



## A VIOLÊNCIA DO DISPOSITIVO DO DESENVOLVIMENTO

Dr. Sandro Luiz Bazzanella<sup>1</sup>

Dr<sup>a</sup> Cintia Neves Godoi<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo em um primeiro momento é refletir sobre a eficiência da violência do dispositivo do desenvolvimento no imaginário de comunidades, povos e países. Em um segundo movimento, trata-se de compreender o *ethos escravocrata*, que se constituiu ao longo de séculos como fundamento ontológico no tecido social brasileiro. Em terceiro momento trata-se de analisar a reprodução contemporânea da violência do dispositivo do desenvolvimento no contexto social brasileiro. A orientação filosófica desta pesquisa ancora-se na arqueologia advinda do filósofo italiano Giorgio Agamben. A metodologia de pesquisa pauta-se na revisão bibliográfica, a partir da consulta e análise de obras de diversos autores, entre eles destacam-se as obras de Giorgio Agamben, Hannah Arendt; Walter Benjamin, Zygmunt Bauman, entre outros autores. O artigo procura demonstrar que a obsessão pelo desenvolvimento apresenta-se como manifestação da violência do dispositivo do desenvolvimento no contexto da sociedade brasileira, cujo fundamento ontológico reside na construção e manutenção de um *ethos* escravocrata constitutivo do tecido social brasileiro, anulando as profundas contradições sociais, políticas e econômicas a partir da “promessa” de alcance do desenvolvimento, local, regional e nacional.

**Palavras-chaves:** Violência; Dispositivo; Desenvolvimento; *Ethos*-escravocrata.

**Abstract:** The objective of this article is initially to reflect on the efficiency of the violence of the development device in the imagination of communities, peoples and countries. In a second movement, it is about understanding the slave ethos, which was constituted over centuries as an ontological foundation in the Brazilian social fabric. Thirdly, it is about analyzing the contemporary reproduction of violence in the development device in the Brazilian social context. The philosophical orientation of this research is anchored in archeology from the Italian philosopher Giorgio Agamben. The research methodology is based on a bibliographical review, based on the consultation and analysis of works by various authors, including the works of Giorgio Agamben, Hannah Arendt; Walter Benjamin, Zygmunt Bauman, among other authors. The article seeks to demonstrate that the obsession with development presents itself as a manifestation of the violence of the development device in the context of Brazilian society, whose ontological foundation lies in the construction and maintenance of a slave ethos constitutive of the Brazilian social fabric, nullifying the deep social contradictions, political and economic policies based on the “promise” of achieving local, regional and national development.

**Keywords:** Violence; Device; Development; Ethos-slavocrat.

### Introdução

Artur Ramos, num artigo pioneiro publicado em 1938, empreendeu uma classificação dos instrumentos de castigo e suplício dos escravos, dividindo-os em instrumentos de captura e contenção, instrumentos de suplício e

<sup>1</sup> Doutor em Ciências Humanas (UFSC). Professor no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9430-8684>. E-mail: [sandro@unc.br](mailto:sandro@unc.br)

<sup>2</sup> 2 Doutora em Geografia. Docente do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional do Centro Universitário Alves Faria. Goiânia - GO. E-mail institucional: [cintia.godoi@unialfa.com.br](mailto:cintia.godoi@unialfa.com.br), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5844-4497>

instrumentos de aviltamento. Para prender o escravo, usavam-se correntes de ferro, gargalheiras, gorilhas ou golilhas (que se prendiam ao pescoço), algemas, machos e peias (para os pés e mãos), além do tronco (um pedaço de madeira dividido em duas metades com buracos para a cabeça, pés e mãos e o viramundo (espécie de tronco, de tamanho menor, de ferro). A máscara de folha de flandres era usada para impedir o escravo de comer cana, rapadura, terra ou mesmo engolir pepitas e pedras. Os anjinhos (anéis de ferro que comprimiam os polegares) eram usados muitas vezes para se obter confissões. Nas surras, usava-se o bacalhau (chicote de cabo curto, de couro ou madeira com cinco pontas de couro retorcido) ou palmatória. Ferros quentes, com as iniciais do senhor, ou com a letra F para os que fugiam, também eram utilizados, assim como libambos (argola de ferro presa ao pescoço da qual saía uma haste longa, também de ferro, dirigida para cima e ultrapassando a cabeça do escravo, com chocalhos ou sem eles nas pontas), e até mesmo placas de ferro com inscrições. (LARA, 1988, p. 73)

