resgate teria por objetivo pesquisar “como foi o estabelecimento de uma política e de uma administração do poder no Ocidente” (VEIGA, 2016, p. 413), e percorre todo o cenário da *oikonomia* na teologia cristã, esclarecendo o que são e quais as funções dos dispositivos e, conseqüentemente, como acontece o processo de subjetivação. Veiga diz ainda:

O recuo para a época dos primeiros cristãos é parte de um esforço de pesquisa terminológica do termo “dispositivo”. Ele mostra que, no uso do termo “dispositivo” está contida uma origem latina derivada do uso grego da palavra. Na origem grega, o termo se refere à administração da lide doméstica: ao *oikos*, e também à *oikonomia*. Contudo, na situação do mundo dos primeiros cristãos, após a queda do império romano, o termo assume a dimensão temporal ou doméstica de uma tarefa do poder divino na terra, ou seja, uma tarefa daqueles que são os cristãos: administrar não mais a casa, mas o mundo. Essa administração do mundo, compreendido como o reino de Deus na terra, significava uma preocupação com o mundo temporal dos Reis e o mundo humano em geral. Assim, tal administração, na perspectiva do divino, era algo “doméstico” objeto de uma *oikonomia*. (VEIGA, 2016, p. 413)

Como visto no trecho acima, em sua origem, no grego, o termo *oikos*, era referente à administração da casa doméstica, mas também da *oikonomia*. Porém, com a queda do império romano, a mesma ganha maior importância e destaque e é elevada a algo maior, algo divino, assumindo assim o significado de administração do reino de Deus na Terra pelos cristãos, demonstrando todo o poder das raízes teológicas da palavra que deu origem ao que hoje entendemos por ‘dispositivo’ e, conseqüentemente, do que conhecemos por economia atualmente. Portanto, pode-se dizer que a partir dessas revelações, Agamben eleva o conceito de dispositivo para outro nível, que é o âmbito do sujeito (subjetivação), separando tudo que existe em duas classes/categorias: a dos viventes (ou as substâncias) e a dos dispositivos. “E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo-a-corpo entre os viventes e os dispositivos” (AGAMBEN, 2009, p. 41). Veiga (2016) complementa o pensamento de Agamben. Segundo ele:

O processo de subjetivação ocorre quando um “vivente” (ou uma “substância”) se torna um sujeito. Para que um vivente se torne um sujeito é necessário, nesse caso, a ação de um dispositivo dentro de um processo de subjetivação. O significado de “vivente” se inscreve em uma tentativa de superação: a superação da própria concepção tradicional de sujeito. Ou seja, a concepção tradicional de sujeito é superada não por seu “cancelamento”, mais por sua “disseminação”. E, esta disseminação é uma contrapartida do “ilimitado crescimento dos dispositivos”, onde para cada dispositivo, acompanha um processo de subjetivação. A consequência dos processos de subjetivação disseminados é uma ampliação do mencionado efeito de “mascaramento” do indivíduo, pois a disseminação “leva ao extremo o aspecto de mascaramento que sempre acompanha a identidade pessoal”. (VEIGA, 2016, p. 418)

Segundo Agamben (2009), atualmente se vive uma enorme acumulação e multiplicação de dispositivos que é propiciada pelo capitalismo em sua fase avançada. Esse aumento desenfreado de dispositivos gera e permite como consequência, e também de forma desenfreada, a proliferação da subjetivação dos indivíduos, dando a impressão de que essa categoria da subjetividade tenha perdido consistência. Mas, para Agamben (2009), como citado por Veiga (2016), não se trata de uma anulação ou perda, e sim, de uma disseminação que mascara o que acompanha desde sempre a identidade pessoal do vivente.

Nesse contexto, o homem pode ser entendido como uma forma de matéria-prima dos processos de subjetivação que, por meio dos dispositivos, é capturado, modelado e orientado para que suas condutas sejam controladas, o tornando o que a sociedade denomina de “normal”. Ou seja, o mesmo passa a atender aos padrões impostos e alimentados pelo sistema – sistema esse, que exclui e despreza os que não se rendem ou se adaptam a ele. Sistema onde é impossível se agir em comunidade, já que o mesmo, através de seus inúmeros dispositivos, incentiva cada vez mais a solidão mediada pela falsa sensação de não estar só, que é

alimentada pelas redes sociais e pelo individualismo exacerbado. Como dito por Crary (2014, p. 53), “longe de ser um meio para um conjunto maior de fins, o dispositivo é um fim em si mesmo; sua função é proporcionar ao usuário uma realização ainda mais eficiente de suas próprias tarefas e funções de rotina”. Como já visto anteriormente, Agamben acredita que o dispositivo sempre se encontra em uma relação com o poder e que o mesmo possui uma função estratégica para que essa relação funcione. “Todo dispositivo de poder sempre é duplo: por um lado, isso resulta de um comportamento individual de subjetivações e, por outro, da sua captura numa esfera separada” (AGAMBEN, 2007 p. 79). O resultado dessa captura ou desse sequestro, como dito por Foucault, é o “sujeito”. Para Agamben, diferentemente de Foucault:

Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e - porque não - a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata - provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar. (AGAMBEN, 2009, p. 40)

Agamben segue sua abordagem sobre as raízes do termo dispositivo (*dispositio*), comparando os antigos dispositivos com os atuais. Para fazer esse comparativo o autor apresenta o dispositivo da penitência, o qual, através do cumprimento de uma série de ações, rezas, punições ou privações, transformava o “eu pecador” em um outro “eu”, um eu redimido, renovando a pessoa que foi submetida a esse processo de subjetivação.

O exemplo da confissão é aqui iluminador: a formação da subjetividade ocidental, ao mesmo tempo cindida e, no entanto, dona e segura de si, é inseparável da ação plurissecular do dispositivo penitencial, no qual um novo Eu se constitui por meio

da negação e, ao mesmo tempo, assunção do velho. A cisão do sujeito operada pelo dispositivo penitencial era, nesse sentido, produtora de um novo sujeito que encontrava a própria verdade na não-verdade do Eu pecador repudiado. Considerações análogas podem ser feitas para o dispositivo prisional, que produz como consequência mais ou menos imprevisível a constituição de um sujeito e de um *milieu* delinquente, que se torna o sujeito de novas – e, desta vez, perfeitamente calculadas – técnicas de governo. (AGAMBEN, 2009, p. 46-47)

Como visto no trecho citado, Agamben compara a penitência ao dispositivo prisional, que em tese teria o mesmo papel da penitência, já que, como dito pelo próprio Agamben, “o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo” (AGAMBEN, 2009, p. 46). Esse exemplo do dispositivo prisional até pode ser semelhante em sua forma de agir com o da penitência, porém os demais dispositivos, desenvolvidos e propiciados pela fase capitalista atual, não agem dessa mesma forma. A principal diferença é que, enquanto no dispositivo da penitência ou no prisional, o sujeito passa por um processo de dessubjetivação (quando é punido), para logo após, através de uma nova subjetivação (cumprimento da penitência/pena) ser “reconstruído”, renovando, assim, o antigo eu e criando um novo (eu). Nos dispositivos atuais, regidos pelo sistema capitalista, a subjetivação acontece de forma precária e ineficiente, não se realizando por completo, criando assim um sujeito incompleto, um sujeito definido por Agamben como “larvar” e “espectral”, conforme mencionado no trecho a seguir:

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora

é que os processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade. Aquele que se deixa capturar no dispositivo “telefone celular”, qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número pelo qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão apenas a recebe em troca da sua dessubjetivação apenas a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão nos cálculos de um índice de audiência (AGAMBEN, 2009, p. 47-48).

Esse processo de subjetivação “larvar” e “espectral”, a que se refere Agamben, pode ser comparado, grosso modo, com o esforço de uma mariposa que precisa sair de seu casulo. Assim como a mariposa precisa fazer força por si só para sair de seu casulo e com isso ter sua evolução completada com sucesso, possuindo força suficiente para, então, poder alçar seus voos livremente. Já quando acontece a intervenção, seja ela de qualquer natureza nesse processo, a mariposa sai defeituosa, e não possui força suficiente para se desenvolver e poder voar, e com isso acaba morrendo. Esse efeito é semelhante ao que acontece quando não existe uma subjetivação completa – quando a mesmo acontece só em parte, ou precariamente, como menciona Agamben.

Pode-se dizer que os dispositivos vieram para facilitar a vida das pessoas, porém ao mesmo passo que eles agilizam e ajudam em tarefas cotidianas, eles as isolam em suas *bolhas*, tornando “sistematicamente impossível haver um momento de compensação ou pausa, dedicado a preocupações ou projetos coletivos” (CRARY, 2014, p. 53). Além de, como mencionado por Agamben, não realizarem mais a tarefa de constituir sujeitos como outrora faziam, mas sim, fazê-lo de forma parcial e precária, uma forma “larvar” ou “espectral”. Assim, como dito por Veiga: “Os dispositivos atuais revestidos pela tecnologia e elaborados tecnologicamente, não realizam exatamente o mesmo processo de

subjetivação das épocas anteriores” (VEIGA, 2016, p. 419). Mas sim, tudo isso gera, mesmo que de uma forma talvez imperceptível para muitos, uma grande rede de controle e de manipulação, que é alimentada pelos próprios usuários, através de dispositivos que podemos denominar de *dispositivos de controle*.

3.2.1 Dispositivos de Controle

Atualmente, diferentemente de outras épocas, vive-se a era da tecnologia e da informação, onde os papéis e processos sociais são cada vez mais constituídos por meio de redes e dispositivos que dominam, organizam e dão forma à vida social e à sociedade como um todo. Essa difusão de redes e dispositivos modificou de forma substancial os processos de produção, de trabalho e a própria subjetividade do homem, agindo sobre as suas experiências, cultura e até mesmo sobre sua biologia. Segundo Crary (2014):

A habituação individual a esses ritmos acarretou conseqüências sociais e ambientais devastadoras e fez do ciclo incessante de deslocamento e descarte a norma coletiva. Como a? perda é continuamente engendrada, a memória, atrofiada, deixa de reconhecê-la como tal. Muda a composição fundamental das narrativas de vida: em vez de uma seqüência convencional de lugares e eventos associados a família, trabalho e relacionamentos, o principal fio condutor de nossa história de vida são as mercadorias eletrônicas e serviços de mídia por meio dos quais toda experiência é filtrada, gravada ou construída. À medida que desaparece a possibilidade de um único emprego ao longo da vida, o trabalho mais duradouro para a maioria das pessoas é elaborar sua relação com os dispositivos. Tudo o que antes era vagamente considerado “pessoal” é reconfigurado de maneira a facilitar a invenção de si mesmo a partir de um aglomerado de identidades que existem apenas como efeitos de dispositivos tecnológicos temporários. (CRARY, 2014, p. 67)

E isso, conseqüentemente, é refletido nas formas de se comportar em comunidade e de estar no mundo, refletindo,

inclusive, as mudanças nas formas de poder existentes e propiciando o surgimento dos chamados mecanismos reguladores, que através da disciplina e da norma ajudam no controle da vida das pessoas e das populações. Foucault diz:

De uma forma mais geral ainda, pode-se dizer que o elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador, que vai se aplicar, da mesma forma, ao corpo e a à população, que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a norma. A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma sociedade que se quer regulamentar (FOUCAULT, 1999, p. 302).

Tal afirmação mostra o controle sobre a vida das pessoas através de mecanismos reguladores globais, que podem ser chamados de dispositivos de controle. Sendo a internet e os sistemas *mobile* os principais dispositivos do topo dessa lista, pois, na mesma medida que eles servem para facilitar a vida e as comunicações das pessoas, trazendo mais agilidade, economia e comodidade, os mesmos também trazem consigo uma falsa sensação de liberdade e segurança, mas ao passo que fazem isso estão se alimentando dos dados dos usuários, traçando “perfis” psicológicos e de consumo desses usuários. Esses perfis servem para incentivar e tornar ainda mais eficiente o consumo, uma vez que as sugestões de compra para esse cliente são baseadas agora em seus gostos e hábitos. Costa (2004) complementa:

Estamos falando aqui da importância da construção do perfil do usuário, termo que com o advento da *web* passou a ter um significado e uso mais amplo do que o atribuído pelos departamentos de RH. Na Internet, não temos uma identidade, mas um perfil. Com a explosão da *web*, no início dos anos 90, muitos foram os *sites* que começaram a utilizar a declaração do perfil de cada usuário para uma série de operações: oferta de produtos, de notícias, de programação nos veículos de mídia,

endereçamento de perguntas, encontro de parceiros, etc. Já na virada do milênio, o desenvolvimento da tecnologia de agentes inteligentes permitia mapear os perfis de usuários da *web* de maneira dinâmica, acompanhando suas atividades e aprendendo sobre seus hábitos. Essas novas ferramentas trabalham hoje não apenas orientadas por palavras-chave, mas também relacionando as consultas realizadas por todos os usuários em sua base de dados. Isso é feito com a finalidade de se encontrar padrões que possam auxiliar o próprio sistema na sua relação com os usuários, antecipando a oferta de produtos e serviços. (COSTA, 2004, p.164-165)⁴

Esses agentes inteligentes a que se refere o autor, são cada vez mais comuns. Exemplo claro disso são os sites de livrarias que auxiliam as pessoas a escolherem seus livros e filmes. Baseados em pesquisas, compras de outros usuários que buscaram pelos mesmos itens procurados pela pessoa que o está visitando pela primeira vez; esse sistema inteligente sugere os livros que esses outros internautas levaram ou pesquisaram, gerando uma espécie de perfil dinâmico dessas pessoas, e apresentando uma lista de sugestões muito pertinentes aos clientes, dado que são baseadas em compras de outros usuários com perfis semelhantes ao dele. Outro exemplo clássico disso é a rede social *Facebook*, que através de seus agentes inteligentes faz uma relação entre os usuários e sugere pessoas que estejam localizadas geograficamente próximas, pessoas que frequentem os mesmos lugares e tenham muitos contatos em comum ou, ainda, pessoas que tenham checado seu perfil por algum motivo.

Segundo Campbell (2001) apud Costa (2004, p.163) foi em decorrência da Segunda Grande Guerra que em 1947 os governos dos EUA, Inglaterra, Canadá, Austrália e Nova Zelândia firmaram um acordo para criar uma enorme rede de escuta planetária. Esse acordo foi denominado de *Ukusa*. Foi dentro desse acordo que a Agência de Segurança Nacional dos Estados Unidos (NSA)

⁴ Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/spp/v18n1/22238.pdf> Acesso em: 25/01/2017

encontrou uma brecha para criar um dos maiores e mais importantes sistemas de vigilância (dispositivo de controle). Esse sistema, conhecido como *Echelon*, tinha o objetivo de analisar todas as chamadas de telefone, fax, telex e demais mensagens de meio eletrônico de todas as pessoas consideradas suspeitas pelo governo americano. Seu sistema de funcionamento era muito simples em seu desenho, como explicado por Costa (2004):

estações de interceptação de sinais em todo o mundo capturam todo o tráfego de comunicações via satélite, microondas, celular e fibra ótica, processando essas informações em computadores de alta capacidade. Isso inclui programas de reconhecimento de voz, programas de reconhecimento de caracteres, procura por palavras-chave e frases no dicionário Echelon, que capacitam o computador a marcar as mensagens, gravá-las e transcrevê-las para futuras análises. (COSTA, 2004, p. 163)

Esse sistema, com o passar dos anos, foi sendo aprimorado e pode-se dizer que serviu como principal inspiração aos sistemas utilizados pelo governo americano nos últimos tempos. Trata-se do sistema de vigilância PRISM, construído por meio da junção de diversos serviços de vigilância e monitoramento desenvolvidos pelos melhores analistas e engenheiros de segurança do mundo; muitas vezes sem que nem mesmo esses analistas saibam que estão desenvolvendo o sistema para esse fim. Um exemplo patente disso é mostrado no filme *Snowden*⁵ (2016), do diretor americano Oliver Stone. O filme conta a história real do ex-analista e ex-administrador de sistemas da CIA (Agência Central de Inteligência) e NSA (Agência de Segurança Nacional dos Estados Unidos), Edward Joseph Snowden, e como ele desenvolve um sistema pensando ser para o fim de auxiliar em investigações por meio de espionagem em casos extremos, que ameaçam a segurança nacional, mas que, na verdade, está sendo utilizado com a finalidade de espionar mensagens particulares de usuários da rede,

⁵ Em português *Snowden - Herói ou Traidor*.

até mesmo para forçar confissões ou dar margem a possíveis chantagens, sem que haja nenhuma prerrogativa ética para tanto. O *modus operandi* do sistema de vigilância PRISM é muito parecido com o de seu antecessor Echelon, porém com muito mais abrangência global e com um grande agravante. Enquanto o sistema Echelon era voltado apenas para fins militares e de segurança, fazendo a interceptação e análise de alvos militares ou pessoas identificadas como suspeitas, o sistema PRISM captura toda e qualquer comunicação mundial, através de empresas como Google, Facebook, Skype, Microsoft, Apple, YouTube, Yahoo, entre tantas outras, ou seja, um sistema que não captura apenas conversas e mensagens de pessoas predefinidas com antecedência, mas também as comunicações de pessoas comuns, de qualquer cidadão usuário da rede. Cria-se assim uma espécie de Panopticon⁶ gigantesco ou, ainda, como o termo utilizado por Agamben, um enorme campo de concentração.

O Panopticon era uma estrutura arquitetônica gerida por uma incrível racionalidade disciplinar que deveria ser utilizada de modelo para as instituições disciplinares. Segue a descrição feita por Foucault sobre ele:

O Panopticon era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas, havia segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura, etc. Na torre central havia um vigilante. Como cada cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semi-cerrados de

⁶ Modelo idealizado pelo filósofo inglês Jeremy Bentham.

modo a poder ver tudo sem que ninguém ao contrário pudesse vê-lo. (FOUCAULT, 1982. p. 87)

Desse modo, as instituições disciplinadoras mantinham seus detentos sob controle. Pois o Panopticon age de tal forma que o sujeito vigiado se transforma em seu próprio vigia e, conseqüentemente, com o passar do tempo, transforma-se em vigia dos demais colegas de cárcere, transmitindo toda e qualquer alteração na normalidade da instituição para os gestores da mesma. Tal fato era muito corrente nos campos de concentração, conforme narrado por Primo Levi (1988). O autor descreve como nos campos de concentração nazistas os próprios companheiros de cela vigiavam e eram vigiados uns pelos outros, tornando-se, assim, guardas uns dos outros. Porém, essa nova forma de Panopticon se encontra instaurada, não está mais focada em apenas fazer com que colegas de cárcere se vigiem e se denunciem, mas sim, em que todas as pessoas se vigiem e sejam vigiadas. Criase assim um enorme dispositivo de vigilância e controle sobre as pessoas, todavia, esse controle só se faz eficiente por causa dos dispositivos que de forma inofensiva fazem com que as pessoas entreguem seus dados sem reclamar para sites e empresas que, ou se utilizam dos mesmos para criarem perfis dinâmicos desses clientes ou, pior ainda, os vendem/repassam para outras empresas. Segundo Costa (2004):

[...] atualmente, dezenas de empresas trabalham para o Departamento de Defesa dos EUA, muitas delas localizadas no Vale do Silício. Duas das mais importantes são AST e The Ideas Operation, dirigidas por antigos funcionários do alto escalão da NSA. As duas trabalham no desenvolvimento de *softwares* de filtragem, tratamento de dados, análise de fac-símiles, análise do tráfego de informações, reconhecimento de palavras-chave, análise por temas, sistemas de reconhecimento de voz, etc. São empresas que possuem pleno domínio das novas técnicas desenvolvidas para rastrear as mais diversas ações dos indivíduos

e, a partir disso, construir padrões de comportamento. (COSTA, 2004, p. 164)

Como mencionado por Agamben (2009): “Certamente, desde que apareceu o *homo sapiens* havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo” (AGAMBEN, 2009, p. 41). Partindo-se dessa afirmação, como é possível se posicionar diante de tal realidade, onde cada vez mais dispositivos e empresas estão capturando informações de maneira desautorizada e, conseqüentemente, podem também estar manipulando e moldando os comportamentos e atitudes das pessoas, sem nem, ao menos, que as mesmas percebam ou tenham consciência disso? Para que isso possa ser possível algum dia, a questão não é nem destruir nem reagir a esses dispositivos, mas sim, a de primeiramente reconhecê-los e não se deixar manipular por eles, fato que não é fácil de se conseguir. Mas é de vital importância.