Fugiram da fazenda da Boa Vista de Pirassununga no dia 20 do corrente os escravos seguintes: Simão 25 anos, preto, altura regular, sem barba e desdentado, tendo na mão direita só dois dedos indicador e polegar, e um carço nas costas do lado esquerdo. Gregório 25 anos, preto fulla, sem barba, falta de dentes na frente, e pernas finas. Quem entregar na referida fazenda a Manoel Francisco da Silveira será gratificado com cem mil réis de cada um. Pirassununga, 29 de Junho de 1886. (Disponível em <https://saopauloantiga.com.br/anuncios-de-escravos/>)

ANNUNCIOS. DESAPPARECEO dos Curros, no dia 2 do corrente mez de junho um pardinho claro, idade 12 annos representando menos, escravo do major José Maria Gavião Peixoto, com os signaes seguintes: um pouco gágo, muito esperto, e foi vestido com calça e algodãozinho fino, desconfia-se que seduzido por algum tropeiro, acompanhasse alguma tropa, ou que esteja acoutado em alguma casa, e por isso protesta-se com todo rigor da lei. Quem o prender ou der noticias certas nesta cidade, a seu senhor no pateo de Palacio n. 5 ou em Campinas ao Sr. D. José Artigues, ou em S. João do Rio Claro ao Sr. João Pereira de Lima Júnior, ou ao Sr. Guilherme Withaker será bem gratificado. ((Disponível em <https://saopauloantiga.com.br/anuncios-de-escravos/>)

O ponto em comum que as passagens acima citadas apresenta é a barbárie perpetrada pela violência do colonizador sobre o corpo e a mente do escravizado. A primeira citação expõe instrumentos de produção de dor, de mutilação e, de dilaceramento do corpo do escravizado. Diante de qualquer ação da pessoa que foi escravizada interpretada como questionamento, afronta, ou situação evasiva em relação ao poder do senhor, a repressão se apresentava publicamente agressiva, cruel, violenta. Tratava-se de inscrever aos olhos do público, dos demais seres humanos submetidos ao cativo, no corpo do indivíduo escravizado as leis de seu proprietário. Ao aniquilar o corpo aniquilava-se qualquer pensamento, ação, ou possível iniciativa do ser humano que foi escravizado. Subjugado, violentado, massacrado e destituído da condição humana, de compartilhar humanamente o mundo em sua mísera existência cabia-lhe a resignação à condição inumana em que estava inserido.

Na segunda passagem, a descrição dos indivíduos escravizados que haviam fugido da fazenda da “Boa Vista” de Pirassununga, interior do Estado de São Paulo, enfatiza para além de traços fisionômicos, a precariedade, senão a condição decrépita de corpos que sofreram mutilação de membros, manifestada na ausência de dedos das mãos, de dentes, além de outras marcas visíveis nos corpos e na vida de um ser humano escravizado. São estas cruéis inscrições corpóreas que permitiriam a identificação dos homens apresentados como transgressores no discurso oficial do poder, que ousaram infringir o direito de propriedade sobre seus corpos e suas vidas pertencentes ao senhor que os encomendou junto aos traficantes de seres humanos submetidos ao comércio da carne à ser escravizada.

A barbárie da escravidão não poupava ninguém, mulheres, homens, crianças, adolescentes, idosos em seus míseros e violentados corpos, transformados em propriedade a partir da ação de homens denominados de “senhores” por adquirirem via pagamento em dinheiro seres humanos junto a comerciantes de pessoas escravizadas, ou por meio de permutas ocorridas entre comerciantes escravagistas e, mesmo entre proprietários de pessoas em condição de escravidão. Nesta direção, a terceira passagem apresenta-se brutal ao descrever um adolescente escravizado caracterizado como “pardinho claro”. O referido pardinho, então com doze anos não possui nome, é apenas um escravo. Não possuir um nome implica o fato de não possuir um mundo, ou de ser-lhe negado a participar do mundo, da ação humana. Um “pardinho”, lançado na condição de um proscrito do mundo. Carne a ser consumida na exploração e na expropriação cotidiana de sua vida em benefício daqueles humanos supostamente detentores da vida de outrem, de seu mundo.

Lidas pelos escravos, as marcas corporais eram um obstáculo ao esquecimento de sua condição de escravo, ao serem impressos de modo exemplar, estes signos atingiam também algo mais profundo que a pele e o corpo: a marca exemplar imprimia no escravo o medo da rebelião, a inexorabilidade da dominação senhorial a que estava submetido. Neste sentido, estas marcas constituíam-se, pois no suporte concreto da violência exemplar, servindo de instrumento para continuidade da exploração escravista (LARA, 1988, p. 88).

É imperativo reconhecer que os relatos das violências registradas sobre o corpo e a psique das pessoas escravizadas, não se apresentam somente como *modus operandi* das relações de poder circunscritas no contexto do Brasil colonial, submetido ao jugo da metrópole portuguesa, mas como expressão da racionalidade civilizatória ocidental moderna. Ou dito de outro modo, é preciso reconhecer uma íntima relação entre civilização e barbárie, que se perpetuou socialmente e temporalmente produzindo formas de subjetivação assujeitadas, submissas, violentadas, que se manifestam de forma indelével no *ethos* societário

escravocrata, que subjaz como fundamento das práticas políticas, sociais e institucionais presentes no tecido social<sup>3</sup> brasileiro na atualidade.

Sob tais pressupostos, o presente texto articula um triplo movimento compreensivo. Num primeiro momento, trata-se de desmistificar o mito da ação civilizatória ocidental moderna como expressão soberana de uma racionalidade orientada para a gradual superação da violência, da barbárie inerente aos povos e culturas não ocidentais. Nesta direção, argumenta o sociólogo polonês Zygmunt Bauman: “(...) mito etiológico (...) a moderna sociedade ocidental é definida como sociedade *civilizada*, que por sua vez é entendida como um Estado do qual a maior parte da feiura e morbidez naturais, assim como da imanente propensão humana à crueldade e à violência foi eliminada ou pelo menos abafada”. (BAUMAN, 1998, pp. 119/120)

Ainda nesta direção, é preciso considerar que, enquanto, o movimento iluminista<sup>4</sup> apresentava no contexto europeu a razão como o caminho para a emancipação humana, para autonomia do indivíduo, para o alcance do progresso social, nas terras do novo mundo, entre elas a colônia brasileira, estabelecia-se um brutal regime de acumulação de capital, a partir da comercialização de seres humanos, que transformados em coisas, em objetos de uso e abuso foram trazidos da África e, submetidos à condição de trabalho e de vidas inumanas nas mais diversas atividades econômicas realizadas na colônia. Nesta direção, argumenta o filósofo italiano Domenico Losurdo:

---

3 Ao longo deste artigo a terminologia, “tecido social brasileiro” pretende expressar a diversidade étnica e cultural que se manifesta do Brasil colônia à atualidade entre os brasileiros. Esta diversidade se apresenta nas mais diversas formas-de-vida e cosmovisões vinculadas a elas, mas também na música, na arte, na literatura, na poesia, no sincretismo religioso, na relação com natureza, sobretudo no caso das nações indignas, entre outras formas de manifestação. Mas, a referida terminologia também quer demonstrar, a despeito de toda esta diversidade as fraturas inerentes às perspectivas e visões de mundo distintas, apresentando dificuldades de reconhecimento e compartilhamento de um “um mundo” comum aos brasileiros. Assim, no interior do tecido social brasileiro constatam-se ao longo da história intensas lutas de resistência de determinados grupos frente à violência das oligarquias coloniais de outrora, ou mesmo frente às oligarquias subservientes ao capital internacional da atualidade. Mas, também se constata o preconceito, o racismo, e outras formas estruturais de violência demarcando intensas fraturas e contradições entre os brasileiros. Ou seja, a terminologia tecido social brasileiro procura captar e expressar as dificuldades de nos reconhecermos como brasileiros, partícipes da ação comum na constituição do espaço público como garantia de reconhecimento da condição humana, da diversidade de formas-de-vida e, de suas respectivas cosmovisões fundamentais a afirmação de direitos e, de justiça social.