Jonathan Crary (2014), em seu livro *24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono*, menciona que no sistema capitalista em que estamos inseridos, os dispositivos exigem de seus usuários uma dedicação 24/7, como o próprio título do livro já menciona, que seria uma interação de 24 horas por dia e 7 dias por semana. Sendo inclusive exigido de seus usuários o acesso durante os períodos que deveriam ser reservados ao descanso. Crary diz:

Pesquisas recentes mostram que cresce exponencialmente o número de pessoas que acordam uma ou mais vezes durante a noite para consultar mensagens ou acessar seus dados. Existe uma expressão recorrente e aparentemente inócua, inspirada nas máquinas: *O sleep mode*. A ideia de um aparelho em modo de consumo reduzido e de prontidão transforma o sentido mais amplo do sono em mera condição adiada ou diminuída de operacionalidade e acesso. Ela supera a lógica do desligado/ligado, de maneira que nada está de fato “desligado” e nunca há um estado real de repouso. (CRARY, 2014, p. 22 - 23)

Esse fato de nada estar realmente desligado, mas só em modo de espera, leva a uma indução de comportamentos, deixando também o ser humano em *sleep mode* para com os dispositivos e fazendo com que o fato de se perder o sono ou, mesmo, o de levantar à noite para ir ao banheiro, façam com que esse usuário dê uma breve olhadela em suas redes sociais ou cheque seus e-mails, mensagens, etc. Tal condição eleva ao máximo o monitoramento dos usuários e, com isso, o controle sobre a vida dos mesmos. Tudo isso alimenta uma falsa ilusão de liberdade, de que não se está sendo controlado e manipulado por nada nem ninguém. O objetivo é controlar sem que as pessoas tenham a consciência de estarem sendo controladas. Por esse motivo, cada vez mais se investe em equipamentos que servem para espionar as pessoas sem que as mesmas se deem conta e que, ainda, na maioria das vezes, contribuam de forma voluntária, como mencionado por Crary:

Mesmo na ausência de qualquer obrigação, escolhemos fazer o que nos mandam fazer; permitimos que nossos corpos sejam administrados, que nossas ideias, nosso entretenimento e todas as nossas necessidades imaginárias sejam impostos de fora. Compramos produtos que nos foram recomendados pelo monitoramento de nossas vidas eletrônicas, e voluntariamente oferecemos *feedbacks* a respeito do que compramos. Somos o sujeito obediente que se submete a todas as formas de invasão biométrica e de vigilância. E que ingere comida e água tóxicas. E vive, sem reclamar, na vizinhança de reatores nucleares. Um bom indicador dessa abdicação completa da responsabilidade pela própria vida são os títulos dos best-sellers que nos dizem, com uma fatalidade sombria, quais os mil filmes que devemos ver antes de morrer, os cem destinos turísticos que devemos visitar antes de morrer, os quinhentos livros que devemos ler antes de morrer. (CRARY, 2014, p. 68-69)

Para confirmar o que Crary diz no trecho acima, basta analisar o caso da empresa americana Netflix, que segundo especulações de internautas e profissionais da área de informática, criou a série

Stranger Things (2016), a partir de seus agentes inteligentes, que medem a audiência de seus programas, gerando gráficos dos materiais mais acessados hospedados no servidor da empresa. Baseando-se nesses dados, os diretores da empresa encomendaram o roteiro de uma série que deveria conter itens de histórias ocorridas nos anos 1980, por se tratar dos filmes e programas com maior nível de audiência, de acordo com os gráficos já mencionados. O resultado foi um sucesso, fazendo referências a clássicos do cinema como *E.T.* (1992), *The Goonies* (1985), *Stand By Me* (1986), entre outros. A série também remete os mais velhos à nostalgia de suas infâncias e adolescências; e captura os mais novos com o clima de ação, mistério e suspense. Bauman (2008) cita na introdução de seu livro *Vida para o consumo* sobre programas de computadores capazes de filtrar a importância (financeira) do cliente, atendendo de imediato àqueles mais influentes e lhes designando para ser atendidos por seus melhores e mais premiados e qualificados atendentes, relegando para o final da fila os menos influentes, lhes concedendo atendentes com menor qualificação e preparo.

Fatos como esses demonstram como cada vez mais se está sendo controlado e também se está sendo julgado pelo sistema capitalista. A evolução do dinheiro de papel para o meio eletrônico tem papel importante nesse controle e nesses julgamentos. Costa (2004) diz:

Não esqueçamos, no entanto, que essa ubiquidade dos seres só é possível por causa do dinheiro eletrônico. Ele representa mais uma mutação do capitalismo, pois se o dinheiro papel é caro e sem controle em sua circulação, o dinheiro eletrônico, além de reduzir os custos, acaba gerando mais controle sobre os indivíduos e a circulação do capital. O papel moeda é anônimo, o dinheiro eletrônico não. (COSTA, 2004, p. 167)

Outro ponto que sofre mutação pela implementação do dinheiro eletrônico e da vida em rede são as formas de relação. Sejam elas de amizade, amorosas ou até mesmo de convívio social.

Pois é muito mais cômodo e fácil entrar na web para escolher/comprar um produto do que fazê-lo fisicamente. Por exemplo, para entrar em uma loja física, o consumidor teria que se deslocar até ela, gastando, então, gasolina e tempo e, após isso, ainda encarar um vendedor, uma fila para o pagamento e, ainda, gastar mais tempo e dinheiro voltando para sua casa. Já na loja virtual, além de todas as conveniências, tais como: economia de tempo e dinheiro, pois não precisa se deslocar até o local, ainda existe a possibilidade de descontos especiais e o conforto de não precisar encarar o vendedor ou sentir-se pressionado a levar o produto: basta sair do site e pronto; algo que as pessoas muitas vezes se sentiriam acuadas em fazer em uma loja física. Pois, como dito por Bauman:

Um encontro face a face exige o tipo de habilidade social que pode inexistir ou se mostrar inadequado em certas pessoas, e um diálogo sempre significa se expor ao desconhecido: é como se tornar refém do destino. É tão mais reconfortante saber que a minha mão, só ela, que segura o *mouse* e o meu dedo, apenas ele, que repousa sobre o botão. Nunca vai acontecer de um inadvertido (e incontrolado!) trejeito em meu rosto ou uma vacilante mas reveladora expressão de desejo deixar vaziar e trair para a pessoa do outro lado do diálogo um volume maior de meus pensamentos ou intenções mais íntimas do que eu estava preparado para divulgar. (BAUMAN, 2008, p. 27)

Porém, isso não é muito bom também, dado que, enquanto outrora as pessoas se viam obrigadas a sair e ter que socializar para fazer compras, por exemplo, movimentavam, assim, igualmente o círculo social; e havia uma possibilidade maior de desenvolverem tais habilidades sociais, uma vez que as interações virtuais reforçam traços individualistas e antissociais. Na era da informação e das redes, graças aos dispositivos, estas nem sempre têm esse contato, e por conseguinte, fecham-se em seu próprio mundo, tornando-se cada vez mais egoístas e levando uma vida descartável, onde tudo perde seu verdadeiro valor e torna-se

dispensável. As pessoas tornam-se mimadas e já não aceitam mais esperar por nada; todos querem falar, mesmo quando não têm nada a dizer. A reunião desses adventos aumenta ainda mais a intolerância e os preconceitos que regem o nosso tempo. Crary diz:

O regime 24/7 oferece a ilusão de um tempo sem espera, de um atendimento instantâneo, do isolamento – mesmo em presença do outro. Agora, a responsabilidade pelo outro que a proximidade implica pode ser facilmente contornada pelo gerenciamento eletrônico de nossas rotinas e contatos diários. O mais importante talvez consista no fato de o 24/7 causar a atrofia da paciência e da deferência individual – essenciais a qualquer forma de democracia direta: a paciência de escutar os outros, de esperar nossa vez de falar. O fenômeno dos blogs é um dos muitos exemplos do triunfo do modelo unidirecional de diálogos consigo mesmo, no qual a possibilidade de jamais ter de esperar e escutar outra pessoa foi eliminada. Blogar, não importa com qual intenção, é assim um dos muitos sinais do fim da política. A espera real hoje – no trânsito, em filas de aeroporto – intensifica o ressentimento e a competição com o próximo. Um dos truísmos mais superficiais e, no entanto, penetrantes a respeito da sociedade de classes é que os ricos nunca precisam esperar, e isso alimenta o desejo de imitar sempre que possível esse privilégio particular da elite. (CRARY, 2014, p. 133)

Consequentemente, ocorre o que Foucault denominava de docilização dos corpos, que é obtida através da criação de uma grande “instituição de sequestro”, que nesse caso, seria a rede, regulada por uma espécie de dispositivo disciplinar, capaz de capturar a todos de forma quase imperceptível. Muitas vezes, os usuários nem se dão conta desse controle, e acreditam que os sites e outras redes acertaram seus gostos ou fazem sugestões de compra “por acaso”. É possível que muitas jamais tenham, de fato, se questionado sobre as publicidades sugeridas em sua navegação. Assim, nutrem a ilusão de não estarem sendo controladas, ou ainda, que podem fugir do controle quando quiserem, bastando se desconectar. Mas, infelizmente, nos níveis atuais de controle, mesmo que todas as pessoas do mundo se desconectassem, (fato

que é praticamente impossível, diga-se de passagem), os serviços de vigilância continuariam a se alimentar de suas informações com a possibilidade de lhes controlar. Dessa forma, no momento atual é praticamente impossível calcular as consequências futuras de todo o advento de captura de informações pela rede e os demais usos desse dispositivo.

O paradigma dos dispositivos como forma de subjetivação dos homens, mediado pelas inúmeras tecnologias da informação, através das sociedades em rede, guia e controla a todos da população, além de orientar a construção e o alargamento de toda uma estrutura social. Dessa maneira, são as diferentes dinâmicas presentes em cada rede e, por que não, a própria rede em si, que na atualidade geram os elementos cruciais da transformação e da dominação de toda a sociedade por meio de suas inúmeras instituições disciplinares.

Quando adentra em uma instituição disciplinar, o sujeito, assim como em um jogo novo, deve sempre começar “do zero”, avançando ao longo do tempo; por exemplo, em uma escola, um novo aluno entra sem praticamente nenhum conhecimento prévio e sai com determinados conhecimentos, geralmente preestabelecidos com o propósito de torná-lo apto para executar uma tarefa ou função (em geral, a educação cumpre um currículo que age de acordo com os interesses de algo ou alguém). Contudo, para que isso ocorra e para que os indivíduos sejam disciplinados, os mesmos devem frequentar instituições formativas específicas a cada objetivo social. Por exemplo, os cursos ou escolas técnicas buscavam ligar o indivíduo a uma função produtiva, a um processo de produção, para que o mesmo possuía os requisitos necessários para trabalhar em uma fábrica ou similar. Outras, buscam formar ou corrigir (escola tradicionais, orfanato, manicômio, prisão), agindo de forma a adestrar os mesmos (sendo essas últimas, as instituições de sequestro, a que se referia Foucault, que visam a “consertar” as pessoas e depois devolvê-las para o convívio).

Assim como nas instituições e no campo de concentração, existe um duplo entre recompensa/punição, isto é, se os prisioneiros se comportam bem ou se os mesmos se destacam no trabalho, ganham recompensa, fato que até hoje ainda é observado em presídios, com a redução da pena por bom comportamento, ou os conhecidos indultos em datas festivas. Por outro lado, se os aprisionados não se comportam de forma adequada ou tentam fugir, sofrem punições severas. Deste modo, pode-se dizer que esse duplo entre recompensa/punição funciona como a chave do sistema de disciplina dessas instituições.

Porém, esse duplo entre punição/recompensa não existe nos processos de subjetivação gerados pelos dispositivos atuais. Para que isso acontecesse, seria necessário antes ocorrer um processo de dessubjetivação para, só então, acontecer uma nova subjetivação, como mencionado anteriormente por Agamben com o exemplo do dispositivo da penitência. Entretanto, diferentemente do dispositivo da penitência e dos demais dispositivos reguladores mencionados por Foucault, que faziam o duplo capturar/corrigir, os novos dispositivos não realizam esse processo de dessubjetivação; logo, o processo de subjetivação também não acontece da mesma forma, ocorrendo de forma precária e gerando um vivente “larvar” ou “espectral”, além de interferir em todo o meio social: nas relações, na política, nas formas de poder e, principalmente, nas formas de consumo. Isso descamba para mais individualismo. Crary diz:

A produção acelerada de novidades desativa a memória coletiva – a evaporação do conhecimento histórico nem precisa mais ser imposta de cima para baixo. As condições cotidianas de comunicação e acesso à informação garantem o apagamento sistemático do passado como parte da construção fantasmagórica do presente. (CRARY, 2014, p. 54)

Tais adventos modificam o status de sociedade disciplinar a que se referia Foucault, – regida pela assinatura e pelos números

de série exemplo documentos de Identidade e crachás de fábricas, que obtinha seu controle sobre as pessoas através de instituições disciplinares - para o status de sociedade de controle sugerido por Deleuze, - que é alimentado através da transformação da assinatura em cifras/senhas e é regida pelo controle sobre as ações das pessoas, dando-lhes a falsa sensação de liberdade.

3.2.2 Sociedades disciplinares e sociedades de controle

Em uma realidade cercada por câmeras e por diversos outros dispositivos de controle, a maioria já mencionada anteriormente, pode-se dizer que o próprio mundo se transformou em um enorme panóptico, ou como Agamben diz, em um campo de concentração, onde o estado de exceção vigora e todos vigiam todos e são vigiados por todos, simultaneamente. Com isso, tem-se uma mudança de status de comunidade disciplinar para comunidade de controle, como demonstra Deleuze em seu artigo de 1990 intitulado *Post-Scriptum – sobre as Sociedades de Controle*⁷.

Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. A família é um “interior”, em crise como qualquer outro interior, escolar, profissional, etc. Os ministros competentes não param de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam. São as sociedades de controle que estão substituindo as sociedades disciplinares. [...]Por exemplo, na crise do hospital como meio de confinamento, a setorização, os hospitais-dia, o atendimento a domicílio puderam marcar de início novas liberdades, mas também passaram a integrar mecanismos de controle que

⁷ Publicado originalmente em maio de 1990 no jornal francês *L'Autre Journal*, nº 1.

rivalizam com os mais duros confinamentos. Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas. (DELEUZE, 1992, p. 220)⁸

Dessarte, observa-se aqui uma relativa e relevante modificação da forma de vigilância que passa de uma sociedade para a outra. Enquanto na sociedade disciplinar a vigilância se dava através do confinamento, por meio da situação física do indivíduo, sendo necessário controlar seus passos, seu deslocamento espacial; na sociedade de controle, o importante é vigiar as mensagens dos indivíduos, vigiam-se suas comunicações, seus hábitos, sua rotina, dessa maneira, é possível saber muito mais sobre essa pessoa ao deixá-la “livre”, ao mesmo tempo em que controla seus e-mails, mensagens e redes sociais. Nesse contexto, nas sociedades de controle, vigiar passa a ser interceptar e decodificar dados.

Ainda segundo Deleuze (1992, p. 221-222), enquanto nas sociedades disciplinares nunca se parava de recomeçar, indo-se sempre de uma instituição a outra, (por exemplo, da escola para a fábrica), “nas sociedades de controle nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço, sendo os estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um deformador universal”. Logo, uma sociedade de controle sempre está “em processo”. As pessoas são instigadas pelo mercado de trabalho a estarem sempre em processo de formação, sempre tendo que estar se atualizando, caso contrário, até mesmo o atestado de sua competência entra em caducidade e é considerado obsoleto, bem como os produtos mercantis dessa mesma sociedade. É uma competição constante consigo mesmo e contra o relógio, onde nunca se chega a ser finalizado, de fato. Uma pessoa que nessa sociedade não prossegue sua qualificação “torna-se obsoleta”, desqualificada para qualquer função, fica para trás, é esta é uma das razões pela

⁸ Disponível em < <https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuze-g-conversac3a7c3b5es.pdf>>. Acesso em: 25/01/2017

qual um estudante acaba imerso em um ciclo sem fim (termina-se um curso e quase imediatamente se começa outro).

Os diferentes internatos ou meios de confinamento pelos quais passa o indivíduo são variáveis independentes: supõe-se que a cada vez ele recomeça do zero, e a linguagem comum a todos esses meios existe, mas é analógica. Ao passo que os diferentes modos de controle, os controlados, são variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável cuja linguagem é numérica (o que não quer dizer necessariamente binária). Os confinamentos são moldes, distintas moldagens, mas os controles são uma modulação, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro. (DELEUZE, 1992, p. 220 -221)

Deleuze destaca ainda que as sociedades disciplinares podem ser divididas em dois polos: “a assinatura que indica o indivíduo, e o número de matrícula que indica sua posição numa massa” (DELEUZE, 1992, p.222). Exemplo claro disso são os documentos de identidade (RG), CPF (Cadastro de Pessoa Física), Carteira de trabalho, CNH (Carteira Nacional de Habilitação), etc. Já a sociedade de controle, por outro lado, não é mais regida nem pela assinatura nem por um número de chamada – sua principal referência é, agora, a cifra, que seria uma espécie de senha, sendo o dinheiro o principal divisor das duas categorias de sociedade. Deleuze diz:

A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou a rejeição. Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se “dividuais”, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou “bancos”. É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro – que servia de medida padrão –, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda. [...] O homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes

ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo.
(DELEUZE, 1992, p. 222 -223)

O filme *Snowpiercer*⁹ (2013) do diretor sul-coreano Bong Joon-ho mostra a história de uma imensa máquina chamada *Snowpiercer* que foi construída para salvar a humanidade após um experimento que tentava conter o aquecimento global falhar, e com isso, uma nova era do gelo se propagar pelo planeta. Essa imensa máquina é uma espécie de trem que nunca para e carrega a bordo os últimos sobreviventes da raça humana. Dentro dela, assim como no sistema capitalista, os passageiros são divididos em classes sociais, onde os mais pobres vivem na parte traseira da máquina, em condições terríveis, e tendo que trabalhar de forma escrava. Já os mais ricos vivem nos vagões da parte dianteira, gozando de diversos luxos. Essa divisão gera revolta e acaba culminando em uma rebelião dos mais pobres. Durante o avanço da classe social considerada inferior pelo trem, é possível fazer vários comparativos com o atual sistema capitalista, que vão desde as condições de trabalho ofertadas a um e outro grupo até a maneira como os herdeiros das classes superiores são educadas para ver nos ocupantes da traseira do trem pessoas inferiores a si.

Em seu livro intitulado *A máquina Capitalista*, Guareschi e Ramos (1988), também comparam o sistema capitalista a uma máquina, que assim como no filme de Bong Joon-ho separa os pobres dos ricos, alimentando-se da exploração do trabalho para continuar funcionando. E isso é possível através de suas instituições, ou como descrito pelos autores, pelos aparelhos repressivos e ideológicos (já mencionado anteriormente). Os meios repressivos são os exércitos, polícia, guarda nacional e qualquer outro órgão que presta serviço ao estado com a função de manter a ordem. Já os meios ideológicos seriam as emissoras de televisão, rádio, jornais e, blogs e sites, ou qualquer outro órgão que possua a função de informar as pessoas.

⁹ O *expresso do amanhã*, em português.

Todavia, os dois, aparelhos repressivos ou ideológicos, possuem a mesma função: ajudar no controle das pessoas e fazer com que o sistema continue funcionando. Dessa forma:

Damo-nos conta da montagem fantástica, extremamente trabalhada e quase perfeita que nossa sociedade capitalista criou e cristalizou em suas instituições, seus aparelhos, tanto ideológicos como repressivos: o exército, as polícias, as prisões, os tribunais, as leis, o direito, as escolas, as igrejas, a família, os meios de comunicação, as mil entidades assistenciais. Tudo feito para garantir o funcionamento da “máquina”. Mas essa “máquina” não funciona sem um “maquinista”. Vejamos, agora, a obra prima da genialidade! (GUARESCHI; RAMOS, 1988, p. 52)

E esses “maquinistas” a que se referem os autores são os profissionais de curso superior, técnicos e intelectuais, geralmente oriundos das classes média e média alta. São eles que mantêm a máquina funcionando a todo vapor, principalmente através do controle sobre as pessoas mais pobres (“dos vagões da parte traseira”), além da eliminação de toda e qualquer possível ameaça ao sistema, através da execução de leis e da manipulação das notícias, limitando a qualidade de informações que chegará até essas pessoas. Então esses “maquinistas” são

os oficiais do exército, da polícia, os advogados, os oficiais das prisões, os juizes dos tribunais, os responsáveis pela execução das leis. Isso nos aparelhos repressivos. E nos Ideológicos? Veja o grande número dos professores, dos ministros das confissões religiosas, dos psicólogos (organizacionais, escolares, psicanalistas, terapeutas, psiquiatras), dos sociólogos, dos assistentes sociais, dos comunicadores (jornalistas, relações públicas, profissionais de propaganda e publicidade, de turismo, radialistas), dos gerentes e administradores de empresas, dos economistas, dos químicos, dos biólogos, dos politicólogos, dos médicos, dos enfermeiros, etc. (GUARESCHI; RAMOS, 1988, p. 53)

Segundo os autores, é esse exército de pessoas que mantêm a máquina nos trilhos e funcionando bem. “São os “maquinistas”,

os “motoristas” do comboio da sociedade que mantêm o carro andando, levam as pessoas a seu destino, cuidam da enorme senzala dos trabalhadores formais e informais” (GUARESCHI; RAMOS, 1988, p. 53). Eles têm a importante tarefa de não deixar o sistema entrar em colapso, e fazer com que os seus subordinados façam as tarefas sem questionar, mantendo o funcionamento da máquina. E atuando como um grande mecanismo de controle. Porém, os autores ressaltam que esses “maquinistas” não são quem toma as primeiras decisões e ordens, ou seja, eles também não se governam, não são autônomos, eles, assim como todos os outros, também obedecem a uma instância maior. Por exemplo:

Veja o caso do estado. Quem decide, em última instância? Quem dá direção central, o rumo a seguir? São os presidentes , os governadores , e em parte prefeitos. São os executivos do Estado. Mas atrás deles estão os grandes grupos econômicos, nacionais e internacionais, que influenciam nas decisões políticas e forçam a nação a caminhar em determinada direção. Se você analisar mais a fundo a nação, vai ver que atrás dos diversos “governos” estão grandes grupos econômicos e financeiros que seguram as rédeas, imprimem a direção que querem; muitas vezes, os chefes de governo não passam de “testas de ferro”, ou “sacos de pancada” que o capital coloca para disfarçar e esconder a real contradição entre o capital e os que trabalham. (GUARESCHI; RAMOS, 1988, p. 53)

No último século, o capitalismo sofreu algumas mudanças. Segundo Deleuze (1992, p. 223-224), o capitalismo no século XIX era um capitalismo de concentração, voltado para a produção, e que se importava muito com a propriedade privada. Por conseguinte, dessas características, ergueu-se a fábrica como meio de confinamento, “o capitalista sendo o proprietário dos meios de produção, mas também eventualmente proprietário de outros espaços concebidos por analogia (a casa familiar do operário, a escola).” Porém, quando o mercado é modificado e conquistado, “ora por especialização, ora por colonização, ora por redução dos custos de produção”, muda-se também a forma de capitalismo,

sendo que “atualmente o capitalismo não é mais dirigido para a produção”, mas é um capitalismo de “sobre-produção”. Ou seja:

Não compra mais matéria-prima e já não vende produtos acabados: compra produtos acabados, ou monta peças destacadas. O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda o para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa. (DELEUZE, 1992, p. 223-224)

Portanto, as conquistas de mercado já não são mais pela formação da disciplina, mas sim pela tomada de controle, pela fixação de cotações ao invés de redução de custos, e por transformação do produto ao invés de especialização da produção. O serviço de vendas um dos principais produtos de uma empresa faz do marketing um instrumento de controle social e formação de consumidores sem pudor. Deste modo, o controle imposto pela sociedade de controle passa a ser “de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado”, diferentemente da sociedade da disciplina que “era de longa duração, infinita e descontínua”. Desta forma, pode-se dizer que a sociedade de controle se encontra com o capitalismo como religião já que o homem deixa de ser um “homem confinado”, como o era na sociedade disciplinar, e passa a ser um “homem endividado”, que seria, talvez, uma das principais consequências e, até mesmo, um dos maiores objetivos da sociedade de controle: criar seres que estão sempre em dívida, pois a dívida também assegura o controle sobre as pessoas. “É verdade que o capitalismo manteve como constante a extrema miséria de três quartos da humanidade, pobres demais para a dívida, numerosos demais para o confinamento” (DELEUZE, 1992, p. 224). Mas, apesar de tudo, o principal trunfo do capitalismo sobre as pessoas é o fato de lhes alimentar o desejo ao consumo, que através da publicidade torna-se quase que um imperativo.