4 “O iluminismo, mais do que um sistema filosófico, é um movimento espiritual, típico do século XVIII e caracterizado por uma ilimitada confiança na razão humana, considerada capaz de dissipar as névoas do ignoto e do mistério, que obstruem e obscurecem o espírito humano, e de tornar os homens melhores e felizes, iluminando-os e instruindo-os. O iluminismo é, em essência, um antropocentrismo, um ato de fé apaixonado na natureza humana, considerada com seus caracteres universais, comuns a todos os homens, e não na natureza individual e original de cada um. Os olhares são dirigidos para o futuro; é um novo evangelho, uma nova era, na qual o homem, vivendo em conformidade com a sua natureza, será perfeitamente feliz.” (MONDIN, 1986, p. 153)

Até metade do século XVII, a Holanda, país onde ocorre o prólogo das sucessivas revoluções liberais, concentra “o predomínio” sobre “comércio de escravos”: ainda “no início do século XVIII todas as suas posses estavam lastreadas sobre a escravidão ou sobre o trabalho forçado”. Se por um lado é sinônimo de liberdade, por outro a Holanda no século XVIII é sinônimo de escravidão, e de escravidão particularmente cruel. (LOSURDO, 2006, p. 39)

Em um segundo movimento, trata-se a partir das contribuições do filósofo italiano Giorgio Agamben, vinculadas às perspectivas analíticas de Michel Foucault e, de Walter Benjamin, de constituirmos uma ontologia do presente. Ou seja, de identificarmos nos conceitos contemporâneos, a partir dos quais se articulam relações de poder, de discursos, práticas políticas e econômicas de desenvolvimento, “assinaturas” que denotem seus fundamentos ontológicos e operacionais. “Em Agamben o passado não apenas está personificado e vivo no tempo presente, porém, o presente é uma construção contínua do passado (...)” (DECOTHÉ JUNIOR, 2017, p. 73).

Sob tais pressupostos, se trata de reconhecer a urgência da observação de Walter Benjamin, ao anunciar que do passado nos chegam constantemente os sussurros daqueles seres humanos cujas vidas foram violentamente tragadas pelas engrenagens do progresso. É tarefa de nosso tempo, ou ao menos de quem sem desafia a tomar o próprio tempo em pensamento, reconhecer que seu fundamento reside sobre os cadáveres das formas de vida humanas e não humanas capturadas pelo dispositivo do progresso, do desenvolvimento. Em sua II tese sobre o conceito de história Benjamin assim se posiciona:

(...) na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção. Com a representação do passado, que a História toma por sua causa, passa-se o mesmo. O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão agora caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conheceram? Se assim é, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo (BENJAMIN, 2005, p. 48).

E, em um terceiro movimento e, que circunscreve o objetivo deste artigo, trata-se de refletir sobre a íntima relação entre o dispositivo do desenvolvimento e a reprodução na atualidade da violência circunscrita em um *ethos escravocrata* que vai se tornando constitutivo do tecido social brasileiro. Mesmo que se possa reconhecer, que o desenvolvimento tenha seus fundamentos no conceito de teleologia, que pressupõe que o *cosmo*, o mundo, a vida em sua totalidade esteja necessariamente vinculada à realização de uma finalidade estabelecida ao acaso, ou circunscrita na obra da criação é, na modernidade com sua

secularização<sup>5</sup> que o dispositivo do desenvolvimento assume centralidade como “promessa” que orienta os esforços humanos na construção do mundo.

Assim, a promessa moderna do progresso e, posteriormente do desenvolvimento se assenta na aposta de uma razão política, econômica, técnica, científica e instrumental que impõe à natureza e, também aos mais diferentes povos e culturas a visão de mundo eurocêntrica como uma ordem natural e societária a ser constituída, alcançada, implementada. Os parâmetros civilizatórios ocidentais apresentam-se como a verdade a ser imposta à natureza e ao outro, ao “não-europeu”. Este “outro” diferente, diverso do padrão civilizatório que se pretende hegemônico passa a ser concebido como fonte de vida a ser expropriada, de força de trabalho, de matérias-primas, de recursos à disposição da civilização. “(...), a corrida para as terras novas desembocou numa nova lei (*nomos*) da terra, cuja principal característica é a de tornar guerra e raça dois sacramentos privilegiados da história”. (MBEMBE, 2017, p.14)

O diferente assume a condição de bárbaro, aquele que vive à margem da civilização. Não é um animal, mas também não é um humano em sua plenitude civilizatória. Nesta condição, de inumano pode ser escravizado, expropriado de sua terra, de seu núcleo familiar, de seu mundo. Submetido à violência da escravidão, pode, por fim, ser expropriado de sua vida, de sua comunidade, de sua cultura, de sua cosmovisão.