4

Consumo

Segundo o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, em seu livro “Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias” (2008, p. 37), consumo pode ser considerado algo “banal” e “trivial” nas vidas das pessoas, podendo ser considerado como uma atividade rotineira, que acontece sem aviso prévio e “por vezes de maneira festiva, ao organizar um encontro com os amigos, comemorar um evento importante ou para nos recompensar por uma realização particularmente importante”. Logo, consumo é o ato de as pessoas adquirirem algo, geralmente necessário para sua sobrevivência.

O consumo é uma condição, e um aspecto, permanente e irremovível, sem limites temporais ou históricos; um elemento inseparável da sobrevivência biológica que nós humanos compartilhamos com todos os outros organismos vivos. Visto dessa maneira, o fenômeno do consumo tem raízes tão antigas quanto os seres vivos (BAUMAN, 2008, p. 37).

Porém, quando o consumo deixa de ser apenas de coisas triviais para a existência e começa a ser praticado por prazer ou por ostentação, surge o *consumismo*. Que nada mais é que o consumo de supérfluos, na maioria das vezes incentivado pela publicidade e, nos dias de hoje, pelas redes sociais, internet, etc. Quando o consumo chega a tal patamar, muitas vezes as pessoas gastam o que não possuem para comprar um *status*, ou para adquirir os últimos lançamentos dos mais diversos setores do

mercado, consumindo muitas vezes apenas para mostrar aos outros, sem realmente precisarem ou desejarem seu objeto de consumo. Nesse contexto, as diferenças entre as classes sociais ficam ainda mais evidenciadas, dado que quem possui mais recursos, ostenta em suas compras e sacolas cheias de produtos de marcas famosas. Enquanto isso, os menos afortunados obrigam-se a gastar o que não possuem para tentar manter-se “existindo”, já que na sociedade de consumidores, as pessoas só existem enquanto consomem. Isso faz com que as pessoas vivam de crédito: de “carnês” e de cartões de crédito, aumentando a culpa e proliferando ainda mais o culto ao capital. Tais aspectos produzem como consequência a violência e a desigualdade social, movidos pela inveja social, de que pouco se fala. Muitas vezes, os furtos – e até mesmo os latrocínios – não são cometidos por necessidade, mas sim, por vontade de possuir um produto ou de ser a pessoa que possui aquele produto, e pelo fato de não possuir recursos para nenhuma dessas opções, acaba-se cometendo esses tipos de delitos.

Para avançar e continuar existindo, o capitalismo se utilizou ao longo do tempo de muitas artimanhas, sendo provavelmente a criação da produção e do consumo de massas sua maior invenção – já que, estimulando a produção e o consumo, a máquina capitalista continua operando a todo vapor. Com a intenção que esses estímulos do capitalismo em aumentar a produção e a demanda deem certo, é preciso que o mercado absorva essa produção e isso só é possível através da utilização de alguns artifícios; esse é o caso do marketing, da publicidade¹ e da mídia, é claro.

Segundo Sant’anna, (1998), a palavra publicidade deriva do latim *publicus* que significa público e designa a qualidade do que é público, o ato de vulgarizar, tornar conhecido um fato ou uma

¹ Cabe ressaltar aqui que alguns pesquisadores diferenciam *publicidade* de *propaganda*. Enquanto a Publicidade consiste em divulgar conceitos, ideias, valores e produtos com fins lucrativos, a Propaganda executa praticamente o mesmo ato, porém, sem fins lucrativos. Pelo motivo mesmo de o trabalho falar sobre os dispositivos a serviço do capitalismo, optamos por fazer essa distinção e utilizar apenas a palavra publicidade.

ideia. Em outras palavras, publicidade é o ato de divulgar, vender. Ou seja, publicidade é um meio de tornar um produto, serviço ou firma conhecido e seu principal objetivo é o de despertar, no consumidor, o desejo pela coisa anunciada, seja ela tangível ou intangível. A publicidade é, acima de tudo, uma técnica e um grande meio de comunicação que possui a finalidade de fornecer informações, desenvolver atitudes e gerar ações positivas para seus anunciantes, geralmente para vender serviços ou produtos. Mas, para que isso aconteça, seu discurso deve ser ajustado ao grupo consumidor visado pelo anunciante.

Para a obtenção desses fins também são construídos *templos de consumo* (nas palavras de Agamben), tais como *shopping centers*, centros comerciais, lojas de departamentos, entre outros. A fim de que todo esse elaborado sistema funcione, é preciso que alguém consuma esses produtos, e para esse fim o mercado sentiu a necessidade de criar o cidadão consumidor, que é o principal responsável em absorver essa demanda de produtos sendo um elo entre a produção e o consumo. Mas, para que isso acontecesse, foi necessário convencer esse cidadão a abandonar o consumo regrado, por necessidade, e entrar em um consumo desenfreado, por mero prazer e desejo. Obviamente, para atingir esse objetivo, foi-se aos poucos condicionando esse consumidor em novas “necessidades”, ou seja, desejos confundidos com carências essenciais, levando o consumidor a ser escravo de suas paixões e pela breve plenitude de saciá-las. E é nesse ponto que surge a sociedade hedonista e individualista de consumidores, cuja função é consumir por prazer e, com isso, fazer com que se finde um ciclo de vendas e se inicie outro de produção e assim sucessivamente, criando os chamados *loops* de consumo.

Segundo Hannah Arendt (2001), praticamente todas as horas vagas dos seres humanos, atualmente, são dedicadas ao consumo, e quanto mais tempo livre, mais sofisticados e fúteis são seus desejos.

As horas vagas do *animal laborans* jamais são gastas em outra coisa se não consumir; e, quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites. O fato de que estes apetites se tornem mais refinados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida mas ao contrário visa principalmente as superfluidades da vida, não altera o caráter desta sociedade; acarreta o grave perigo de que chegará o momento em que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo. (ARENDDT, 2001, p. 146)

Arendt fala em “objetos”, mas talvez por essa palavra não queira tomar a modo literal apenas os objetos artificiais, produzidos pelo *homo faber*.² Já as relações humanas estão objetificadas, com destaque ao papel feminino consumido em caráter sexual nos mais diversos meios, entre outras esferas da vida humana consumidas e aniquiladas em variados modelos. Logo, esse momento em que “nenhum objeto do mundo estará a salvo” encontra-se cada vez mais próximo de chegar. Isso também pode ser observado em diversos estudos sobre a degradação do planeta, por diversos motivos, que são gerados principalmente pelo avanço desenfreado do consumo capitalista.

Um dos óbvios sinais do perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é a medida em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico. Mas, se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos mais num mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o

² Para distinguir o *homo faber* do *animal laborans*, pode-se mencionar que enquanto o *homo faber* tem a fabricação como trabalho e é o criador do artifício humano, o *animal laborans* vive dos desejos, encontra no consumo a alegria da satisfação de seu ciclo vital e utiliza as ferramentas do *homo faber* para aliviar suas atividades.

tempo suficiente para conterem em seu meio o processo vital (ARENDT, 2001, p. 147).

Crary (2014), corrobora com a percepção de Arendt; segundo ele: “Hoje são raros os momentos significativos na existência humana (com a exceção do sono) que não tenham sido permeados ou apropriados pelo tempo de trabalho, pelo consumo ou pelo marketing”. (CRARY, 2014, p. 20). Nota-se nessa passagem que o autor menciona o sono, que segundo ele é visto pelo capitalismo como um dos principais empecilhos, pois no período em que uma pessoa dorme, a mesma torna-se inútil para o sistema, já que não está nem consumindo e nem trabalhando. Para que esse tempo considerado ocioso pelo capitalismo tenha fim, estão sendo desenvolvidas pesquisas com o pardal de coroa branca da América do Norte, que ficam dias sem dormir durante sua migração anual entre o Alasca e o norte do México. Essas pesquisas tem como principal objetivo criar soldados perfeitos, sem sono, que nunca dormem, podendo surpreender o inimigo a qualquer hora do dia ou da noite. Futuramente, o plano de acabar com o sono deve evoluir para que se crie o trabalhador “perfeito”, que se dedicará ao trabalho e ao consumo sete dias da semana e 24 horas por dia:

Em sua profunda inutilidade e intrínseca passividade, com perdas incalculáveis para o tempo produtivo, a circulação e o consumo, o sono estará sempre a contrapelo das demandas de um universo 24/7. O fato de passarmos dormindo um bom período da vida, libertos de um atoleiro de carências simuladas, subsiste como uma das grandes afrontas humanas à voracidade do capitalismo contemporâneo. O sono é um hiato incontornável no roubo do tempo a que o capitalismo nos submete. A maior parte das necessidades aparentemente irreduzíveis da vida humana – fome, sede, desejo sexual e, recentemente, a necessidade de amizade – se transformou em mercadoria ou investimento. O sono afirma a ideia de uma necessidade humana e de um mecanismo monolítico de lucratividade, e desse modo permanece uma anomalia incongruente e um foco de crise no presente global. Apesar de todas as pesquisas científicas, frustra e confunde qualquer estratégia para explorá-lo ou

redefini-lo. A verdade chocante, inconcebível, é que nenhum valor pode ser extraído do sono. (CRARY, 2014, p. 20)

Isso posto, pode-se afirmar que futuramente, talvez as indústrias farmacêuticas criem uma droga que elimine o sono, tornando os trabalhadores os “soldados perfeitos”, que abdicarão do sono em prol de mais dinheiro, pois trabalharão mais horas; e maior consumo, já que em suas horas vagas de lazer continuarão sua velha rotina de consumismo, porém ampliada, já que haverá mais dinheiro para esse fim.

Ao consumir um produto, é necessário que o produtor aumente sua produção, e com isso, aumentam também os serviços, já que uma maior produção também demandará maior mão de obra. Isso estimula a contratação de mais funcionários e, conseqüentemente, o pagamento de maiores salários e benefícios para esses empregados. Isso estimula para que esses novos funcionários tornem-se também novos consumidores e anima o ciclo a continuar sem trégua, dando ao sistema a possibilidade de continuar se auto gerindo e produzindo uma espécie de ciclo vicioso que transforma o consumo em algo exacerbado, mas trivial e banal, como mencionado por Bauman. Isso mantém o mercado (a máquina) em funcionamento. Porém, se há aumento de produção e não existe a mesma absorção do mercado, o sistema pode entrar em colapso, resultando em uma crise. Isso demonstra uma enorme instabilidade no sistema, que se apresenta muito frágil e vulnerável. E para evitar que essas crises aconteçam e que o sistema capitalista continue a funcionar de forma cíclica, sem trégua, foi necessário colocar na cabeça das pessoas a ideia de que o consumo de supérfluos é bom e necessário para a vida delas, criando uma espécie de mito consumista, que remete o consumo ao bem estar e que, ao mesmo tempo, gera um sentimento de pertença a um determinado grupo ou classe social.

Esse mito do consumo de supérfluos como algo bom e imprescindível foi muito bem produzido e difundido pelo

capitalismo que necessitava vender sua produção enalhada e fazer o mercado e o capital girarem. E deu tão certo que nos dias de hoje o consumismo atingiu um ápice inimaginável de substituição e descartabilidade, que são mais duas das armas do capital. Para fazer as pessoas se livrarem de objetos muitas vezes ainda em pleno funcionamento, ou até mesmo ainda novos, foi necessário incutir na cabeça desses consumidores mais um outro mito, de que o novo é sempre melhor que o antigo, fazendo dos produtos rapidamente obsoletos. Bauman diz:

Na economia consumista, a regra é que primeiro os produtos apareçam (sendo inventados, descobertos por acaso ou planejados pelas agências de pesquisa e desenvolvimento), para só depois encontrar suas aplicações. Muitos deles, talvez a maioria, viajam com rapidez para o depósito de lixo, não conseguindo encontrar clientes interessados, ou até antes de começarem a tentar. Mas mesmo os poucos felizardos que conseguem encontrar ou inovar uma necessidade, desejo ou vontade cuja satisfação possam demonstrar ser relevante (ou ter a possibilidade de) logo tendem a sucumbir às pressões de outros produtos “novos e aperfeiçoados” (ou seja, que prometem fazer tudo que os outros podiam fazer, só que melhor e mais rápido – com o bônus extra de fazer algumas coisas que nenhum consumidor havia até então imaginado necessitar ou adquirir) muito antes de sua capacidade de funcionamento ter chegado ao seu predeterminado fim. (BAUMAN, 2008, p. 54)

Esse “aparecer” para só depois encontrar sua aplicação/função, a que Bauman se refere, é utilizado principalmente pelas indústrias farmacêuticas e armamentista, que fazem primeiro o antídoto ou a defesa, para só depois se preocupar com a doença ou ameaça. Outras formas também muito utilizadas para fazer as pessoas descartarem seus produtos ainda em bom funcionamento ou novos como o autor menciona, são as formas de obsolescência, que se dividem em duas; a programada e a sentida. A obsolescência programada geralmente é planejada pelo fabricante desde o projeto de um produto e seria como uma

espécie de data de validade colocada pelo mesmo nessa mercadoria; após essa data, não se encontrarão mais no mercado acessórios para aquele produto, ou peças de reposição para seu conserto, logo, caso o artigo pare de funcionar, seu conserto fica com um custo muito mais elevado ou é impossível, estimulando os clientes a comprarem um objeto novo. Já a obsolescência sentida seria a ideia de incumbir nas cabeças das pessoas que seus produtos, ainda em pleno funcionamento, estão ultrapassados, criando sempre novas mercadorias com preços semelhantes e muitos outros recursos, como mencionado por Bauman. Um bom exemplo desse segundo caso são os computadores e celulares³.

Esse artifício do capitalismo de fazer as pessoas consumirem para movimentar o ciclo financeiro também gerou a enorme disparidade entre elas por meio das classes sociais. Tal diferença é ainda mais alargada e alimentada através da quantidade e da qualidade de suas aquisições, ou seja, de seu consumo. Partindo desses dados, as mesmas são classificadas em grupos sociais, tendo assim privilégios ou sendo discriminadas e subjugadas pelo que consomem e como consomem. Isso faz com que o consumo torne-se uma das bases mundiais para a divisão populacional, ditando as regras nas vidas das pessoas e impondo uma nova ordem social, já que consumir é também considerado uma forma de prestígio e de poder aquisitivo. Quem consome tem a ilusão de pertencer a uma classe privilegiada, uma classe superior, e de só assim pertencer à sociedade. O capitalismo, logo, tratou de se aproveitar dessa reação provocada pelo seu mito do consumo na cabeça das pessoas, fazendo com que o consumo se tornasse uma obsessão na vida desses indivíduos – algo facilmente explicado pela ilusão do *ter* sobre o *ser*. Para isso, tratou de suprir as necessidades dos seus consumidores apenas em partes, sempre criando necessidades novas, supérfluas e artificiais. Em uma sociedade de consumidores,

³ Esses exemplos podem ser vistos no vídeo “A História das Coisas”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7qFiGMSnNjw>. Acesso em: 03 de Mar. 2017.

nunca se suprem todas as demandas, mas sim, criam-se novos produtos e, conseqüentemente, novas necessidades, fazendo com que esses consumidores acreditem precisar atendê-las, e assim, continuem a consumir. Vende-se a ideia de que se eles não atenderem a essas novas necessidades, assim como as mercadorias que eles consomem, eles mesmos se tornarão obsoletos, ficando fora do ciclo de consumo e de popularidade. É dessa forma que o consumismo vem se alimentando ao longo dos anos, suprindo as necessidades antigas e criando novas, nunca deixando as pessoas realmente satisfeitas e incentivando as disputas e disparidades entre indivíduos, os classificando pelo que consomem e pelo que têm. Dessa maneira, a sustentação e a movimentação do mercado, aumentando o acúmulo de capital e de investimentos em mais formas de alavancar o consumo.

Dessa forma, tendo a competição entre as pessoas e a produção de supérfluos como seu principal triunfo, o consumo segue crescendo e realizando seu maior intento que é, como sugerido no título do livro de Bauman (2008), a transformação das próprias pessoas em mercadorias. Bauman diz:

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A “subjetividade” do “sujeito”, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. (BAUMAN, 2008, p. 20)

Pode-se dizer que nos dias atuais, as pessoas vivem para consumir e, com isso, formar sua própria identidade, fazendo da declaração de Bauman de que, não se pode ser membro dessa sociedade sem passar pelo batismo de sangue, ou seja, transformar-se a si mesmo em mercadoria, quase que um

mandamento. Mesmo que isso não seja percebido de forma consciente por esses consumidores.

Os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo, e é a qualidade de ser uma mercadoria de consumo que os torna membros autênticos dessa sociedade. Tornar-se e continuar sendo uma mercadoria vendável é o mais poderoso motivo de preocupação do consumidor, mesmo que em geral latente e quase nunca consciente. (BAUMAN, 2008, p. 76)

Deste modo, “na sociedade de consumidores, a dualidade sujeito-objeto tende a ser incluída sob a dualidade consumidor-mercadoria” (BAUMAN, 2008, p. 30). Ainda segundo o autor, as pessoas não querem ser apenas mais uma mercadoria na prateleira, mais um rosto cinzento e desconhecido na massa, elas querem ser diferentes, querem se destacar, “se tornar uma mercadoria notável, notada e cobiçada, uma mercadoria comentada, que se destaca da massa de mercadorias, impossível de ser ignorada, ridicularizada ou rejeitada” (BAUMAN, 2008, p. 22). E para conseguir esse feito, precisam consumir cada vez mais, precisam investir em sua imagem, estando sempre um passo à frente, sempre por dentro das tendências da moda; devem possuir os últimos aparelhos tecnológicos, para com eles ter acesso às mais diversas redes sociais, que funcionam como uma espécie de galeria pessoal, onde se é exposto para compradores ávidos que lhes classificam através de “likes”, ou de comentários.