Sob tais pressupostos, a violência do dispositivo do progresso e, mais recentemente do desenvolvimento se fez presente em terras brasileiras desde o primeiro momento em que os portugueses invadiram o território. A escravidão, o massacre das nações indígenas originárias é a marca indelével que circunscreve o *ethos escravocrata* que corre nos fundamentos do tecido social brasileiro até a atualidade. A violência da exploração das riquezas naturais, do pau-brasil vorazmente extraído, a devastação desenfreada do Cerrado, da Floresta Amazônica, da Mata Atlântica nos dias de hoje, são faces, de uma mesma moeda. Os mais de trezentos anos de escravidão contra negros, o racismo contra homens e mulheres negras, bem como a rotineira execução de jovens negros nas regiões periféricas das nossas

---

5 “Também nas ciências humanas podemos nos deparar com conceitos que são, na realidade assinaturas. Um deles é a secularização, sobre a qual em meados dos anos 1960, realizou-se na Alemanha um animado debate, que envolveu personalidades como Hans Blumenberg, Karl Löwith e Carl Schmitt. A discussão estava comprometida pelo fato de que nenhum dos participantes parecia se dar conta do fato de que “secularização” não era um conceito, em que estivesse em questão a “identidade estrutural” entre conceitualidade teológica e conceitualidade política (essa era a tese de Schmitt) ou a descontinuidade entre teologia cristã e modernidade (que era, contra Löwith, a tese de Blumenberg), mas um operador estratégico que assinava os conceitos políticos para remetê-los à sua origem teológica. Ou seja, a secularização age no sistema conceitual da modernidade como uma assinatura, que a remete à teologia. (AGAMBEN, 2019, p. 109)

idades confirmam a íntima vinculação entre o dispositivo do desenvolvimento e violência fundada em um *ethos escrovocrata* que faz parte do tecido social brasileiro. “Racismo conservador eroticamente empobrecido, para a vida mais medíocre imaginável e sadismo oficial forte, afirmativo. O horizonte deste não trabalho do espírito é acumulação máxima, e o gozo da inferioridade alheia.” (AB’SÁBER, 2022, pp. 30/31)

Analisar a complexidade da relação de exploração e brutalidade que ainda se manifesta no cotidiano do tecido social brasileiro, e vinculá-la às promessas<sup>6</sup> do desenvolvimento exigirá compreender o desenvolvimento como dispositivo e a violência como sua condição constitutiva. Nas próximas seções do artigo esforços analíticos e reflexivos serão realizados com intuito de compreensão de aspectos constitutivos do paradoxo inerente ao tecido social brasileiro, que se manifesta entre as promessas do desenvolvimento e a contínua produção de violência.

A orientação filosófica desta pesquisa ancora-se na arqueologia<sup>7</sup> advinda do filósofo italiano Giorgio Agamben (1942...). Para o referido filósofo a arqueologia é um método de pesquisa comprometido com a constituição de uma ontologia do presente. Ou seja, trata-se de compreender aspectos constitutivos de nossa condição no presente, a partir de determinados eventos que identificamos no passado e, cujas assinaturas encontramos no presente. A arqueologia<sup>8</sup> não se apresenta com pretensões historiográficas. Também não se trata de afirmar que o conhecimento do presente requer o conhecimento do passado, o que necessariamente nos permitirá projetar o futuro. A arqueologia e a genealogia rompem com pretensões analíticas lineares e teleológicas. Sua contribuição analítica se manifesta na busca por fatos e acontecimentos que em função da preservação de suas assinaturas<sup>9</sup> podem se

---

6 BAZZANELLA, Sandro Luiz; GODOI, Cintia Neves. **O desenvolvimento como “promessa de futuro”**. Disponível em <https://jornalggn.com.br/opiniao/o-desenvolvimento-como-promessa-de-futuro/>. Acessado em 02.09.2023.