Para que isso funcione, também é preciso alimentar essas redes com informações da sua rotina diária, mostrando desde sua alimentação até as festas que frequenta, e com quem se frequenta esses lugares, pois indo a lugares populares e postando fotos com pessoas importantes, logo essa pessoa será vista também como alguém bacana e importante. Ou seja, criando um perfil que gere interesse nos outros consumidores/mercadorias, mesmo que para conseguir tal objetivo seja preciso inventar mentiras ou maquiar verdades. Na internet e nas redes sociais todas as pessoas são

bonitas, pacientes e inteligentes. Ninguém possui preconceitos e todos amam a natureza; quanto mais rótulos de bom moço(a) se tiver, tanto melhor. Essas são algumas formas que as pessoas utilizam para aumentar seu valor de mercado e se fazerem desejáveis; tornando-se uma “mercadoria” referência entre seus pares, uma pessoa a ser seguida, valorizada, e cultuada. Ficando sempre à frente do seu tempo. Podendo ser considerada pelas demais pessoas um exemplo de como se portar, ser e agir, gerando cobiça, admiração e inveja nas outras mercadorias e, conseqüentemente, suscitando nelas a aprovação ou rejeição e a pertença em um determinado grupo/tribo, ou sua exclusão do mesmo. “Numa sociedade de consumidores, tornar-se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria de que são feitos os sonhos e os contos de fadas” (BAUMAN, 2008, p. 22). Por esses motivos, é tão importante investir na sua própria imagem pessoal, em seu valor de mercado, pois é isso que determina seu status na sociedade de consumo. Por isso é tão importante estar à frente das tendências:

“*estar* à frente da tendência de estilo” transmite a promessa de um alto valor de mercado e uma profusão de demanda (ambos traduzidos como certeza de reconhecimento, aprovação e inclusão). [...] A referência a “*estar* à frente” sugere uma preocupação genuína em relação ao perigo de menosprezar o momento em que os atuais emblemas de “pertença” saem de circulação, sendo substituídos por novos, e em que seus portadores desatentos se arriscam a ficar à margem – o que no caso do pleito, mediado pelo mercado, para se tornar membro, traduz-se como o sentimento de ser rejeitado, excluído e abandonado, e em última instância se reflete na dor aguda da inadequação pessoal. (BAUMAN, 2008, p. 108)

Em uma sociedade de consumidores, consumir significa investir em si mesmo e em sua capacidade de sempre suprir uma demanda. Caso isso não ocorra automaticamente, o valor social do indivíduo despenca, e com isso, seu valor de mercado. Sendo assim, não importa a satisfação e as vontades dos consumidores, e muito

menos suas necessidades e desejos; o que importa é a sua comodificação ou recomodificação, ou seja, elevar sua condição de consumidores à condição de mercadoria vendável. Isso faz do consumo de si próprio o que a sociedade espera de você enquanto integrante ativo dela. Outro fator para esses consumidores ávidos de novidades, e que gostam de estar sempre à frente das tendências é o fato de saber captar com rapidez as mudanças, se moldando a elas, evitando a estagnação, pois em uma sociedade de consumidores a estagnação é equivalente à morte social, fato que não é nada bom para quem quer continuar como um produto vendável. O mais importante em uma sociedade de consumo é fazer escolhas e se moldar ao ambiente, descartando coisas, objetos e, inclusive, pessoas, tornando tudo descartável e substituível. Portanto:

A vida de consumo não pode ser outra coisa senão uma vida de aprendizado rápido, mas também precisa ser uma vida de esquecimento veloz. [...] Esquecer é tão importante quanto aprender – se não for mais. Há um “não deve” para cada “deve”, e qual dos dois revela o verdadeiro objetivo do ritmo assombroso da renovação e da remoção, e qual deles é apenas uma medida auxiliar para garantir que o objetivo seja atingido é uma questão irremediavelmente discutível e cronicamente insolúvel. (BAUMAN, 2008, p. 124)

Prega-se a política do “nada de apego”; tudo pode ser trocado e substituído; o que está “na moda” nessa estação, na próxima será ultrapassado e, por esse motivo, desprezado. Por isso, os consumidores devem aprender rápido e esquecer mais rápido ainda, adquirindo cada vez mais e girando a roda do consumo. Sendo assim, o que movimenta a sociedade de consumo não é a satisfação dos desejos, mas sim, a sua *não satisfação*. Fazendo os consumidores se sentirem frustrados e vazios e, com isso, consumirem ainda mais para tentar suprir esse vazio e frustrações, e com que a sociedade de consumo prospere. Bauman diz:

A sociedade de consumo prospera enquanto consegue tornar *perpétua* a *não satisfação* de seus membros (e assim, em seus próprios termos, a infelicidade deles). O método explícito de atingir tal efeito é depreciar e desvalorizar os produtos de consumo logo depois de terem sido promovidos no universo dos desejos dos consumidores. (BAUMAN, 2008, p. 64)

No entanto, nem sempre foi assim. No princípio do capitalismo, na fase intitulada por Bauman como sólido-moderna, e que era caracterizada por produtores, o que importava não era o status, ou melhor dizendo, o consumo imediato, mas sim o consumo a longo prazo. O que era levado em conta era a segurança, a durabilidade e, principalmente, a resistência ao tempo. Nessa fase o que importava era a concentração de bens para se ter uma estabilidade no futuro, então, quanto mais durável um bem, tanto melhor ele era considerado. Por isso também, os principais investimentos de capital eram feitos em imóveis, joias e até mesmo em ouro, ou outros negócios considerados seguros e ao mesmo tempo rentáveis. Esses consumidores não visavam o “aqui e o agora”, mas sim, o futuro. E somente bens duráveis poderiam oferecer essa segurança e imunidade ao tempo. “Só esses bens tinham a propensão, ou ao menos a chance, de crescer em volume, e não diminuir e só eles prometiam basear as expectativas de um futuro seguro em alicerces mais duráveis e confiáveis, apresentando seus donos como dignos de confiança e crédito” (BAUMAN, 2008, p. 43). Nota-se aqui também a importância com o nome, com o crédito, nesse tempo. Quem possuía posses era considerado alguém confiável, alguém de respeito, como mencionado no capítulo anterior sobre a importância e o peso que o nome/sobrenome carregavam no passado. Bauman corrobora:

Nessa era, amplos volumes de bens espaçosos, pesados, obstinados e imóveis auguravam um futuro seguro, que prometia um suprimento constante de conforto, poder e respeito pessoais. A posse de um grande volume de bens implicava ou insinuava uma existência segura, imune aos futuros caprichos do destino;

eles podiam proteger, e de fato se acreditava que o fizessem, as vidas de seus proprietários contra os caprichos da sorte, de outra forma incontrolláveis. (BAUMAN, 2008, p. 42)

Desse modo, “na era sólido-moderna da sociedade de produtores, a satisfação parecia de fato residir, acima de tudo, na promessa de segurança a longo prazo, não no desfrute imediato de prazeres” (BAUMAN, 2008, p. 43). E foi isso que propiciou o surgimento das fábricas, exércitos e demais dispositivos disciplinares, por se tratar de uma era “de regras obrigatórias e conformidade às mesmas, assim como de estratégias burocráticas e panópticas de dominação” (BAUMAN, 2008, p. 42), baseados na padronização e na rotinização dos comportamentos dos sujeitos de forma individual, permitindo assim o avanço das denominadas sociedades disciplinares que vieram a evoluir para sociedades de controle, as quais nos encontramos ainda hoje.

Diferentemente da sociedade de produtores e da era sólido-moderna, na contemporaneidade, vive-se em uma sociedade de consumidores que é denominada por Bauman como líquido-moderna, esta caracterizada pela instabilidade, pelo consumo imediato e pelo descarte mais imediato ainda dos bens. O que importa aqui são os desejos, o status e o uso imediato, não mais a segurança e a durabilidade, logo, tudo se transforma em mercadoria e, conseqüentemente, tudo torna-se efêmero, instantâneo, descartável e sem consistência, inclusive as relações humanas. A segurança e a instabilidade a longo prazo, muito presentes no antigo modelo de consumo, já não importam mais: o importante agora é a satisfação dos desejos, aqui e nesse instante. Isso tudo faz com que só se pense em si mesmo, elevando ao máximo o egoísmo e o individualismo, gerando uma obsolescência sem precedentes e uma insatisfação crônica. Dado que o padrão de normalidade imposto por essa era é baseado no consumo, que dá origem a todo o sistema e dita as regras sociais. Quem não se adequa a ele, é excluído e isolado, tornando-se invisível, o que na

era de consumidores é equivalente à morte. Portanto, para continuar “vivo”, é preciso se moldar (como um líquido em uma nova forma) e aceitar sem protestos todas as novas mercadorias e tendências impostas pelo mercado.

A “sociedade de consumidores”, em outras palavras, representa o tipo de sociedade que promove, encoraja ou reforça a escolha de um estilo de vida e uma estratégia existencial consumistas, e rejeita todas as opções culturais alternativas. Uma sociedade em que se adapta aos preceitos da cultura de consumo e segui-los estritamente é, para todos os fins e propósitos práticos, a única escolha aprovada de maneira incondicional. (BAUMAN, 2008, p. 71)

Isso posto, pode-se dizer que a principal arma do consumismo é a de nunca satisfazer por completo seus clientes, sempre os motivando através da publicidade e da competição pessoal a querer mais, fazendo do mundo um enorme ringue que é alimentado através da criação de novas necessidades e de novos produtos e mercadorias, “que por sua vez exigem novas necessidades de desejos; o avento do consumismo augura uma era de “obsolescência embutida” dos bens oferecidos no mercado e assinala um aumento espetacular na indústria da remoção do lixo” (BAUMAN, 2008, p. 45). Isso torna alguns produtos obsoletos e descartáveis antes mesmo de terem tempo de atingirem seu ápice e de terem sido desfrutados em sua totalidade, ou até mesmo, antes de seu lançamento (como já dito anteriormente). Em outros tempos, os ciclos de substituição, ao menos, tinham um tempo maior, gerando algum apego ao produto, menor descarte e menos produção de lixo, mas hoje a regra é não se apegar, e descartar sem pena, como dito por Crary (2014):

A vida efêmera de determinado dispositivo ou combinação de dispositivos acarreta prazer e prestígio a quem o possui, mas, ao mesmo tempo, desde o início introduz a consciência de que tal objeto é marcado pela transitoriedade e pela decadência. Ciclos mais antigos de reposição eram pelo menos longos o bastante

para que a ilusão consensual de semipermanência pairasse por algum tempo. Agora, o intervalo que separa a transformação em lixo de um produto de alta tecnologia é tão breve que nos obriga a duas atitudes contraditórias: tanto a necessidade e/ou o desejo de um produto, como a identificação afirmativa com seu inexorável processo de aniquilamento e substituição. (CRARY, 2014, p. 53)

Isso culmina em uma forma vazia de consumir, e na criação de produtos improfanáveis (como visto na primeira parte desse trabalho). Segundo Agamben, sempre que se consome algo, automaticamente se destrói esse objeto, logo não existe um uso desvinculado da propriedade e todo consumo implica também na destruição do objeto consumido.

O consumo, que destrói necessariamente a coisa, não é senão a impossibilidade ou a negação do uso, que pressupõe que a substância da coisa permaneça intacta (*salva rei substantia*). Não só isso: um simples uso de fato, distinto da propriedade, não existe naturalmente, não é, de modo algum, algo que se possa "ter". "O próprio ato do uso não existe naturalmente nem antes de o exercer, nem durante o tempo em que se exerce, nem sequer depois de tê-lo exercido. O consumo, mesmo no ato do seu exercício, sempre é já passado ou futuro e, como tal, não se pode dizer que existia naturalmente, mas apenas na memória ou na expectativa. Portanto, ele não pode ter sido a não ser no instante do seu desaparecimento. (AGAMBEN, 2007 p. 72)

E é isso que gera a incapacidade de profanar, já mencionada anteriormente, e também traz à tona outro grande problema da sociedade líquido moderna, que é o da perda da importância do tempo linear. Pois, como pode ser observado no trecho acima, o consumo “não pode ter sido a não ser no instante do seu desaparecimento”; isso faz com que o tempo não seja mais literal, mas sim, apenas uma forma de percepção. A forma de tempo linear a que se está acostumado é composta por uma forma cronológica dividida em passado, presente e futuro, porém o tempo imposto pela sociedade capitalista e pelo consumo é

diferente. Isso faz com que as pessoas se preocupem demais, projetando o futuro e se lamentando pelo passado, esquecendo de viver o presente. Logo, como mencionado por Agamben, o ato de consumo, “sempre é já passado ou futuro”, e com isso o presente é apagado, o passado ocultado e incentivado a ser esquecido com argumentos de que não se pode avançar preso a velhas memórias (já que o mesmo não promove o giro do capital), e o futuro torna-se o novo tempo das pessoas. Dessa maneira, é mais simples ditar o ritmo de vida, sendo o cidadão (consumidor) cada vez mais incentivado pela publicidade a gastar o dinheiro de hoje ainda hoje, porque o amanhã é sempre incerto. Guardar dinheiro para possíveis situações de crise e para mostrar que se é um escolhido de Deus já não é mais estimulado como era no tempo de Weber; na sociedade de consumidores, para se demonstrar que se é um “escolhido” deve-se *ter* as coisas, não importa em quantas vezes essas coisas estejam financiadas ou em quantas angústias restem seu pagamento, o importante é ostentar os artefatos novos hoje, porque o ontem já se foi e o amanhã ainda é uma promessa, que com certeza virá como produtos mais modernos e mais caros. Portanto, o status de *ter* também torna-se algo efêmero, pois o mesmo só existe até o momento que outro produto mais caro e aperfeiçoado o substitua, fazendo mais uma vez do futuro o período cronológico mais importante, já que ele promete inúmeras vantagens e facilidades. Deste modo, o que importa são as promessas de futuro e as experiências momentâneas do aqui e do agora, nada de bens de consumo e de acumulação.

Tudo o que foi apresentado até agora torna os indivíduos da sociedade de consumo seres hedonistas e individualistas, próximos apenas fisicamente, pois existem abismos internos entre cada um deles que fazem com que uns não estejam nem aí para os outros e, muito menos, com o planeta em que vivem, agindo não como pessoas, mas como definido por Bauman, como um enxame:

Num enxame não há intercâmbio, cooperação ou complementaridade – apenas a proximidade física e a direção toscamente coordenada do movimento atual. No caso de unidades humanas que sentem e pensam, o conforto de voar num enxame deriva da segurança que os *números* proporcionam: a crença de que a direção do voo deve ter sido escolhida de modo adequado, já que um enxame impressionantemente amplo a está seguindo, a suposição de que tantos seres humanos capazes de sentir, pensar e escolher livremente não poderiam estar ao mesmo tempo enganados. (BAUMAN, 2008, p. 100)

Essa crença de que muitas pessoas seguindo um mesmo objetivo não podem estar enganadas é o que permite ao capitalismo criar e gerir dispositivos que fazem dos seres humanos apenas peças dóceis em um tabuleiro, sendo manipuladas ao bel prazer das grandes mídias e corporações, por meio da manipulação de dados e da implementação de crenças e supostas necessidades supérfluas. É isso que mantém o sistema operando e crescendo, produzindo pessoas auto confiantes, prepotentes e egoístas. Tal caráter é o que alimenta o individualismo crescente, e faz com que as pessoas acreditem ser o centro do universo, transformando-as em um grande grupo de massa de manobra que é composto por unidades individuais egoístas e solitárias – as chamadas massas atomizadas. Pois, é mais fácil controlar indivíduos isolados que ao mesmo tempo se moldam a um grande grupo, a um enxame:

Os enxames, de maneira distinta dos grupos, não conhecem dissidentes nem rebeldes – apenas, por assim dizer, “desertores”, “incompetentes” e “ovelhas desgarradas”. As unidades que se desviam do corpo principal durante o voo apenas “ficaram para trás”, “perderam-se” ou “caíram pelo caminho”. Devem procurar seus próprios suprimentos, mas as vidas dos desgarrados solitários não costumam durar muito, já que a chance de encontrarem por si mesmos um alvo realista é muito menor do que no caso de seguirem um enxame, e quando os alvos que alguém persegue são fantasiosos, inúteis ou perigosos, os riscos de perecer se multiplicam. (BAUMAN, 2008, p. 101)

Ser um rebelde revolucionário ou um ser pensante, nos dias de hoje, não é uma tarefa fácil, como mencionado no trecho acima, pois isso demanda a exclusão do sistema. Nenhuma “ovelha negra” é mantida no rebanho por muito tempo, então ser diferente implica em ser excluído, e nenhuma pessoa gosta de ser um “ermitão”, logo a maioria prefere continuar alienada, ser figurante da própria vida, sucumbindo às regras do jogo capitalista sem resistência. Essa premissa é válida acerca de sujeitos inteligentes (embora, nem sempre autônomos), que encaixam-se para servir ao sistema tendo consciência dele. A grande maioria, porém, parece imersa em seus mundos individuais, os quais o consumo auxilia a cuidadosamente fazê-los soar interessantes, e nesse caso, não parecem, de fato, conscientes das instâncias invisíveis que os governam.

Dado que o sistema é muito forte, lutar contra ele é quase impossível. Aldous Huxley, em seu célebre livro *Admirável Mundo Novo* (1979) demonstra essa incapacidade de ser diferente em uma sociedade moldada pelo consumo e por dispositivos de controle. No contexto do livro, que acontece em uma sociedade futurista e utópica (ou talvez nem tanto), as pessoas que não concordam em viver da forma alienada que a sociedade impõe são excluídas e chamadas de *selvagens*, sendo temidas e desprezadas pelos demais membros da comunidade – fato, aliás, muito parecido como que ocorre com as pessoas consideradas “rebeldes” nos dias de hoje. Portanto, torna-se muito mais cômodo e auspicioso vender sua liberdade, ou melhor dizendo, sua alma, e ser incluído na sociedade do que ser “livre”, mas considerado um selvagem excluído.

Pode-se deduzir de tudo isso que as pessoas não gostam de se sentirem excluídas, porém não ligam tanto em serem solitárias, especialmente quando não percebem que os atuais moldes de vida consumistas e capitalistas as conduzem quase que exclusivamente para isso. Até mesmo porque, como dito pelo próprio Bauman, “o consumo é uma atividade um tanto solitária (talvez até o arquétipo da solidão), mesmo quando, por acaso, é realizado na companhia

de alguém” (BAUMAN, 2008, p. 101). E isso faz com que o consumo gere (ao contrário do que ele gosta de pregar), a infelicidade nos indivíduos. A política presente nas campanhas publicitárias e nos discursos é a de “consume para ser feliz, sem comprar você não pertence”, no entanto, na prática, as coisas não são bem assim.

[...] ao contrário da promessa vinda lá do alto e das crenças populares, o consumo não é um sinônimo de felicidade nem uma atividade que sempre provoque sua chegada. [...] A capacidade do consumo para aumentar a felicidade é bastante limitada; não pode ser entendida com a facilidade para além do nível de satisfação das “necessidades básicas de existência” (distintas das “necessidades do ser” definidas por Abraham Maslow). E com muita frequência o consumo se mostra desafortunado como “fator de felicidade” quando se trata das “necessidades do ser” ou da “autorrealização” de Maslow (BAUMAN, 2008, p. 61-62).

Na verdade, é muito mais fácil acontecer o contrário, e quanto maior o aumento do consumo, mais vazias as pessoas se sentem. E quanto mais vazias, mais tristes, oprimidas e, por fim, deprimidas. Isso pode ser percebido facilmente nas comunidades mais afortunadas: quanto mais rica a camada da sociedade, maior é o número de pessoas depressivas ou com alguma neurose, estresse e outras doenças relacionadas ao exagero de uma rotina 24/7, que incentiva a solidão e a conectividade, como menciona Crary. “O 24/7 é estruturado em torno de objetivos individuais de competitividade, promoção, aquisição, segurança pessoal e conforto à custa dos outros”. (CRARY, 2014, p. 50). Ou seja, “[...] uma economia orientada para o consumo promove ativamente a deslealdade, solapa a confiança e aprofunda o sentimento de insegurança, tornando-se ela própria uma fonte do medo que promete curar ou dispersar” (BAUMAN, 2008, p. 63). Sem falar na solidão e a incrível sensação de incompletude que assola a vida de muitas pessoas, e resulta em graves crises existenciais e, conseqüentemente, até mesmo em suicídio.

também se deve notar que os fenômenos e causas negativas do desconforto e da infelicidade, tais como estresse ou depressão, jornadas de trabalho prolongadas e antissociais, relacionamentos deteriorados, falta de autoconfiança e incertezas enervantes sobre estar estabelecido de maneira segura e “ter razão” tendem a crescer em frequência, volume e intensidade. (BAUMAN, 2008, p. 62)

Seguindo nessa lógica de pensamento, as pessoas fazem de tudo para “existirem”, fazendo de seus hábitos de consumo um estilo de vida. Vale tudo para que se realizem os condicionados sonhos consumistas. Inclusive trocar momentos de ócio ou de confraternização por horas extras no trabalho, ou por “bicos” para complementar a renda, para então poder comprar os últimos lançamentos do mercado (carro do ano, roupa da estação, viagem de férias, etc.), e assim passar a existir para os outros. Satisfazendo o ego e sendo, inclusive, invejadas e cobiçadas por suas conquistas. Isso também acarreta no distanciamento entre as famílias e na necessidade de suprir as necessidades causadas pela sua ausência através de bens de consumo. O pai que não pode estar com o filho, pois precisa fazer serviços extras, tenta suprir essa falta com presentes, mas isso não resolve a falta de carinho, e com isso surgem mais problemas, dessa vez de ordem afetiva e psicológica, que também podem resultar em consequências depressivas e no envolvimento com drogas. A sociedade de consumo opera vendendo desejos e sonhos e fingindo gerar satisfações nos indivíduos, mas ao mesmo tempo cria novas carências e anseios de consumo, fazendo-os sempre querer consumir mais, e portanto, nunca os satisfazendo. Pois quanto mais se consome, mais se aumenta o vazio existencial, e quanto maior esse vazio, maior a necessidade de consumir, e isso resulta em um *loop* de insatisfação, que deriva em diversos problemas, sociais e existenciais e culmina no desespero.

4.1 Consequências do consumo

Como pode ser visto nesse capítulo, o capitalismo opera através de vários mecanismos, dos quais muitos concebem consequências desastrosas, tais como desigualdade social, doenças comportamentais e até mesmo o aumento da violência. Esses mecanismos do capitalismo também servem para classificar as pessoas em classes sociais, distanciando os mais abastados dos miseráveis, através da gerência do capital pelos capitalistas. E todas essas diferenças e separações ficam ainda mais discrepantes após a evolução da sociedade de produtores para a de consumidores. Em uma sociedade que é gerida e ordenada pelo consumo, quem consome de forma ordenada, comprando apenas objetos realmente necessários e úteis ou alguém que não tem condições financeiras para os inúmeros apelos do consumo, acaba sendo classificado como “consumidor falho”, ou seja, trata-se de consumidores que não servem para o sistema, como uma mercadoria quebrada, que por não possuir valor de venda é facilmente jogada fora e mantida escondida para que nenhuma pessoa veja, toque ou tente resgatá-la de volta para a prateleira. Essas pessoas, de acordo com Gans (1995), formariam uma espécie de “subclasse” que é composta por:

[...] pessoas pobres que abandonaram os estudos, não trabalham e, caso sejam mulheres jovens, têm filhos sem o benefício do casamento e vivem da previdência social. A subclasse comportamental também inclui os sem-teto, mendigos e pedintes, pobres viciados em álcool e drogas, além dos criminosos de rua. Como o termo é flexível, os pobres que vivem nos “conjuntos habitacionais”, os imigrantes ilegais e os membros de gangues de adolescentes também são muitas vezes classificados como subclasse. Na realidade, a própria flexibilidade da definição comportamental é que propicia que o termo se torne um rótulo capaz de ser usado para estigmatizar os pobres, seja lá qual for seu verdadeiro comportamento. (GANS, 1995, p.2 apud BAUMAN, 2008, p. 157)

Essa subclasse composta por homens e mulheres considerados inúteis e vistos como uma escória pelos demais membros da sociedade, nada mais é que o reflexo das vítimas do capitalismo, que por não terem dinheiro, não podem consumir, e por não consumir, automaticamente deixam de existir no mundo. Tornam-se pessoas sem uma função útil para os demais membros da sociedade e, conseqüentemente, sem valor. Pois, para se ter valor em uma sociedade de consumidores é necessário “ter” coisas, ou mesmo “ser” alguém – categorias distintas, mas bem confundidas. Portanto, a mesma sociedade que cria essa subclasse é a que a julga e a despreza, pelo fato de seus membros serem uma mercadoria quebrada ou que não possui valor de mercado, que não cumpre sua função para com os outros membros, não sendo rentável para o sistema.

[...] os pobres são agora, e pela primeira vez na história registrada, pura e simplesmente um aborrecimento e uma amolação. Não possuem nenhum mérito capaz de aliviar seus vícios, e muito menos de redimi-los. Nada têm a oferecer em troca das despesas dos contribuintes. Dinheiro transferido para eles é mau investimento, que dificilmente será recompensado, muito menos trará lucros. Formam um buraco negro que suga qualquer coisa que se aproxime e não devolve nada, a não ser problemas e premonições vagos, porém sombrios. (BAUMAN, 2008, p. 160)

Essa exclusão dos pobres acaba gerando o aumento da criminalidade e da violência, pois os apelos do consumo e as necessidades geradas e retransmitidas pelo capitalismo para as pessoas através da publicidade e dos meios de comunicação tem o alcance tanto aos pobres quanto aos ricos, porém a possibilidade de suprir tais desejos e necessidades está condicionada ao poder de consumo que cada classe proporciona. E o pobre ou o miserável que não possuem recursos legais para suprir tais necessidades, precisarão descobrir formas alternativas de suprir suas necessidades.

Quanto maior a demanda de consumo (ou seja, quanto mais eficaz for a sedução de potenciais clientes), mais segura e próspera será a sociedade de consumo. Ao mesmo tempo, mais larga e profunda se tornará a lacuna entre os que desejam e *podem* satisfazer seus desejos (os que foram seduzidos e prosseguem agindo da maneira pela qual o estado de ser seduzido os estimula a agir) e os que foram seduzidos de forma adequada mas são *incapazes* de agir da forma como se espera que hajam. Louvada como um grande equalizador, a sedução de mercado também é um divisor singular e incomparavelmente eficaz. (BAUMAN, 2008, p. 164)

Além do aumento da desigualdade social e da violência, o capitalismo e o consumo também vêm acentuando outros problemas muito graves, tais como doenças relacionadas ao estresse, problemas com falta de sono e, principalmente, problemas existenciais que dão origem, por sua vez, a doenças como a depressão, que é engendrada pelo enorme vazio produzido por inúmeros fatores e que muitos definem como “a doença do século”. Essas doenças, ou psicopatologias, em sua grande maioria, são causadas por problemas relacionados ao capital, como falta de dinheiro, estar fora de padrões preestabelecidos pela moda e pela mídia, não sentir-se incluso em um grupo e, mesmo, na própria sociedade. Não basta apenas consumir para suprir as necessidades básicas ou diárias, deve-se consumir para “ser feliz”, ou melhor dizendo, para existir. Se remetermos isso para a lógica do capitalismo como religião, o *cogito* seria o de “consumir para ser salvo”, ou melhor dizendo, consumir para ser feliz. “A sociedade de consumidores talvez seja a única na história humana a prometer felicidade na *vida terrena, aqui e agora e perpétua*” (BAUMAN, 2008, p. 60). Sendo a infelicidade condenável pela sociedade de consumidores “ou no mínimo um desvio pecaminoso que desqualifica seu portador como membro autêntico da sociedade” (BAUMAN, 2008, p. 60-61). A ameaça de exclusão faz com que as pessoas com medo dessa marginalização acabem gastando o que,

muitas vezes, nem possuem, para assim poderem continuar pertencendo a essa sociedade.

O pobre é forçado a uma situação na qual tem de gastar o pouco dinheiro ou os poucos recursos de que dispõe com objetos de consumo sem sentido, e não com suas necessidades básicas, para evitar a total humilhação social e evitar a perspectiva de ser provocado e ridicularizado. (BERG, 2004, p. 69 apud BAUMAN, 2008, p. 74)

Isso remete diretamente ao conceito de *Shuld* (Culpa/dívida), relembrando que no capitalismo todos são culpados, pois todos estão devendo, e que inclusive Deus está incluso nessa dívida e nessa culpa. Isso evoca novamente à religião para o capitalismo e remonta o consumo para o calvinismo e para a vocação. Como visto anteriormente, segundo Weber (2004), para o calvinismo trabalho e vida espiritual andam juntos e agem em prol de uma vocação, que faz o trabalho ajudar as pessoas a prosperarem. Mas para que isso ocorresse, não bastava que os membros da religião fossem apenas em finais de semana à igreja, mas sim que agissem com extrema rigidez a seus costumes e com retidão para com Deus todos os dias. Pois, somente assim, prosperariam e com isso seriam dignos de entrar no reino dos céus obtendo assim a salvação divina. Hoje:

A vocação consumista se baseia, em última instância, nos desempenhos individuais. Os serviços oferecidos pelo mercado que podem ser necessários para permitir que os desempenhos individuais tenham curso com fluidez também se destinam a ser a preocupação do consumidor individual: uma tarefa que deve ser empreendida *individualmente* e resolvida com a ajuda de habilidades e padrões de ação de consumo *individualmente* obtidos. Bombardeados de todos os lados por sugestões de que precisam se equipar com um ou outro produto fornecido pelas lojas se quiserem ter a capacidade de alcançar e manter a posição social que desejam, desempenhar suas obrigações sociais e proteger a autoestima – assim como serem vistos e reconhecidos

por fazerem tudo isso –, consumidores de ambos os sexos, todas as idades e posições sociais irão sentir-se inadequados, deficientes e abaixo do padrão a não ser que respondam com prontidão a esses apelos. (BAUMAN, 2008, p. 74)

E só assim poderão entrar no paraíso e obterem a salvação, que já não é eterna, pois como o capitalismo oferece a salvação e a felicidade aqui e agora, a mesma depende de diversas circunstâncias que são modificadas diariamente e que forçam as pessoas a continuarem sempre em suas buscas por mais glórias materiais. Assim como os calvinistas necessitavam sempre estar prosperando para serem considerados os escolhidos de Deus, os consumistas precisam estar sempre consumindo e, conseqüentemente, “progredindo” para obterem o mesmo título de escolhidos, mas dessa vez não bem por Deus, mas sim pela sociedade de consumo. Isso faz do capitalismo a única religião que oferece a salvação na terra. “Nessa sociedade, o consumo visto e tratado como vocação é *ao mesmo tempo* um direito e um dever humano universal que não conhece exceção” (BAUMAN, 2008, p. 73). Portanto, não existe diferenciação de sexo, idade ou raças, todos devem consumir para serem salvos, todos devem louvar o “Deus dinheiro” e, principalmente, todos devem se sentir culpados, sobrevivendo de crédito e, assim, estando sempre endividados, transferindo essas dívidas de geração para geração.

4.1.1 O consumo e a publicidade como dispositivos do capitalismo

Segundo Bauman (2008), Jürgen Habermas dizia que “a reprodução da sociedade capitalista é obtida mediante encontros transnacionais interminavelmente repetidos entre o capital no papel de comprador e o trabalho no de mercadoria” (BAUMAN, 2008, p. 14), e que é responsabilidade do estado capitalista cuidar para que esses encontros aconteçam com certa regularidade e que os mesmos atinjam seus propósitos, que são as transações de compra e venda. Bauman diz:

No entanto, para que se alcance tal culminação em todos os encontros, ou ao menos em um número significativo deles, o capital deve ser capaz de pagar o preço corrente da mercadoria, estar disposto a fazê-lo e ser estimulado a agir de acordo com essa disposição – garantido por uma política de seguros endossada pelo Estado contra os riscos causados pelos notórios caprichos dos mercados de produtos. O trabalho, por outro lado, deve ser mantido em condição impecável, pronto para atrair o olhar de potenciais compradores, conseguir a aprovação destes e aliciá-los a comprar o que estão vendo. Assim como encorajar os capitalistas a gastarem seu dinheiro com mão de obra, torná-la atraente para esses compradores é pouco provável sem a ativa colaboração do Estado. As pessoas em busca de trabalho precisam ser adequadamente nutridas e saudáveis, acostumadas a um comportamento disciplinado e possuidoras das habilidades exigidas pelas rotinas de trabalho dos empregos que procuram. (BAUMAN, 2008, p. 14 - 15)

E, pode-se dizer, para que esses fins sejam atingidos, a publicidade possui grande importância, pois mascara as condições de trabalho muitas vezes escravo que algumas marcas famosas submetem seus funcionários, os impactos de nível ambiental e global e também os escândalos que envolvem as mesmas marcas. Como esses dados de violência, desumanidade e exploração não são atraentes para as grandes corporações, elas se concentram em tentar mudar suas imagens, na maioria das vezes através da publicidade que é capaz de vender sonhos para as pessoas comuns, alimentando nelas o desejo de consumo por objetos desnecessários e por estilos de vida ilusórios, apagando as más reputações, destacando seus produtos e os tornando únicos, mesmo em meio a um milhão de produtos similares – fato que pode ser considerado um dos maiores triunfos da publicidade, já que nos dias atuais cada vez mais se fabricam-se mercadorias semelhantes em *design*, funções e preço. Logo, está cada vez mais difícil diferenciar um produto de outro, e para que isso ocorra é necessário desenvolver uma identificação com a marca para, assim, conseguir conquistar o cliente e sua lealdade. É

nesse ponto que a publicidade, com seus inúmeros meios, vem cumprir sua função junto ao capitalismo. Ela desempenha uma tarefa muito importante para que o capitalismo continue a existir e se desenvolver, ajudando a vender a produção excedente produzida pelas indústrias capitalistas e também fazendo com que as pessoas comprem produtos recém lançados. Não é à toa que nas últimas décadas, os gastos com campanhas publicitárias têm crescido de forma desenfreada. Com o aumento do consumo, também se aumenta o número de produtos semelhantes no mercado; sendo assim, como persuadir o consumidor a comprar um produto específico? De uma determinada marca? Ou melhor dizendo, como convencer esse consumidor que esse produto que parece igual a tantos outros é o melhor? É aí que entra a publicidade, com suas táticas muito bem desenvolvidas e com seus diversos dispositivos de captura de emoções e sentimentos, que vão desde fatores emocionais (arquétipos, nostalgia, etc.), até apelos econômicos e sociais (status, pertença). Muitas vezes, esses apelos são feitos através da utilização de celebridades em alta no momento, ou que possuam a empatia do público que se pretende atingir. Isso toca nos sentimentos mais íntimos dessas pessoas e faz com que esses consumidores revivam lembranças ou acontecimentos do seu passado. Ou sintam-se parte de um grupo/*sejam* algo, motivando-os a consumir um produto determinado em prol de outros similares presentes no mercado. Ao ativar esses sentimentos/lembranças nas pessoas, a publicidade não está lhes vendendo o consumo de um produto, mas sim, um momento ou um status. Um conceito. Segundo Guareschi e Ramos (1988, p. 41), “Todos estão sujeitos à publicidade e a seus símbolos. Quanto mais eficaz a sedução, maior a procura por bens de consumo no mercado”. E, por conseguinte: “Quanto maior a movimentação no mercado consumidor mais crescimento econômico, menor “taxa de pobreza” e menos risco de crise econômica”.

Essa lógica de quanto mais consumo maior crescimento e quanto maior o crescimento, menor a pobreza e menor o risco de crise, funcionou bem por algum tempo, porém chegou em um ponto

onde encontrou seu ápice no século atual (XXI), e isso deu origem a uma enorme instabilidade no sistema capitalista, culminando em uma série de demissões em massa em segmentos da indústria que produzem artigos considerados de segunda necessidade ou, até mesmo, supérfluos. Com isso, as indústrias começam a perder espaço e falir e precisam se reinventar, se reerguer, mostrar para as pessoas que seu produto não é apenas um supérfluo, mas sim, uma necessidade. E qual a melhor forma de fazer isso senão por meio da publicidade, que como reforçado anteriormente, possui papel fundamental para o capitalismo continuar existindo, agindo como mais um de seus inúmeros dispositivos. Sendo assim, a publicidade tem buscado cada vez mais formas e alternativas de vender, além do produto em si, um conceito, ou seja, uma imagem arquetípica desse produto, construída de forma simbólica no imaginário do público alvo, mostrando como quem consome tal produto torna-se imbuído de características fascinantes, e criando um grupo com os demais consumidores desse produto e com a própria marca. Isso contribui para que esse consumidor acredite pertencer a um determinado corpo que veste uma determinada marca, ou mesmo a uma classe social. Com isso, além de convencer as pessoas a comprarem e então “serem” algo ou “pertencerem” a alguma coisa, a publicidade também faz com que essas pessoas acreditem que essas coisas são realmente importantes, muitas vezes abdicando de compras necessárias para comprar o supérfluo que lhes foi empurrado pela publicidade e pelas empresas como artigos de primeira necessidade. É todo esse movimento que faz com que a economia volte a girar e a produzir e que essas pessoas, somente através da compra de objetos, sintam que existem ou, de fato, existam e sejam aceitas no (pelo) mundo. Quem compra um tênis da marca *Nike* ou um tênis da marca *Converse (All Star)* não está apenas comprando e pagando por um simples par de calçados para correr no parque ou ir para uma festa, mas comprando todo o conceito e a ideia que vem junto com esses produtos, meticulosamente planejados e elaborados para eles.

Compra-se o pertencimento a uma determinada tribo que também calça as mesmas marcas e possui gostos similares.

Toda essa questão sobre o consumo e a publicidade interfere diretamente nas formas de política existentes e conhecidas hoje, trazendo para esse campo os interesses do mercado, que passa a ditar as regras do jogo em que outrora o que importava eram os direitos e as necessidades dos cidadãos, e então passam a imperar as necessidades e desejos dos mercados e dos grandes capitalistas. Sendo assim, novas leis são criadas ou aprovadas de acordo com os interesses dos poderosos, a fim de lhes favorecer e continuar lhes dando lucro:

O resultado dessa segunda tendência é a gradual separação entre o *poder de agir*, que agora flutua na direção dos mercados, e a *política*, que, embora continue a ser domínio do Estado, é cada vez mais despida de sua liberdade de manobra e de seu poder de estabelecer as regras e apitar o jogo. [...] O estado como um todo, incluindo seus braços jurídicos e legislativo, torna-se um executor da soberania do mercado. (BAUMAN, 2008, p. 87)

Nesse contexto, tudo se transforma em mercadoria, (inclusive as pessoas, como dito por Bauman) e necessita ser controlado, moldado e vendido. Sendo assim, a política se transforma em biopolítica, que nada mais é que a administração da vida em seus pormenores, com o objetivo de controlar os indivíduos enquanto população. Fato que é realizado principalmente através de sua docilização por instituições de sequestro ou por dispositivos de controle, como já mencionado nesse trabalho. A docilização faz desses indivíduos alvos e meios em uma relação de poder. Diferentemente de outros modelos de poder que se baseavam na ameaça de morte com o velho lema “Fazer morrer, deixar viver”, a biopolítica age de forma a controlar a vida, fazendo dela elemento crucial para o poder continuar existindo. Utilizam-se meios de correção que, como visto anteriormente, não visam à exclusão ou eliminação das pessoas,

mas sim à sua restauração e restituição ao convívio em sociedade. Transformam-se os indivíduos por meio da tecnologia disciplinar, que faz de seu comportamento parte de seu ser, permitindo que o governo os controle e aplique formas de normalização, dizendo o que é normal e o que é estranho, o que é certo e o que é errado, nos mais diversos campos da vida. Isso gera uma série de outros biopoderes, que culminam em formas de governamentalidade. Governam-se as instituições e as instâncias de pensamento e, tendo a população como principal alvo; a política e a economia como principais saberes; a população é regida pelos dispositivos de segurança e controle, com o conhecido lema “fazer viver, deixar morrer”. Isso posto, como reverter esses efeitos do capitalismo do consumo e da biopolítica e voltar a se fazer, de fato, política? É essa a questão que norteará a última parte desse trabalho.

Política e sua evolução para a biopolítica

Pode-se dizer que a política nasce no momento em que as primeiras pessoas da humanidade decidem se agrupar para viverem juntas. Assim, surge a política que tem a capacidade de conciliar os interesses divergentes, fazendo com que as pessoas vivam pacificamente através de regras para a vida em grupo. Porém, isso acaba por gerar uma diversidade que precisa utilizar a representação, já que nesse processo alguns grupos recebem por meio de delegação os poderes sobre os demais membros da comunidade, para representa-los, gerando então um grupo seletivo, que acaba por se sobrepor aos outros membros da comunidade. Isso é diferente, por exemplo, do que acontecia na Grécia antiga, em que as pessoas aptas a debaterem política¹ se reuniam para discutirem os problemas de interesse comum em reuniões que eram realizadas na *ágora*, que nada mais era que um espaço público. A partir dessas assembleias é que tem início a *democracia* como uma possibilidade para a resolução de diferenças entre as pessoas, criando leis que refletiam os interesses comuns de pessoas livres. Portanto, pode-se concluir que política é uma consequência da sociedade, cujo nascimento, propiciado pelo surgimento natural dos grupos humanos, faz com que eles continuem a existir como grupo, perfazendo das necessidades coletivas mais importantes que as individuais.

¹ Somente os homens eram considerados aptos a votar nessas assembleias. Escravos e estrangeiros, conhecidos como “metecos”, e mulheres e crianças, eram excluídos dessa conta, logo restavam apenas dez por cento da população que possuía o direito de decidir por todos os seus membros.

Nos dias atuais, a política encontra-se um tanto quando desacreditada, pois nota-se seu desfalecimento e sua total falta de compromisso para com os mais necessitados, ou mesmo, simplesmente com as diversas camadas da população. Essa verificação é oportuna especialmente quando se observa a política do âmbito do capital, uma vez que diante dos interesses humanos básicos (como o combate à fome ou o acesso à água potável) são priorizados os fatores econômicos, diretamente como em uma hierarquia. Essa primazia do capital sobre o espaço público ocasiona o fim da política. Muitas vezes, aqueles eleitos para representarem as necessidades da grande maioria que os elegeu, e que realmente necessita de ajuda, votam a favor de interesses de grandes corporações e grandes empresários, em troca de benesses financeiras particulares; indo contra os princípios para os quais a política foi criada em sua essência, que seria o de guiar os rumos da sociedade.

Para Aristóteles, a política encontra-se essencialmente unida à moral, já que o fim último do Estado seria a virtude. Nesse contexto, a formação moral dos cidadãos seria um dos requisitos para se chegar a esse nobre fim – ainda que, lembremos, a política em si é distinta da moral, já que a primeira possui objetivos coletivos, enquanto a moral possui objetivos individuais. Portanto, a política seria uma doutrina moral social, e a ética a doutrina moral individual. Isso faz do Estado superior ao indivíduo, já que o mesmo se importa com os interesses de toda uma coletividade, constituindo o coletivo superior ao individual, sendo o bem de todos (comum) superior ao bem individual (particular). Aristóteles diz ainda que as raízes da política encontram-se ligadas às raízes da família, que seria composta por cinco elementos. O chefe (que é quem comanda e dá direção à família); os filhos; a mulher; os escravos e, por último (e, por que não dizer, mais importante), os bens². O chefe da família deve guiar sua mulher e filhos para que se aprimorem e evoluam, já que os mesmos são considerados insuficientes pelo mandatário. Ele

² Em *Política*, Livro I, Cap. I.

também tem como tarefa fazer seus bens se multiplicarem, se preocupando com a educação de seus filhos que o sucederão no futuro. Por fim, para que esses fins sejam alcançados, o chefe da família necessita de propriedades e mão de obra para tornar as mesmas produtivas, ou seja, necessitavam de escravos. Nota-se aqui a semelhança do núcleo familiar com o Estado, cujo governante possui praticamente as mesmas tarefas que outrora eram atribuídas ao chefe da família. Ou seja, cabe ao Estado prover e satisfazer as principais necessidades de sua população, como por exemplo, segurança, saúde, educação, entre outros, guiando seus membros e fazendo com que os mesmos preservem e multipliquem seus ganhos e bens.

Segundo Giorgio Agamben (2010), em seu livro *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*, as raízes da política contemporânea estão organizadas de forma a capturar os corpos, fazendo com que a mesma se transforme assim em tanatopolítica³, ou seja, obtendo o poder de decidir sobre a vida e a morte. No passado, havia um soberano (por exemplo, um rei), e esse soberano detinha o poder sobre diversos territórios e, conseqüentemente, sobre as pessoas que habitavam esses territórios. Logo, tudo era do soberano: terras, lavouras, campos, enfim, todos os bens e, acima de tudo e principalmente, a vida das pessoas que habitavam esses territórios. Cabia a essas pessoas o dever de obediência e servilismo ao soberano, e a ele, cabia decidir sobre a vida e a morte dessas pessoas. Assim, o mesmo deixava viver os que lhe obedeciam e mandava executar os que lhe eram contrários e desobedientes - ou aqueles que cometiam crimes contra os demais. Nesse tempo, a máxima vigente era a de “fazer morrer, deixar viver”. Essa ideia já era presente em Foucault:

Pode, então, legitimamente, entrar em guerra e pedir a seus súditos que tomem parte na defesa do Estado; sem "se propor diretamente

³ O termo *tanatopolítica* foi criado pelo pensador sueco Rudolf Kjellén e refere-se às apropriações políticas da morte.

à sua morte" é-lhe lícito "expor-lhes a vida": neste sentido, exerce sobre eles um direito "indireto" de vida e morte. Mas se foi um deles quem se levantou contra ele e infringiu suas leis, então, pode exercer um poder direto sobre sua vida: matá-lo a título de castigo. Encarado nestes termos, o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal. (FOUCAULT, 1988 p. 127 – 128)

Nessa época, não havia a preocupação com a produção da vida; essa preocupação começa a existir apenas com o surgimento da biopolítica, que visa o corpo e não mais o território. Tal fato é o que muda a máxima de “fazer morrer, deixar viver” para “fazer viver, deixar morrer”. Devido a diversos aspectos sociais e econômicos ocorridos no século XVIII, os pontos centrais do domínio sobre a vida passam a basear-se no governo dos indivíduos e populações, demandando investimentos de poder por parte de instituições (tais como fábricas, escolas, hospitais, etc.), e de órgãos de estado. Isso faz da gestão da vida o principal pilar da biopolítica, que através da disciplinarização dos corpos os torna dóceis e, conseqüentemente, úteis aos intentos capitalistas (como visto no capítulo anterior). É isso também o que promove a ocorrência de que sejam os cidadãos o principal alvo da biopolítica, propiciando a ela o controle sobre os principais fatores vitais das taxas de natalidade, da mortalidade e, principalmente, da expectativa de vida (longevidade) e a saúde das pessoas. Por isso, nos últimos anos os governos vêm investindo tanto em pesquisas para saber a estimativa de vida e, conseqüentemente, e conforme os resultados dessas pesquisas, vêm criando diversas formas de controle de natalidade, entre outros recursos, para manter as populações sobre controle. Esse controle não é algo feito de maneira escancarada, mas sutil, por meio de registros dos exames periódicos, dados de nascimentos, mortes, doenças, acidentes e outras estatísticas anuais. Muitas vezes, a biopolítica está implícita de preocupação com a saúde das populações, sugerindo vacinas, preventivos e outras formas que podem não respeitar a autonomia

dos indivíduos de uma população, com um discurso científico de cuidado. Deste modo, pode-se dizer que a soberania moderna se transforma em biopolítica, e que confere os direitos para os seus cidadãos através do nascimento ou da naturalização. Ou seja, a biopolítica moderna se estabelece cada vez mais para obter o controle sobre a vida humana.

Segundo Agamben (2015), os gregos não possuíam apenas uma palavra para exprimir o que entendemos por vida contemporaneamente. Os mesmos se utilizavam de dois termos que eram diferentes semântica e morfológicamente. O primeiro era o termo “zoé, que manifesta o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses)” (AGAMBEM, 2015, p. 13). E o segundo termo seria o termo “bios, que significa a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEM, 2015, p. 13). Com o passar do tempo e a evolução das línguas modernas, essa separação e distinção de termos diferentes para a palavra vida se perdeu, se conservando apenas a distinção entre biologia e zoologia, porém sem indicar nenhuma diferença substancial. Tornou-se, então, um único termo, que “designa o nu pressuposto comum que é sempre possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida” (AGAMBEM, 2015, p. 13). Por “forma de vida”⁴, Agamben entende uma vida que não pode ser separada de sua forma, ou seja, uma vida onde não é possível jamais separar e isolar qualquer coisa como uma ‘forma’; resta só a vida, a vida nua. Agamben diz:

Uma vida que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidades de vida, sempre e primeiramente potência. Comportamentos e

4 Forma de vida em Agamben pode ser entendida como a potência de ser ou não ser. Por exemplo, a pessoa não nasce professora, ela torna-se professora. Nesse exemplo, ser professor é uma forma de vida.

formas do viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre em jogo o próprio viver (AGAMBEM, 2015, p. 13-14).

Nesse sentido, a palavra *possibilidades*, destacada no texto, pode significar que o vivente pode ser ou não ser *enquanto* ser de potência, isto é, o homem pode escolher fazer algo ou não fazê-lo, conseguir ou não conseguir, acertar ou errar. Deste modo, segundo Agamben (2015), “o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, cuja vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade” (AGAMBEM, 2015, p. 14). No decorrer do livro, Agamben apresenta ainda o vínculo entre o campo de concentração e a biopolítica, - em que, no campo de concentração o homem é apresentado como vida nua, e não como forma de vida, ou seja, como *homo sacer*: o homem despido de seus direitos - e ainda hoje, pode-se dizer, vive-se um paradigma do campo de concentração, pois através do autoritarismo, o poder estatal obtém o controle sobre os sujeitos, criando por meio da captura da vida em forma de exceção jurídica o *homo sacer*.

O termo *Homo Sacer* tem origem na Roma antiga e era utilizado para designar uma pessoa que era condenada na comunidade de Vetusta por ter cometido um determinado crime/delito, e por essa razão não poderia ser sacrificada e ofertada aos deuses. Mas, a mesma poderia ser morta por qualquer pessoa, sem que a esse algoz fosse imputada qualquer pena pelo homicídio cometido. Logo, o *homo sacer* é uma vida Insacrificável, todavia “matável”.

Na terceira parte do livro, Agamben (2010) menciona os estudos de Michel Foucault e Hannah Arendt sobre biopolítica. Segundo Foucault, nos dias de hoje a relação entre política clássica e vida natural (ou *zoé*) se inverteram; e consoante Agamben, no livro *Vontade de saber*, Foucault realiza uma síntese na qual demonstra como “a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos

mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em biopolítica” (AGAMBEN, 2010, p. 11). De acordo com Foucault: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (Foucault, 1976, p. 127 apud AGAMBEN, 2010, p. 11). Agamben diz ainda que “o “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente torna-se a aposta que está em jogo nas estratégias políticas” (AGAMBEN, 2010, p. 11). Deste modo o poder político, encontra-se fundamentado sempre “na separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida” (AGAMBEN, 2015, p. 14). Fato que não acontecia no direito romano, por exemplo, para o qual “vida” não constituía um conceito jurídico, mas sim, era o indicativo do simples fato de viver “zoé” ou um modo de vida qualificada, “bios”. Ainda para Foucault, o desenvolvimento e o avanço capitalista só foram alcançados graças ao “[...] controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis” de que necessitava” (FOUCAULT, 1994, v. III, p. 719 apud AGAMBEN, 2010, p. 11).

Conforme Agamben, Arendt não se utilizava da palavra biopolítica especificamente, porém também trabalhava assuntos que relacionavam o uso dos corpos para objetivos políticos. Esses estudos mostram como ainda hoje a vida dos homens se tornou um objeto que pode ser controlado e administrado por forças ou, melhor dizendo, por poderes externos. Nesta obra, Agamben também desenvolve o termo “vida nua”, que nada mais seria que a vida natural, “zoé”, ou seja, o ser como veio ao mundo, despojado de sua forma de vida. Sendo assim, Agamben, destaca a perspicaz compreensão que Hannah Arendt fez sobre os refugiados políticos, nos quais dever-se-ia por excelência encarar a figura dos direitos

humanos⁵. Mas que, pelo contrário, o que se observa é uma mera e frágil condição de ser humano que se encontra desnudo de todos os seus direitos políticos, ou seja, dos direitos que o tornam cidadão; assim, essa pessoa torna-se vulnerável a todas as formas de abuso e violências (tanto do Estado quanto de outros humanos). O que ocorre, obviamente, pelo sujeito encontrar-se totalmente desprotegido da tutela do direito de um Estado-nação⁶, quase na posição de objeto, e portanto, não passa ele de uma pessoa sem pátria, atingindo então a condição de mera vida nua. Foi um fato recorrente durante o nazismo, em que os judeus e demais prisioneiros eram despojados de suas formas de vida, tornando-se apenas meras mercadorias que podiam ser descartadas ao bel prazer de seus algozes.

Para Agamben, todo o acima mencionado cria uma espécie de animalização do ser humano que, através de elaboradas técnicas políticas, é posta em prática. São técnicas que, ao mesmo tempo, contêm a possibilidade de proteger a vida, mas simultaneamente a isso, também permitem seu extermínio. Dessa forma, pode-se afirmar que, contemporaneamente, a vida natural tornou-se um algo útil e produtivo, que traz para a política o controle sobre os corpos, transformando a mesma em biopolítica. Isso faz, segundo Agamben, do conceito de “vida nua” o principal tópico do qual se pode fazer convergir os pontos de vista. Entrelaçando a política e a vida, tornando-as íntimas e permitindo analisá-las com facilidade, fazendo com que a política moderna entre em simbiose com a vida nua e, perdendo assim, a inteligibilidade que a caracterizava no edifício jurídico-político da política clássica. (AGAMBEN, 2010, p. 117)

⁵ Em *As Origens do Totalitarismo* (1951), Hannah Arendt discute o antissemitismo, o imperialismo e os regimes políticos totalitários, discorrendo com precisosismo acerca da suspensão dos direitos de cidadania dos apátridas, ou refugiados, que buscam abrigo em outras estâncias-nações políticas, sem sobretudo, serem percebidas enquanto pessoas de direito.

⁶ Segundo Agamben (2015, p. 28), o significado de Estado-nação seria um “Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania”.

5.1 O campo como paradigma político

Para Agamben (2010), hoje em dia vivemos no paradigma dos campos de concentração e do estado de exceção (também conhecido como estado de sítio), porém, de acordo com o autor, essa condição em nosso tempo tornou-se a regra. O assim denominado “estado de exceção” seria a suspensão temporária de artigos específicos da constituição, que garantem as liberdades pessoais e de expressão das pessoas. Esse estado era garantido na constituição alemã, no artigo 48 da constituição de Weimar⁷; estava especificado que em caso de ameaça eminente de conflitos ou em caso de perturbações da ordem pública, quem estivesse à frente do Reich, tinha o poder de ordenar a suspensão por tempo indeterminado desses direitos de livre expressão, podendo inclusive se utilizar do auxílio das forças armadas, se assim desejasse ou julgasse necessário. A suspensão de tais artigos evocava, assim, o então chamado estado de exceção. Durante o período em que a República de Weimar esteve no poder, esse estado de exceção foi evocado diversas vezes, com durações que variavam de dias, até meses, porém não excedendo o período máximo de cinco meses. Todavia, quando em fevereiro de 1933, os nazistas tomaram o poder, esse estado de exceção foi evocado novamente por eles, suspendendo “por tempo indeterminado os artigos da constituição que concerniam à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao sigilo postal e telefônico, [...]”. (AGAMBEN, 2010, p. 163-164). Essa suspensão durou todo o período da Segunda Guerra Mundial.

Portanto, para Agamben (2015), “o campo como localização deslocadora é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, a qual devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses” (AGAMBEN, 2015, p. 46). Para o autor, isso é

⁷ A República de Weimar foi o período compreendido entre o final da primeira Guerra Mundial e a ascensão do partido nazista ao poder.

propiciado no momento em que a política pega para si a responsabilidade sobre a vida das pessoas, promovendo, então, o rompimento da trindade do Estado-nação: que se baseava no Estado, território e nascimento. Agamben afirma:

O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexó funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação (AGAMBEN, 2010, p. 170).

Ou seja, quando isso acontece, o sistema político não mais ordena sobre as normas jurídicas e as formas de vida em um determinado espaço, mas sim, passa a conter “no seu interior uma localização deslocadora que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma pode ser virtualmente capturada” (AGAMBEN, 2015, p. 46). A personificação do estado de exceção foram os campos de concentração e de refugiados, existentes principalmente durante o holocausto, mas que ainda hoje permeiam principalmente as zonas de guerra. É possível citar algumas prisões, como a de Guantánamo em Cuba. Agamben destaca também a importância de se olhar para o campo como um espaço de exceção, onde tudo é possível. Agamben diz:

É necessário refletir sobre o estatuto paradoxal do campo como espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por isso, simplesmente um espaço exterior. O que nele é excluído, segundo o significado etimológico do termo exceção (*ex-capere*), é *capturado fora*, incluído através de sua própria exclusão. Mas aquilo que, desse modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Ou seja, o campo é a

estrutura na qual o estado de exceção, sobre cuja decisão possível se funda o poder soberano, é realizado de modo estável (AGAMBEM, 2015, p. 43).

Sendo assim, a vontade soberana que o estado de direito acreditou ter extinguido, na verdade encontra-se oculta, podendo ser evocada a qualquer momento que se julgar necessário, na forma jurídica do estado de exceção, que reduz a vida “*bios*” à pura vida nua “*zoé*”. Por isso, no momento em que os nazistas invocaram como principais características de seu regime o sangue ariano e o território, ou ainda, quando desnacionalizaram os judeus e demais povos, os mandando para os campos de prisioneiros ou de concentração, os transformando em mera vida nua, os mesmos não estavam inventando e muito menos inovando uma forma biopolítica racista, mas apenas dando prosseguimento a uma prática biopolítica inerente e comum ao Estado-nação moderno e alimentando sua função assassina através do racismo, separando os que deviam morrer dos que deviam viver, fazendo o velho papel do antigo soberano. Eliminando o sujeito que já não possuía mais direitos; que já fora deportado, desnaturalizado; que já não possuía mais seus direitos de cidadão, assegurados pelo nascimento em determinado território, ou seja, o sujeito considerado vida nua, mera vida biológica, que por não possuir mais direitos é passível de morte. Portanto, quando os nazistas concentravam em seus campos esses sujeitos despojados de direitos; em sua concepção e em sua busca por uma raça perfeita não estavam eliminando adversários, mais sim, a exterminar ameaças para a evolução e construção dessa raça superior.

Porém, o mais surpreendente e assustador do regime nazista não foi tanto a violência dos atos cometidos, mas sim, o fato de essas atrocidades contra a humanidade terem sido cometidas de forma legal, pois graças ao estado de exceção, tudo o que foi feito nesse período, o foi em acordo com as leis vigentes nos campos de concentração. Juridicamente falando, o regime nazista não agiu

contra a lei, já que durante esse período, a exceção à norma era a vontade soberana, ou seja, a lei absoluta. Isso demonstra com clareza “o nexó entre domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo” (AGAMBEN, 2010, p. 117). Arendt (1994) escreve em um estudo sobre os campos de concentração que o totalitarismo possui como último objetivo a total dominação do homem e que “os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total” (ARENDDT, 1994, p. 240 apud AGAMBEN, 2010, p. 117). Pois, de acordo com a autora, “a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem” (ARENDDT, 1994, p. 240 apud AGAMBEN, 2010, p. 117).

Como mencionado anteriormente, graças ao estado de exceção, durante o período da segunda guerra mundial, diversas experiências e atos de xenofobia foram praticados nos campos de prisioneiros e de concentração. Essas atrocidades eram praticadas contra povos que eram desnacionalizados pelo regime nazista, tornando-se “vida nua”, ou seja, uma vida sem valor, uma vida que pode ser exterminada por qualquer um, sem que se tenha que responder por tal crime, ou ainda, sem que haja uma punição por tal crime. Ainda segundo Agamben (2010), uma das únicas regras a que era obedecida à risca pelos nazistas durante a “solução final”, era o fato de apenas mandarem os judeus, ciganos e demais prisioneiros para os campos de prisioneiros e de extermínio quando os mesmos já não possuíam uma identidade; quando já se encontravam completamente desnacionalizados, transformados em vida nua; quando estavam despojados de todas as suas formas de vida; quando já não lhes restava mais nada que os identificasse como homens, e por isso eram tratados como produtos de um supermercado, recebendo números de série, roupas iguais e, por fim, tendo suas cabeças raspadas – tudo isso os reduzia à mera vida nua.

Agamben (2010) demonstra como prisioneiros de campos de concentração, refugiados de campos humanitários, detentos de prisões, doentes terminais e pessoas nascidas com algum tipo de

deficiência estão interligados, mesmo vivendo em tempos e realidades distintas. Isso é possível, segundo o autor, graças ao fato de todas essas pessoas serem reduzidas e, conseqüentemente, classificadas como vida nua, ou seja, uma mera existência biológica. Agamben diz:

No mesmo passo em que se afirma a biopolítica, assiste-se, de fato, a um deslocamento e a um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, de decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania. Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote (AGAMBEN, 2010, p. 119).

Sendo assim, a biopolítica é o elemento que assume o papel e o poder do antigo soberano, decidindo quem deve viver e quem deve morrer; ou melhor dizendo, decidindo quem merece ou não viver, ou ainda, qual vida merece ou não ser vivida. Isso torna essas pessoas excluídas, por algumas das razões mencionadas anteriormente. Portanto, para finalizar, reitera-se que para Agamben (2010), atualmente vivemos em um estado permanente de exceção, em que a mesma já se tornou a regra, isto é, a vida nua não se encontra mais contida apenas em um lugar ou em uma certa categoria particular, e sim, está presente no corpo de cada vivente, fazendo parte de sua vida como um todo, sendo controlada e vigiada por dispositivos.

5.1.1 A profanação do improfanável

Segundo Eliade (1989, p. 159-160), pode-se dizer que “a experiência religiosa pressupõe uma bipartição do mundo no *sagrado* e no *profano*”. Conforme o autor, essa bipartição “não se trata de um dualismo embrionário, pois o profano é transmutado no sagrado pela dialéctica da hierofania”. E que inúmeros “processos de dessacralização transformam de novo o sagrado no profano”. Esse processo é chamado de profanação. Ainda para Eliade (1992, p. 18-19), as sociedades arcaicas ou primitivas tinham muito mais “tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados” do que os homens das sociedades modernas. E tal tendência é facilmente explicável, “pois para os ‘primitivos’, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao *poder* e, em última análise, à *realidade* por excelência”. Ainda segundo ele, a separação do sagrado e do profano “traduz-se muitas vezes como uma oposição entre *real e irreal* ou pseudo-real”, dado que “tudo o que pertence à esfera do profano não participa do ser, visto que o profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar” (ELIADE, 1992, p. 85). Deste modo, o profano seria o que está em desacordo com o sagrado, o que é comum, quer dizer, tudo que não é sagrado. Segundo Agamben (2007, p. 65), profano é tudo “aquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens”. Porém, o autor destaca que “o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação”; e o autor diz ainda que é importante esclarecer a relação entre “usar” e “profanar”. Por fim, “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1992, p. 17).

Agamben (2007) dedica grande parte de suas pesquisas e análises ao tema da profanação, ou de profanar o sagrado, o restituindo ao uso dos homens, ou seja, devolvendo aos mortais aquilo que historicamente foi removido do uso comum (mundano),

para outra esfera – uma esfera sagrada (sacra), dos deuses e do sobrenatural. Sendo assim, no conceito de origem romana, profanar nada mais é que tirar do templo (*Fanum*) algo que ali havia sido posto e, retirado do uso dos demais homens, este algo é, então, elevado ao nível dos deuses, do sagrado. Isso posto, pode-se dizer que a profanação pressupõe que o sagrado (*sacer*) exista, já que para algo ser profanado o mesmo precisa ter sido elevado a um nível sobrenatural, não mundano. Ou seja, o ato de profanar seria o ato de tocar algo que havia sido consagrado, para assim o restituir ao uso dos homens, libertando-o do sagrado e o tornando novamente profano. Porém, essa profanação não devolve o antigo uso desse objeto em sua totalidade, pois não se pode excluir dele o tempo em que permaneceu consagrado e fora do uso mundano. Pode, no entanto, ainda ser feito um novo uso desse objeto. E tal uso não é algo como uma condição natural que restaura, mas sim algo novo, ou um “corpo a corpo” com os dispositivos de poder que subjetivam, por meio do direito, as ações humanas.

Porém, como visto anteriormente, o capitalismo através do consumo e dos dispositivos, cria um produto que não pode ser profanado – em função do consumo, nada resulta da profanação; por isso mesmo, o dispositivo assume um status diferente após ser profanado, não servindo para nada, apenas para o próprio consumo. Dessa forma, Agamben sugere que a tentativa dessa “profanação do improfanável” é uma tarefa política “da comunidade que vem”. E essa profanação, em resumo, seria a libertação das pessoas de toda asfixia causada pelo consumo e pelos dispositivos de controle, que cada vez mais moldam, controlam e, por que não, determinam as vidas das pessoas. A profanação cumpriria, então, o papel de auxiliar a libertar as pessoas do capitalismo como religião, que se tornou, por excelência, improfanável e absoluto na vida cotidiana de todos, dos pequenos aos grandes atos (políticos). Mas, para se entender porque Agamben atribui essa tarefa de “profanar o improfanável” como um dever político da geração ou “comunidade que vem”, faz-

se mister, primeiramente, compreender do que se trata a comunidade que vem e de que forma ela existe e opera.

5.1.2 A Contribuição de Agamben: A singularidade na comunidade

A *Comunidade que vem*, é também o título de uma das primeiras obras publicadas por Giorgio Agamben. Essa obra pode ser considerada como a matriz de onde foram desenvolvidas as principais ideias para a série de livros denominada *Homo Sacer*. No livro Agamben define o que viria a ser essa comunidade. Ao contrário do que possa parecer em uma primeira análise, essa comunidade a que se refere o autor não seria exatamente uma comunidade no seu sentido absoluto, de coletividade, comunitarismo ou comunismo. E que vem, não seria no sentido de futuro, mas sim no sentido de inoperante, decreativa, Impolítica. Ou seja, algo que está sempre na promessa de que chegará, em meio a uma coletividade, e pelo fato de nunca chegar de forma íntegra que ela resiste a coletividade e aos indivíduos. Para chegar a essa compreensão, Agamben primeiro apresenta do que seria uma “comunidade sem pressupostos”. Como ele faz isso? Através da fundamentação de suas ideias e no conceito “Qualunque”, traduzido do latim *quodlibet*. E que pode ser traduzido para o português como “qualquer um indiferentemente”, porém “*quodlibet* não é o ser, qualquer ser, mas o ser que, seja como for, não é indiferente; ele contém desde logo, algo que remete para a vontade (*libet*), o ser qual-quer estabelece uma relação original com o desejo” (AGAMBEN, 2013, p. 11). Ainda no primeiro tópico do livro, o autor afirma que “O ser que vem é o ser qualquer” (2013, p. 11). Afirmação essa um tanto quanto emblemática, pois com ela Agamben consegue fugir tanto do universalismo como do individualismo ao retomar o significado da palavra *quodlibet*. Podendo-se dizer que praticamente toda obra é uma tentativa de

articulação entre o pensamento de comunidade em cima do termo qualquer (*quodlibet*).

Em ‘qualquer’ existe uma singularidade genuína que não pode ser determinada por qualidades corriqueiras que significam a adesão a uma determinada classe, como por exemplo negro, francês, muçulmano, entre outras. Isto é, existem características individuais, porém, que não podem ser aplicadas universalmente. Nesse contexto, Agamben define o singular na intenção de exemplificar, dado que o exemplo não é determinado por nenhuma propriedade, sendo possível um exemplo representar todos os casos de um gênero semelhante, mas não sendo, necessariamente, nem particular nem universal, e sim, uma singularidade que se apresenta como tal, ou seja, manifestando sua singularidade. Isso posto, esta singularidade não pode ser definida por uma propriedade a não ser o ser-dito. O ser-dito é a característica fundadora de todas as prováveis pertenças. Um exemplo disso segundo o autor seria o ser-dito comunista, que funda as possíveis pertenças a uma classe ou identidade, mas não conserva em si nenhuma identidade, sendo desse modo, o “mais comum, que se subtrai a toda comunidade real” (AGAMBEN, 2013, p. 16). Nessa mesma página o autor ainda destaca também que a “ambivalência do ser qualquer”, não significa apatia nem promiscuidade, ou resignação e finaliza dizendo que a “quodlibelalidade não é a indiferença” (AGAMBEN, 2013, p. 16).

Essa política da singularidade qualquer, seria então uma comunidade que não se encontra mediada por nenhuma categoria de pertença do ser, e menos ainda pela simples ausência de condições, mas sim pela pertença como si só. Logo a singularidade qualquer, anseia apoderar-se da própria pertença, do seu próprio ser-na-linguagem, e sendo assim, desvaloriza, toda a identificação pessoal e toda a condição de pertença, Tornando-se assim o principal e mais perigoso inimigo do Estado. Sendo assim, é importante dividir a atual questão política da seguinte forma. De um lado, há o estado com sua violência característica que gera

tensão e do outro a singularidade qualquer que deseja apropriar-se de sua própria pertença enquanto tal e enquanto seu próprio ser na linguagem. Mas cabe ressaltar que as considerações de Agamben sobre as singularidades dificilmente podem ser aceitas como uma posição política sólida, dado que o próprio autor afirma que as singularidades não possuem força para compor nenhuma sociedade, pois não havendo uma determinada identidade, (como os vermelhos, os franceses, os comunistas, etc.), não se consegue existir um laço de pertencimento a se reconhecer. Agamben diz:

As singularidades quaisquer não podem formar uma *societas* porque não dispõem de nenhuma identidade para fazer valer, de nenhuma ligação de pertença para darem a reconhecer. Na verdade, em última instância, o Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de identidade - mesmo (a história das relações entre Estado e terrorismo, no nosso tempo, é uma eloquente confirmação disso) a de uma identidade estatal no interior de si próprio; mas que singularidades constituam comunidade sem reivindicar uma identidade, que alguns homens coo-pertencam sem uma representável condição de pertença (mesmo que sob a forma de um simples pressuposto) - eis o que o Estado não pode de nenhum modo tolerar. [...] Por isso, relevante não é nunca a singularidade como tal, mas apenas a sua inclusão numa identidade qualquer (mas que o próprio qualquer seja recuperado sem uma identidade - eis uma ameaça com que o Estado não está disposto a chegar a acordo). (AGAMBEN, 2013, p. 78 - 79)

Por esse motivo, uma pessoa que é despojada de seus direitos de toda a sua identidade representável, torna-se absolutamente insignificante para o Estado, esse é o caso dos Judeus durante o período da segunda grande guerra e também o caso dos imigrantes ilegais ou refugiados nos dias de hoje. Como Agamben demonstra no decorrer de sua obra, com a transformação de *bios* em *zoé*, que transforma formas de vida em vida nua, permitindo assim seu assassinio sem implicações legais para os algozes, transformando todos em *Homo Sacer*. Isso traz para nosso tempo o resgate do sagrado, já que “*sacer* é o que foi

excluído do mundo dos homens e que, mesmo não podendo ser sacrificado, é lícito matar sem cometer homicídio (*neque jas est eum immolari, sed qui occidit parricidio non damnatur*)” (AGAMBEN, 2013, p. 79). Nesse contexto, torna-se claro porque o extermínio dos Judeus durante o holocausto não foi julgado como homicídio, nem pelos que praticaram tais crimes nem pelos que julgaram esses crimes, e também por que até hoje os refugiados e imigrantes sejam tratados pelas demais nações como seres desprezíveis, tudo isso se torna possível pelo fato de essas pessoas serem julgadas e consideradas *Homo sacer*, pois sem uma identidade representativa não possuem poder de voto, e sem poder de voto não geram interesse nos governantes dos países, pelo contrário, geram despesa e preocupação, pois esses mesmo governantes terão que despender recursos para manter, a saúde, educação, alimentação, entre outras necessidades básicas desses novos membros, sem muitas vezes obterem nada de seu interesse em troca de tais cuidados biopolíticos, isso se dá porque, na sua maioria os refugiados são mulheres e crianças, fugindo de uma zona de guerra e da morte certa.

Por todos esses motivos mencionados acima, para o governo não é interessante manter essas pessoas em comunidade com seus habitantes, dado que caso as mesmas estabeleçam residência nesse país, serão apenas mais pessoas para se dividir os recursos sem darem retorno político para os soberanos. Deste modo, essas pessoas que já se encontram em um estado crítico de fragilidade e sem identidade (forma de vida), são reduzidas a meras vidas nuas (*Zoe*), uma vida que perdeu sua dimensão política, ou seja, sua *Bios*, e está reduzida à sua *Zoe*. E portanto, são postas em campos de refugiados, que lembram em alguns aspectos os campos nazistas. Alimentando ainda mais a ideia de campo como paradigma da modernidade, que Agamben desenvolve em suas obras. Então, pode-se dizer que o principal problema dos refugiados nos dias de hoje é o de não possuírem identidade representativa, sem possuir poder de voto, os mesmos tornam-se

inúteis para os que governam, podendo ser descartados e negados de entrar nesse território. Agamben diz:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (Agamben, 2004, p. 13)

De certa forma, pode-se dizer que o estado faz isso para se proteger, pois essas pessoas sem identidade representativa, se unidas, possuiriam grande poder, podendo inclusive derrubar governos, mas para que isso aconteça, primeiro elas precisam se unir, para assim poderem ter voz e força para se organizarem buscando seus direitos, formando o que Agamben define como o não-estado, “a política que vem é que já não será uma luta pela conquista ou o controle do estado, mas uma luta entre o Estado e o não-Estado (a Humanidade), a disjunção insuperável entre a singularidade qualquer e a organização estatal” (AGAMBEN, 2013, p.78). Portanto, a comunidade que vem deve ser impolítica, não cabendo nas categorias tradicionalmente conhecidas da política contemporânea, quais sejam, Estado, Nação, Partidos, etc.

No capítulo intitulado *sem classes* da mesma obra, Agamben fala que “se tivéssemos de pensar, mais uma vez, os destinos da humanidade em termos de classe, então deveríamos dizer que, hoje, não há mais classes sociais, mas apenas uma pequena burguesia planetária, na qual as velhas classes se dissolveram” (AGAMBEN, 2013, p. 59). Porém, segundo o autor, a insensatez da existência individual, que essa classe herdou das raízes do niilismo, se transformou tão imprudentemente nesse espaço de tempo que perdeu todo o “páthos”, convertendo-se em uma exibição

quotidiana. Sendo assim, “nada se assemelha tanto à vida da nova humanidade quanto um filme publicitário do qual se apagou qualquer traço do produto anunciado” (AGAMBEN, 2013, p. 60). Nesse ponto, porém existe uma contradição, pois o pequeno burguês “ainda procura nesse filme o produto do qual foi privado fraudulentamente, obstinando-se, apesar de tudo, a tornar própria uma identidade, absolutamente imprópria e insignificante”. (AGAMBEN, 2013, p. 60). Isso faz da sua personalidade uma montanha russa de emoções, das quais “Vergonha e arrogância, conformismo e marginalidade permanecem assim os extremos polares de toda a sua tonalidade emotiva”. (AGAMBEN, 2013, p. 60). O fato, no entanto, é que toda a irresponsabilidade da existência de pequena burguesia se depara com seu último desatino, sobre o qual emerge toda a publicidade, e esse desatino é a morte. É na morte que o pequeno burguês enfrentará a sua última e derradeira frustração como individualidade: ou seja, “a vida nua, o puro incomunicável, onde a sua vergonha encontra finalmente a paz”. (AGAMBEN, 2013, p. 60). Portanto, pode-se dizer que desta forma, “ele encobre, com a morte, o segredo que deve, no entanto, se resignar a confessar: que também a vida nua lhe é, na verdade, imprópria e puramente exterior; que não há, para ele, sobre a terra, nenhum abrigo”. (AGAMBEN, 2013, p. 60).

Ainda Agamben:

Isso significa que a pequena burguesia planetária é verossimilmente a forma na qual a humanidade está se confrontando com a sua própria destruição. Mas isso significa, também, que ela representa uma ocasião inaudita na história da humanidade, que esta não deve, sob hipótese nenhuma, deixar escapar. Pois, se os homens, em vez de procurarem ainda uma identidade própria na forma imprópria e insensata da individualidade, conseguissem aderir a essa impropriedade como tal, fazer do próprio ser-assim não uma identidade e uma propriedade individual, mas uma singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente exposta – isto é, se os homens pudessem não ser-assim, nesta ou naquela identidade

biográfica particular, mas ser o assim, a sua exterioridade singular e o seu rosto, então a humanidade sem pressupostos e sem sujeitos, a uma comunicação que não conheceria mais incomunicável. (AGAMBEN, 2013, p. 61)

Para que esse fim seja alcançado, Agamben faz suas apostas políticas nessa pequena burguesia existente globalmente. Pois, segundo ele, essa pequena burguesia, ao perder os valores identitários que a caracterizava historicamente, teve um esvaziamento dos valores e vive atualmente com um sentimento de melancolia e uma sensação de ausência de algo, que acaba preenchido pela nostalgia do consumo perdido, fazendo um jogo funesto entre posse e falta. De acordo com o autor, estaria nas mãos dessa nova classe as possibilidades para a política que vem, devido ao fato desse pequeno burguês ter conseguido resistir ao niilismo do esvaziamento de valores, vivendo assim a perda de toda identidade e prestígio social. Portanto, Agamben confia que esta pequena burguesia conseguiria auxiliar na dissolução e desarticulação das crenças, tradições e, por fim, de todas as identidades, alocando os homens na dimensão do improprio, ajudando dessa forma no encontro da singularidade qualquer que é o que revolucionara a política, como a conhecemos hoje.

5.1.3 Possíveis alternativas existentes para a reversão da religião capitalista

Benjamin no primeiro parágrafo de seu já mencionado fragmento denominado *O capitalismo como religião*, alude que “não temos como puxar a rede dentro da qual nos encontramos. Mais tarde, porém, teremos uma visão geral disso” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Após todos os tópicos apresentados nessa dissertação podemos, ao menos, ter um vislumbre sobre o que Benjamin intencionou dizer com essas palavras. Se na época em que o fragmento foi escrito, o autor já sentia o quão poderoso estava se tornando o capitalismo – a ponto de sugerir que o mesmo havia se

tornado uma religião, – hoje, após todos os avanços das tecnologias, dispositivos e, principalmente, do aumento da desigualdade e exploração (sob os mais variados aspectos), disfarçados de progresso, que são implementados nas mentes e corações das pessoas por meio da assim denominada “globalização”, certamente ele endossaria seu texto. A globalização é ilustrada como algo sempre bom e positivo, de integração das culturas e povos, desconsiderando ou menosprezando seus pontos negativos e suas consequências catastróficas ao planeta e à própria humanidade. Muito desse avanço capitalista, como pôde ser visto, foi propiciado e facilitado pelos governos, que sempre lucram com os avanços do capital. Esse, aliás, é um dos motivos do também avanço do jargão “Estado Mínimo”, em que, cada vez mais direitos sociais são substituídos por serviços de mercado e a política subverte-se a mera administração e gestão de recursos econômicos. Logo, o modo de viver no capitalismo suscita uma espécie de adesão automática e irreflexiva das pessoas, ou uma relação de fetiche, como dizia Marx.

Isso é possível por meio da constituição de símbolos e da aposta em ideias e referências que norteiam a vida nas mais diferentes culturas, fazendo com que a estrutura de exploração e acumulação continue em funcionamento pleno, mantendo toda a sua maquinação. Sendo assim:

Surgem conceitos como a ideia de progresso necessariamente como bom, de um futuro melhor plenamente conquistável, da superioridade do risco, a noção de culpabilidade do fracassado no livre mercado, a condição de desespero; e ainda ocorre uma inversão fundamental na ordem ética, em que o mal que se pratica é visto e considerado um bem. A inversão ética está articulada em uma profunda inversão dos critérios fundamentais da vida, em que a morte de alguns é considerada necessária à vida dos outros. (COELHO, 2014, p. 160)

Ou seja, para se obter e conservar o crescimento do capital, a vida dos trabalhadores e trabalhadoras, dos mais pobres e

explorados, é, de certa forma, sacrificada, seja por meio dos baixos salários e condições indignas de trabalho, ou mesmo da falta de emprego e colocação “no mercado” para todos, com os empregos existentes sendo, muitas vezes, relegados a péssimas condições (inegociáveis), devido à alta exigência de sacrifícios imposta pelo sistema. Acontece também de essas pessoas menos favorecidas serem “obrigadas” a entrar no mundo do crime para conseguir dinheiro; muitas vezes, para a manutenção de suas necessidades básicas. Nesse sentido, cabe destacar o papel das campanhas publicitárias, que despertam desejos primitivos por meio da manipulação dos mais antigos sonhos humanos, como a ideia de que determinados estilos de vida ou realizações trariam a imaginada “felicidade”.

Nas classes médias ou mais abastadas, a publicidade estimula a competição e o desperdício, em uma economia que já é toda voltada para a aniquilação do que quer que seja. A ideia de uma “sociedade de consumidores”, sugerida primeiramente por Hannah Arendt (em, *A Condição Humana*) e corroborada por Bauman, institui-se nas classes mais abastadas como uma verdade incontestável, uma vez que comercializam-se modos de vida (“vida natural”; “mundo verde”; “modas retrô”; formas de ser – *nerd*, *geek*, *teen*, etc.); sexo (pornografia e, conseqüentemente, prostituição); “empoderamento feminino” (minimizando a produtos uma reivindicação legítima das mulheres); arte; cultura; performances, entre tantos outros “estilos” fabricados e envernizados pelo marketing. Tudo isso trabalhando em conjunto para corroborar o individualismo, o egocentrismo e o ensimesmamento típicos da modernidade.

Se essa ordem é mantida, a sociedade progride, cresce, desenvolve. Este mito do progresso capitalista supõe que a concorrência e o desempenho individual são os motores do progresso que vão produzir tudo o que todos os participantes do sistema necessitam e desejam, mesmo que a competitividade, agora, produza maior concentração de renda e permanente apartação social com milhões

de marginalizados, que será explicada como questão contingente, resultado dos limites de implantação das próprias leis econômicas (COELHO, 2014, p. 240).

Como consumo e economia estão atrelados, todos esses fatores geram o esfacelamento da vida, que se torna – assim como tudo que existe nesse sistema, – apenas mais um produto, uma mercadoria, que pode ser descartada a qualquer momento, tornando todos os viventes em vida nua e aumentando ainda mais a semelhança entre a realidade e o campo de concentração. Pois, tendo o corpo como principal matéria-prima, pode-se dizer que a máquina capitalista gera corpos dóceis, cujo principal objetivo é continuar a alimentar a máquina, louvando o *deus dinheiro* e sendo cegos seguidores da religião do capital.

Após toda essa recapitulação, como pode-se pensar uma forma capaz de puxar essa “rede dentro da qual nos encontramos” a qual se refere Benjamin? Quais alternativas podem ser pensadas para tentar reverter essa religião capitalista que agrega mais e mais fiéis a cada dia? Essas, com certeza, são questões muito difíceis de serem resolvidas, e não cabe a essa dissertação a resolução das mesmas, dado o incrível grau de complexibilidade dos questionamentos. Os mesmos envolvem diversos campos e, conseqüentemente, uma cadeia de elementos interligados. Mas, cabe ao autor dessa exploração apresentar algumas alternativas já existentes ou em construção e que, a longo prazo, talvez possam surtir algum efeito, ajudando na resolução da problemática, buscando devolver o verdadeiro sentido da política e minimizar ou extirpar o que se caracteriza hoje enquanto capitalismo como religião.

Uma das alternativas tradicionalmente debatidas trata-se do distributismo. O distributismo é uma teoria econômica inglesa proposta pelo historiador francês Hilaire Belloc em 1913, no seu livro denominado *Servil State* (O Estado Servil) (1945). Nesse livro, Belloc desenvolve a teoria que possui como característica central ir contra o capitalismo e o socialismo em nome da propriedade

privada e de uma legítima concepção de liberdade. Segundo Belloc (1945), o maior problema da economia moderna seria a desproporção no controle dos meios de produção, onde uns poucos possuem muito, estando seguros, e outros não possuem nada, tendo que vender sua força de trabalho para os primeiros. Partindo dessa constatação, Belloc sistematizou e propagou os alicerces de um novo modelo econômico que possuía como principal característica a distribuição da propriedade dos meios de produção. Sendo assim, a proposta do distributismo é a de que o maior número possível de pessoas seja, de fato, proprietário da propriedade dos meios de produção, diminuindo, então, a desigualdade. Nessa nova concepção de sistema econômico, haveria limites sobre a acumulação de propriedade, evitando assim que uns possuíssem muitos imóveis, por exemplo, enquanto outros não possuem nenhum. Fato, aliás, que era muito comum durante a Idade Média, quando as grandes instituições – como a Igreja, por exemplo, – limitava o número de propriedades que uma única pessoa poderia ter, evitando que alguns poucos expandissem demais seus negócios e levassem outros à falência. Sendo assim, no distributismo, as pessoas que realizam as mesmas atividades para conseguir os recursos para se sustentarem, assim como acontecia com os medievais, não devem se ver como rivais ou concorrentes, mas sim, como irmãos engajados em oferecer bens e serviços importantes para seus conterrâneos, evitando a desigualdade e a competição, estimulada no capitalismo. Portanto, segundo a ótica distributista, para o homem ser verdadeiramente livre, ele deve possuir os meios e recursos para se sustentar de forma digna, sem ser escravizado por um empregador ou por um sistema onde poucos possuem os meios de produção e todos os outros precisam trabalhar para esses primeiros. Resumindo, para que tal acontecesse, cada trabalhador precisa ser dono de sua própria propriedade privada dos meios de produção. Diferentemente tanto do capitalismo quanto do socialismo, em que, ou esses bens estão na mão de alguns poucos ricos ou nas mãos do Estado.

Isso posto, o distributismo quebra com as regras do Estado Servil, que através de uma legislação e do direito positivo, garante a uns poucos o direito sobre os meios de produção, obrigando todos os outros a trabalharem livres (porém, não sendo possuidores desses meios), e a serem legítima e legalmente escravizados pelos primeiros, vendendo sua força de trabalho por um salário mínimo, que mal lhes permite subsistir, além de manter a desigualdade e alimentar ainda mais a desproporção. Uma vez que os salários pagos aos proletários, não permite que estes atinjam o patamar de um dono de meios de produção, e que ele se torne um membro do grupo seletivo dos possuidores dos meios. Tal condição atenta para que a mobilidade dentro do sistema capitalista seja praticamente inexistente, fazendo com que o ciclo vicioso jamais tenha fim – ricos deixam suas heranças a seus filhos, netos, bisnetos, etc. E, a menos que uma dessas gerações, de alguma forma (geralmente não espontânea) se desfaça desses bens, os mesmos continuam nas mãos dessas pessoas para sempre. Por esse motivo, a solução proposta por Belloc é a de descentralizar os meios de produção, distribuindo-os, para que todos possam se sustentar de uma forma digna e justa, escapando, então, da religião capitalista, e propiciando a todos os viventes uma forma de vida fidedigna, com hombridade, e com o mínimo de conforto essencial para a existência. Ou seja, uma vida que se traduza na permissão para que todos possuam meios de comer, beber, vestir, comprar, sair, com certa dignidade. E eliminando a desigualdade e a grande desproporção existentes no mundo, concretizando o ideal de uma humanidade minimamente livre.

Outra proposta, local e em construção, traz a tecnologia como uma nova ferramenta para a democracia e a política. Trata-se da *Rede Cívica*, sugerida pelo acadêmico de jornalismo André Sebben Ramos da Universidade de Caxias do Sul (UCS), contando com a colaboração da professora Ramone Mincato⁸ e do professor Amilton

⁸ Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Brasil.

Carlos de Mello⁹. A alegação de Ramos, encontra-se no livro *Basta! Como devolver o poder político para as pessoas por meio de uma democracia on-line* (2017)¹⁰ e propõe um modelo de reestruturação do sistema político brasileiro, propiciando aos cidadãos e cidadãs a possibilidade de se envolverem de maneira ativa na política¹¹, participando das votações e das decisões legislativas, podendo ainda votar em projetos de leis diretamente, sem depender do intermédio de um representante político (como, por exemplo, um vereador). Para que isso seja possível, o autor propõe a emancipação política das pessoas, que se daria através de uma brecha na constituição que permite ao cidadão falar por si só politicamente, sem a necessidade de um representante eleito. Ramos diz:

O conceito de emancipação traz uma nova significação. Emancipado Político é todo aquele cidadão insatisfeito com o sistema de representação vigente que se dirige à Justiça Eleitoral e declara sua “emancipação política”. Ou seja, o cidadão quer se emancipar – tornar-se independente do sistema de representação e, a partir daquele momento, participar diretamente do Legislativo. Por isso, o eleitor se emancipa do sistema representativo, dos seus tutores, emancipa-se da obrigatoriedade de dar procurações a outros cidadãos para representá-lo e declara que ele mesmo pode falar por si politicamente. (RAMOS, 2017, p. 34 -35)

Sendo assim, a Rede Cívica é um projeto de empoderamento do cidadão, na medida que quantifica o Espaço Público, o que, em outras palavras, é uma tentativa de cientificação da política, já que a mesma passa a se dar em um espaço monitorado. Do ponto de

⁹ Mestre em Engenharia de Sistemas pela *University of Nottingham*, NOTTINGHAM, Inglaterra.

¹⁰ Disponível em: https://drive.google.com/file/d/oB_qtQkIyjMtlRzNaRmNMT2hwZHM/view. Acesso em: 17 de Mai. 2017.

¹¹ Recentemente, Mark Zuckerberg discursou em Harvard para os formandos das turmas de 2017 de diversos cursos. Nessa ocasião, ele debateu e propôs diversas ideias, dentre as quais se destaca a de uma democracia online. Zuckerberg diz: "Que tal modernizar a democracia para que todos possam votar online?". Logo, percebe-se que ideias semelhantes à da Rede Cívica já estão em curso pelo mundo. Discurso disponível em:

vista filosófico, ela é uma reafirmação da liberdade individual, porém com consequências coletivas, já que a democracia é, sobretudo, conscientização para a tomada de decisão que afeta o todo. A cientificação da política é, aliás, uma alternativa para que, aos poucos, se possa reencontrar o verdadeiro sentido da política como ela era feita em sua essência: visando o comum (comunitário), como proposto por Agamben e, conseqüentemente, ajudando a “sair da rede”, a que se refere Benjamin. O caminho, então, seria pensar em outras formas de sistema, que fujam do capitalismo, do socialismo e do comunismo – como é o caso do Distributismo.

Considerações finais

O capitalismo eleva ao máximo o egocentrismo, o individualismo e, principalmente, a competição entre as pessoas – afinal, o efeito competitivo é uma de suas forças-motrizes. Por meio dos mais diversos dispositivos de captura e de controle sobre os viventes, nas mais variadas culturas e populações, em toda parte em que o sistema capitalista se infiltrou, ele continua a iludir e gerar a adesão mecânica das pessoas, uma vez que é um esquema que as precede e sucede, sem dar possibilidade, na maioria das vezes, para que alguma reflexão seja feita por parte dos sujeitos. Indivíduos são manipulados de forma sutil por meio da biopolítica, que controla seus corpos e a normatização dos mesmos, tornando esses indivíduos em “corpos docéis”, impedindo qualquer consciência perante a alienação do sistema. Diante disso, o objetivo da presente dissertação foi, essencialmente, o de explicar as relações entre política, biopolítica e ética na interpretação agambiana do capitalismo atual. Limitando-se, porém, a atravessar seus principais fatores e conceitos, apresentando dinâmicas de possíveis ações potenciais à retificação do problema, e ainda percorrendo outras estâncias que tornaram a resposta à pergunta principal mais substantiva. Para isso, optou-se por manter a mesma questão norteadora: *Quais são as intenções implícitas na biopolítica de Agamben?*, não se detendo, contudo, ao caráter falsamente limitador da pergunta, pois todos os termos trabalhados estão implícitos na biopolítica (desde dispositivos a campos de concentração); sendo a intenção apresentada pelo autor

a do retorno ao comum, ou seja, da singularidade presente na comunidade que vem.

Para que isso aconteça, segundo o autor, é preciso que a reversão dessa forma de política ineficiente a qual o sistema a todos insere, comece na singularidade, pois é nela que existe uma forma de vida, e somente como forma de vida se pode obter uma ingovernabilidade, capaz de resistir ao biopoder e contribuir ao resgate da vida nua. Isso será possível por meio da desativação dos dispositivos de controle existentes – que hoje se estendem às mais inimagináveis e inocentes maneiras. Para que essa desativação aconteça, por sua vez, é necessária a união de diversas formas de vida rebeldes, as tornando insurgentes, fazendo com que outros também despertem e se tornem membros dessa revolução. Exemplos desse movimento de singularidades que se agrupam e formam uma força contra os governantes puderam ser observados em 2013, nos protestos contra a corrupção no Brasil¹, e em movimentos ao redor do mundo, como por exemplo a Primavera Árabe², que ocorreu em diversos países Árabes em 2011. Portanto, para Agamben, essa comunidade que vem deve criar formas de vidas revolucionárias e ter o comum como partido, fugindo assim da biopolítica.

Para alcançar essa resposta, foram necessários os seguintes estágios: buscar as concepções de religião em suas origens, para poder designar em quais pontos o sistema capitalista se assemelha a uma religião, e como essa religião gera, por meio do consumo, um produto que não pode ser profanado, ou seja, não pode ser restituído ao uso comum (fato que faz do desespero o principal ponto dessa religião que, pode-se dizer, através da culpa, determina os destinos dos homens). Tal religião gera a exploração e o controle sobre os indivíduos, em suas mentes e ações, os

¹ Desconsidera-se nesse exemplo qualquer possível caráter de manipulação midiática e ideológica desse movimento específico, levando-se em conta apenas a questão da união positiva quando milhares de pessoas se agruparam por um objetivo.

² Nome dado à onda de protestos, contra os governos do mundo árabe. Teve como principal motivo o agravamento da situação dos países, provocado pela crise econômica e pela falta de democracia.

alienando brutalmente de consciência política e da possibilidade de uma resposta de enfrentamento, uma vez que não há visão do problema a ser confrontado. Todas as massas parecem sentir-se desconfortáveis ante a exploração e as diversas formas de *violência* que as submete o capital, no entanto, poucos viventes ou grupos conseguem identificar com clareza a causa do efeito que sentem; e quando o fazem, podem não ter a força ou o norteamto que lhes possibilitaria fazer alguma diferença efetiva. A exploração se dá por meio do trabalho; já o controle sobre os corpos se utiliza de diversos dispositivos, que podem incluir até mesmo a culpabilização pelo ócio (além das formas de medicalização, educação, normatização sexual, etc.). Diante dos resultados das análises realizadas sobre esses aspectos, podemos, então, alcançar as condições para responder a pergunta da pesquisa.

Como pôde ser visto ao longo dessa dissertação, as religiões e as doutrinas religiosas sempre tiveram um papel muito importante e de grande destaque na vivência das pessoas, dando-lhes, muitas vezes, um sentido à vida. Mas, como afirmado por Benjamin, nos dias de hoje o capitalismo também se tornou uma religião, e tal evolução da religião para o capitalismo, segundo Weber, foi possível por meio do protestantismo. Diferentemente das outras religiões, que diferenciavam e separavam trabalho e espiritualidade, o calvinismo acreditava na vocação, ou seja, que o trabalho ajudava na prosperidade das pessoas. Sendo assim, para os protestantes, não era suficiente apenas ir à igreja no domingo; mas sim, os praticantes dessa religião deveriam ter atitudes diárias de retidão para com Deus, possuindo atitudes extremamente rígidas com seus costumes, glorificando a Deus através do trabalho; ou seja, uma extensão do que eles faziam como obra de Deus. Por meio dessas obras, ou melhor dizendo, do trabalho, do sucesso e, principalmente, do lucro, era que os membros das religiões protestantistas eram considerados dignos da salvação divina. Isso fazia com que esses indivíduos se tornassem sovinas, agindo de forma controlada e até extrema com seu dinheiro, fato

que gerou uma nova cultura capitalista, vindo a evoluir para o capitalismo financeiro que conhecemos hoje. Nos dias atuais, diferentemente dos primórdios sugeridos por Weber, o capitalismo tem seus pilares firmados no consumo e no mero lucro pelo lucro. São fatores que elevam ao máximo o individualismo e o ensimesmamento, ao mesmo tempo que promovem uma cultura de desperdício, uma vez que para serem mantidos os ritmos de produção, a substituição é sempre necessária. Porém, essa nova forma de capitalismo conservou consigo algumas características de cunho religioso, muito importantes para demonstrar como ele, ainda hoje, pode ser considerado como uma religião, embora a transferência de uma esfera a outra não impregne, explicitamente, o capital de religiosidade, mas apenas de sua potência.

Para que se consiga manter essa potência da religião capitalista são necessários diversos dispositivos, como já comentado, que controlam e moldam as mais diversas atitudes dos viventes, fazendo com que os mesmos ajam de maneira a consumir, trabalhar, se entreter, sem se questionarem sobre o porquê das coisas: por que precisam de crédito; por que um nome “limpo na praça” é tão importante e valioso; por que valorizam marcas e as ideias que elas vendem, entre tantas outras. São pessoas a quem não ocorre pensar que possam ser meros fantoches nas mãos de governantes, de rituais, de protocolos sociais. Servem ao “Deus dinheiro” sem sequer perceber sua devoção cega, alimentada a cada sonho de consumo. Vive-se uma era em que é necessário ser cliente de um banco e adquirem-se créditos sem, ao menos, que esses clientes tenham curiosidade em saber o real preço a que estão se voluntariando. A maior parte dos cidadãos e cidadãs não exerce, de fato, a cidadania; a considerando plena somente quando são capazes de desfilar nos corredores do consumo, atravessando suas vidas em imensas dívidas que, inapelavelmente, gerarão insatisfação, além dos famigerados juros sobre juros. Mas, ao mesmo tempo, todas essas grandes massas são, de certo modo, conformadas, uma vez que estão encaixadas nos padrões impostos e aceitos pelo capitalismo e trilhando o caminho

também proposto pelo capitalismo para eles. E todos esses processos são “detalhes”, imanentemente associados à religião do capital, pois uma vez que se aposta em seres humanos que estão sempre em dívida (mas convencidos de que estão construindo a sua felicidade), assegura-se também um novo tipo de controle – pois a dívida também estabelece um controle sobre as pessoas.

Sendo assim, pode-se dizer que o capitalismo alimenta o desejo de consumo, que com a ajuda da publicidade torna-se quase que um imperativo. Tudo é transformado em mercadoria, inclusive as pessoas – as redes sociais agem como enormes vitrines em que os vendedores e vitrinistas são os próprios usuários. Em prol do status e das vantagens, usuários de redes sociais fazem um “auto leilão” de si mesmas, disfarçando imperfeições, falhas e tudo o que é cotidianamente humano, e até mesmo algumas qualidades (se, porventura, estas entregarem características tidas como fraquezas socialmente) pois no capitalismo não se pode demonstrar fraqueza, sob a égide de não ser competitivo ou bom o suficiente (vide a ideia amplamente aceita de meritocracia). Desse modo, nessas redes, a vida das pessoas se concentra em um enorme *Big Brother*, em que cada movimento é controlado, remetendo-nos diretamente ao paradigma do campo de concentração, que segundo Agamben, é o *nomos* da modernidade.

A partir do exposto, é possível refletir o quanto tais adventos modificam o status de “sociedade disciplinar” – descrita por Foucault como uma sociedade regida pela assinatura e pelos números de série, como documentos de Identidade e crachás de fábricas, e em que o controle sobre as pessoas se dá por meio de instituições disciplinares e reguladoras; – para o status descrito por Deleuze como “sociedade de controle”, a qual obtém sua validade por meio da assinatura transmutada em cifras/senhhas, e regida pelo controle sobre as ações, dando aos membros da comunidade – a falsa sensação de liberdade e mobilidade. O exemplo mais claro disso é a internet. Por fim, após todas essas artimanhas do capitalismo, a política se transmuta em biopolítica, que nada mais é que a administração da vida em seus

pormenores, possuindo o corpo como principal elemento dos seus cálculos, e com o objetivo de controlar os indivíduos enquanto população. A biopolítica é um fato, e é possível de ser realizada por meio da docilização, obtida com a autorização leiga do “corpo” por instituições de sequestro e os já aclamados dispositivos. Essa docilização transforma todos os indivíduos em “alvos”, em meio a uma relação de poder. E, diferentemente de outros tempos, em que o lema do soberano era o de “Fazer morrer, deixar viver”, a biopolítica trabalha com o lema “Deixar viver, Fazer morrer”, agindo de forma a controlar a vida, transformando-a em seu principal triunfo pra continuar a existir. Ao invés de excluir os corpos rebeldes, como era feito no passado, as novas formas de governo utilizam-se de meios de correção, que tem como objetivo consertar e devolver ao convívio os membros que cometeram algum delito, ou seja, diferentemente de outros tempos, a biopolítica não visa à exclusão ou eliminação das pessoas, mas sim, à sua restauração e à sua restituição ao convívio em sociedade. Portanto, o objetivo do biopoder é o de transformar os indivíduos por meio das tecnologias disciplinares, fazendo com que seus comportamentos virem parte integrante de seu ser e permitindo com isso que o governo controle essas pessoas e as normatize, definindo os mais diversos padrões em todos os campos da vida cotidiana.

Para finalizar, todas essas variadas formas de controle sobre as vidas e atitudes comportamentais das pessoas, que culminam na governamentalidade como a conhecemos hoje, são alguns dos efeitos mais substanciais produzidos pela religião do capitalismo. E partindo desses elementos, entre os demais apresentados e dissecados ao longo dessa análise, a presente dissertação buscou examinar e propor alternativas para tentar descobrir formas de reverter a drasticidade de alguns dos ópios de nosso tempo, como o consumo; além de algumas de suas mazelas, como a biopolítica; para que então, talvez, um dia, possa-se ter a esperança de voltar a se fazer, de fato, política.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007;
- ADRIANI, Maurilio. **História das religiões**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997;
- AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa. Presença. 1993;
- _____. **A Comunidade que vem**. Trad. de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- _____. **Estado de exceção: homo sacer II, 1**. Tradução de Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004;
- _____. **Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010;
- _____. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução de Davi Pessoa Carneiro, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015;
- _____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)**. Tradução de Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2008;
- _____. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. de Vinicius Nicastro Honesko. Santa Catarina: Argos, 2009;
- _____. **O sacramento da linguagem: Arqueologia do**. Trad. de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2010;
- _____. **Profanações: Arqueologia do**. Trad. de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007;

_____. Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro. | Entrevista com Giorgio Agamben. **Blog da Boitempo**, São Paulo, 31 de Ago. 2012. Entrevista. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/>> Acesso em: 05 de Set. 2016;

_____. Benjamin e o capitalismo. Trad. Selvino Assmann. **Blog da Boitempo**, São Paulo, 05 de Ago. 2013. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2013/08/05/benjamin-e-o-capitalismo/>>. Acesso em: 01 de set. 2016;

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994;

_____. **A condição humana**. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001;

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998;

_____. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008;

BELLOC, Hilaire. **El Estado Servil**. 3. ed. Buenos Aires, ARG: LA Espiga de Oro, 1945;

BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael. **O capitalismo como religião**. Trad. de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013;

BETTELHEIM, Bruno. **O Coração informado: autonomia na era da massificação**. Tradução de Celina Cardim Cavalcanti, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985;

BIRCK, Bruno Odélio. **O Sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993;

BITTENCOURT, Renato Nunes. A plutocracia capitalista e a diluição da experiência ética. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v.12, n. 137, p. 126-128, out. 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/18639/9894>>. Acesso em: 20 de out. 2016;

_____. **Os dispositivos existenciais do consumismo**. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 10, n. 118, p. 103-113, mar. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/10182/6708>>. Acesso em: 20 out. 2016;

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. 4 ed. Campinas: Papirus, 1996;

CHAPLIN, Charlie. Tempos Modernos (Modern Times) [Charlie Chaplin, 1936]. YouTube, 09 de set. 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4tQEorFYeIE>>. Acesso em: 03 de mar. 2017;

CLARET, Martin. **A essência das religiões:** a essência da sabedoria dos grandes gênios de todos os tempos. São Paulo: M. Claret, 2001;

COELHO, Allan da Silva. **Capitalismo como Religião:** Uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos. 2014. 281f. Tese (Doutorado em Religião, Sociedade e Cultura). – Universidade Metodista de São Paulo – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2014. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3538>. Acesso em: 28 de agosto. 2016;

COSTA, Rogério da. Sociedade de controle. **São Paulo Perspec.**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 161-167, Mar. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-88392004000100019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 de ago. 2016;

CRARY, J. **24/7 Capitalismo tardio e os fins do sono.** Tradução de Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014;

DECCA, Edgar Salvadori de. **O nascimento das fábricas.** São Paulo :Brasiliense, 1982;

DELEUZE, Gilles. **Conversações.** Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992. Disponível em: <<https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2016/05/deleuze-g-conversac3a7c3b5es.pdf>>. Acesso em: 25 de Jan. 2017;

ELIADE, Mircea. **Origens:** história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989;

_____. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes: São Paulo: Martins Fontes, 1992;

FORD, Henry. **Os princípios da prosperidade.** Trad. Monteiro Lobato. São Paulo: Freitas Bastos, 1967;

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999;

_____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Edições Graal, 3ª edição, 1980;

_____. **História da sexualidade I**: A vontade de saber Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988;

_____. **Microfísica do Poder**. 3. ed. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1982;

_____. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão: Trad. Raquel Ramallete. 25. Ed. Petrópolis, Vozes, 1987;

_____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis. Vozes. 1983;

_____. A governamentalidade. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal. 1978;

FREUD, Sigmund. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Trad: Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, [1977-1996];

FRIEDMANN, G. **O trabalho em migalhas**. São Paulo: Perspectiva, 1972;

GRAMSCI, A. “Americanismo e Fordismo” In: GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001;

GOUNET, Thomas. **Fordismo e Toyotismo na civilização do automóvel**. Trad. Bernardo Joffily. São Paulo. Boitempo Editorial. 1999;

GUARESCHI, P; RAMOS, R. **A máquina Capitalista**. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 1988;

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou, A matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. 3.ed. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2008;

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. 5. ed. Trad: Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1979;

JUNG, Carl Gustav. **O símbolo da transformação na missa**. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha: 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991;

_____. **Psicologia e religião**. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha: Petrópolis, RJ: Vozes, 1978;

KANT Immanuel. **A Religião nos limites da simples razão**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2008;

LAFARGUE, P. (1887) La Religion du Capital : suite de Souvenirs personnels sur Karl Marx. Paris : L'Aube, 2013;

LEONARD, Annie. A História das Coisas (versão brasileira). **YouTube**, 11 de Mai. 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7qFiGMSnNjw>>. Acesso em: 03 de Mar. 2017;

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1988;

LÖWY, M. O Capitalismo como religião: Walter Benjamin e Max Weber, in: JINKINGS, I. & PESCHANSKI (org.). **As utopias de Michael Löwy**: reflexões sobre um marxista insubordinado. São Paulo: Boitempo, 2007, p.177-190;

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. 7. ed., v. 1. São Paulo: DIFEL, 1982;

NODARI, Paulo César; CESCÓN, Everaldo. Ética e religião. In: TORRES, João Carlos Brum (org.). **Manual de ética**: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis, RJ; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDS, 2014;

O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO. **Folha de São Paulo On-line**, São Paulo, 18 de Set. de 2005. Caderno Mais. Disponível em: <<http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/33501-43270-1-PB.pdf>>. Acesso em: 03 de Mar. 2017

OHNO, T. **O Sistema Toyota de Produção**: além da produção em larga escala. Trad. Cristina Schumacher. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997;

OLIVEIRA, Cícero Josinaldo da Silva. Vida a crédito e consumismo: a procrastinação de cabeça para baixo. **Griot :Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia, v.13, n.1, jun. 2016. Disponível em: <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol13-n1/9.pdf>>. Acesso em: 24 de Jan. 2017;

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1992;

PADILHA, Valquiria. **Shopping center: A catedral das mercadorias e do lazer reificado**. 2003. 311f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2003. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000305033&fd=y>>. Acesso em: 24 de Jan. 2017;

PEZZELLA, Mario. La Teologia del denaro di Walter Benjamin: il debito. **Consecutio Rerum**, Roma, 22 de Out. 2013. <Disponível em: <<http://www.consecutio.org/2013/10/la-teologia-del-denaro-di-walter-benjamin-il-debito/>>. Acesso em: 04 de Out. 2016;

RABUSKE, Edvino **A Filosofia da linguagem e religião**. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1994;

RAMOS, André Sebben. **Basta: como devolver o poder político para as pessoas por meio de uma democracia on-line**. Caxias do Sul: Quatrilha, 2017. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/oB_qtQklyjMtRzNaRmNMTzhwZHM/view>. Acesso em: 17 de Mai. 2017;

RUSSELL, Bertrand. O Elogio do Ócio. In: _____; LAFARGUE, Paul; DE MASI, Domênico. **A economia do ócio**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001;

SANDEL, Michael J. **O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012;

SANT'ANNA, A. **Propaganda: Teoria -Técnica - Prática**. 7.ed. São Paulo: Pioneira, 1998;

SANTOS, Laymert Garcia dos. **Alienação e capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1982;

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006;

SNOWDEN – Herói ou Traidor. Direção: Oliver Stone. Produção: Moritz Borman, Eric Kopeloff, Philip Schulz-Deyle e Fernando Sulichin. França, Estados Unidos e Alemanha: Endgame Entertainment, Wild Bunch, KrautPack Entertainment, Onda Entertainment e Vendian Entertainment, 2016. (134min) Disponível em: <<http://www.filmesonlineubladohd.com/assistir-snowden/>>. Acesso em: 20 de Dez. 2016;

SNOWPIERCER. Direção: Joon-ho Bong. Produção: Park Chan-wook, Lee Tae-hun, Jeong Tae-sung, e Steven Nam. Coréia do Sul e República Tcheca: Moho Film, Opus Pictures e Stillking Films, 2013. Disponível em: <<https://www.netflix.com/search?q=Snowpiercer&jbv=70270364&jbp=o&jbr=o>>. Acesso em: 12 de Set. 2016;

STIMILLI, Elettra. *Debito e culpa*. Roma: Ediesse, 2015, pp. 107-148 (A religião do débito. Trad. Por. Selvino Assmann)

_____. *Debito e culpa*, pp. 77-106 (Entre a teologia política e a teologia econômica. Trad. Por. Selvino Assmann)

TAYLOR, F. W. **Princípios de administração científica**. São Paulo: Atlas, 1990;

VALERIO, R G. Dispositivo escolar: disciplina e controle. **Pesquisa em Foco em Educação e Filosofia**, v. 7, p. 103-113, 2014. Disponível em <[http://www.educacaoefilosofia.uema.br/imagens/9.%20Dispositivo%20escolar\(artigo-valeriors\).pdf](http://www.educacaoefilosofia.uema.br/imagens/9.%20Dispositivo%20escolar(artigo-valeriors).pdf)>. Acesso em: 24 de Jan. 2017;

VEIGA, Itamar Soares. Videntes, dispositivos e os processos de subjetivação segundo Agamben. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia, v.13, n.1, jun. 2016. Disponível em: <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol13-n1/25.pdf>>. Acesso em: 18 de Jan. 2017;

WEBER, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.