7 “Podemos chamar provisoriamente de “arqueologia” aquela prática que, em toda investigação histórica, tem a ver não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno, e deve, portanto, se confrontar novamente com as fontes e com a tradição. E não pode encarar a tradição sem desconstruir os paradigmas, as técnicas e as práticas mediante as quais ela regula as formas de transmissão, condiciona o acesso às fontes e determina, em última análise, o próprio estatuto do sujeito cognoscente”. (AGAMBEN, 2019, p.128).

8 “14. Procuremos pensar a estrutura temporal específica implícita numa arqueologia filosófica. Nela não está precisamente em questão um passado, mas um ponto de insurgência. De resto, ela só pode abrir um caminho para este passado voltando atrás até o ponto em que ele foi recoberto e neutralizado pela tradição (...). O ponto de insurgência, a *arché* da arqueologia, é o que acontecerá, que se tornará acessível e presente, tão somente quando a investigação arqueológica realizar sua operação. Ele tem, portanto, forma de uma passado no futuro, isto é, de um *futuro anterior*.” (AGAMBEN, 2019, p.152)

9 “As assinaturas (assim como os enunciados em relação à língua) são, então, o que marca as coisas no âmbito de sua pura existência. O *on haploús*, o “ser puro”, é o *arcisignator* que imprime suas marcas transcendentais nos existentes. (...) assinaturas que, ultrapassando a dimensão semiótica em sentido

apresentar como uma condição paradigmática para a compreensão de aspectos de nossa condição no presente.

A metodologia de pesquisa pauta-se na revisão bibliográfica, a partir da consulta e análise de obras de diversos autores, entre eles destacam-se as obras de Giorgio Agamben, Hannah Arendt; Walter Benjamin, Zygmunt Bauman.

## **O dispositivo do desenvolvimento**

O termo dispositivo tem uma significativa trajetória de uso nas ciências humanas. Mas, para efeitos da análise em torno da violência do dispositivo do desenvolvimento utilizaremos a definição que o filósofo e jurista italiano Giorgio Agamben confere ao termo dispositivo. Para o referido pensador dispositivo é toda e qualquer ação, ou objeto que tem a capacidade de capturar a condição humana interferindo em seu modo de se relacionar consigo mesmo, com os outros seres humanos, com as demais formas de vida, de compreender e posicionar-se no mundo.

Sob tais prerrogativas, a linguagem, a música, o poema, o discurso podem se apresentar como dispositivos. Mas, também objetos como a caneta, o carro, o celular, o computador, a televisão e, toda uma infinidade de aparelhos mecânicos e eletrônicos com os quais convivemos diuturnamente podem se apresentar como dispositivos ao capturar a espontaneidade da ação humana, submetendo-a a regras e formas de funcionamento temporal, produtivo e de consumo padronizados. Ou seja, tais dispositivos capturam a vida humana em sua singularidade e promovem formas de subjetivação vinculadas a uma determinada visão de mundo, administrada cotidianamente pelo utilitarismo e pragmatismo característico de uma sociedade movida pela dinâmica de acumulação *ad infinitum* do capital. “[...] chamarei literalmente de dispositivo 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 do seres vivos.” (AGAMBEN, 2009, p. 40).

Os dispositivos promovem diuturnamente formas de subjetivação<sup>10</sup> condizentes com a racionalidade econômica, política e jurídica que administra a vida de indivíduos e

---

estrito, permitem pôr eficazmente em relação uma série de detalhes com a identificação ou a caracterização de certo indivíduo ou de certo evento”. (AGAMBEN, 2019, pp. 934/99).

10 O neoliberalismo é um sistema de normas que hoje estão profundamente inscritas nas práticas governamentais, nas políticas institucionais, nos estilos gerenciais. Além disso, devemos deixar claro que esse sistema é tanto mais “resiliente” quanto excede em muito a esfera mercantil e financeira em que reina o capital. Ele estende a lógica do mercado muito além das fronteiras estritas do mercado, em



populações. Ou seja, estes processos de subjetivação promovem formas de assujeitamento acomodadas aos imperativos administrativos impostos pela condição transcendente e, ao mesmo tempo com capacidade de se desterritorializar e reterritorializar que a economia assumiu na modernidade e, sobretudo na contemporaneidade. “Cada objeto, cada lugar, cada actividad está separada de sí misma. Es toda la esfera humana, en definitiva, la que ahora está consagrada y rendida al mecanismo de la valorización del valor. (...) está separado de sí mismo y rendido al capital.” (MARTINEZ, 2017, p. 141). Ainda sobre os processos de subjetivação argumenta Agamben:

Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos. Naturalmente as substâncias e os sujeitos, como na velha metafísica, parecem sobrepor-se, mas não completamente. Neste sentido, por exemplo, um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação: o usuário de telefones celulares, o navegador na internet, o escritor de contos, o apaixonado por tango, o não-global etc. Ao ilimitado crescimento de dispositivo no nosso tempo corresponde uma igualmente disseminada proliferação de processos de subjetivação. (AGAMBEN, 2009, p.41)

Sob tais pressupostos, Agamben aponta para o fato de que na modernidade se intensificam, senão se multiplicam os dispositivos promovendo formas de subjetivação de indivíduos e populações no contexto da hegemonia da economia política. “Não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de 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. 42).

É neste contexto, que o “desenvolvimento” se apresenta como um dos dispositivos com maior eficiência e eficácia nas sociedades contemporâneas. Aceito pelos diversos campos científicos, políticos e ideológicos, o dispositivo do desenvolvimento mobiliza localidades, comunidades, regiões e, povos em busca de qualidade de vida em âmbito individual, social e ambiental, mesmo que se manifeste na forma de uma promessa, de crença, de expectativa de futuro. De acordo com Esteva, (2000, p. 61): “O desenvolvimento ocupa o centro de uma constelação semântica incrivelmente poderosa. Não há nenhum outro conceito no pensamento moderno que tenha influência comparável sobre a maneira de pensar o comportamento humano.” E, mesmo sem definição precisa ou compreensão exata do seu

---

especial produzindo uma subjetividade “contábil” pela criação da concorrência sistemática entre os indivíduos. (...). O que está em jogo nesses exemplos é a construção de uma nova subjetividade, o que chamamos de “subjetivação contábil e financeira”, que nada mais é do que a forma mais bem acabada da subjetivação capitalista. (DARDOR; LAVAL, 2016, pp. 30/31)

significado os usos diversos do termo permanecem. “É possível que justamente por isto o desenvolvimento sobreviva também, agora como vazio de sentido e de projeto, mais plasmado para capturar a vida que resta a ser controlada.” (RADOMSKY, 2020, p. 263).

Sob tais pressupostos é preciso compreender como se constitui a força de um dispositivo, neste caso do dispositivo do desenvolvimento e, que lhe permite mobilizar esperanças, comprometimentos, esforços, toda uma economia psíquica e física de indivíduos, comunidades e povos colocados em jogo na atualidade na conformação de processos de subjetivação. Aqui se trata para Agamben de reconhecer que os dispositivos trazem consigo “assinaturas” determinantes em seu *modus operandi* no presente. Reconhecer as assinaturas constitutivas do dispositivo é tarefa da arque-genealogia do desenvolvimento e, contribui para a compreensão de sua eficiência e eficácia nos processos de subjetivação, de conformação de indivíduos e sociedades em torno de um modo de governar a vida, cujo fundamento é a violência articulada em suas mais diversas formas, sejam elas: física, simbólica, psíquica, financeira. “E a ontologia é, nesse sentido, não um saber determinado, mas a arqueologia de todo saber, que investiga as assinaturas que cabem aos entes pelo próprio fato de existir e os dispõem, desse modo, para interpretação dos saberes particulares.” (AGAMBEN, 2019, p. 94).

Nesta direção, a constituição de uma ontologia do presente a partir da arque-genealogia das assinaturas presentes no dispositivo do desenvolvimento e, que lhe conferem efetividade conceitual e operacional na atualidade requer a compreensão de que “(...) os conceitos implicam assinaturas, sem as quais permanecem inertes e improdutivos.” (AGAMBEN, 2019, pp. 108109).

Assim, uma das primeiras assinaturas do dispositivo do desenvolvimento pode ser encontrada em Platão. “O idealismo platônico aparece como uma resposta direta aos problemas da unidade e da multiplicidade que, para Platão, representa a própria forma da contradição que o logos deve resolver.” (ROGUE, 2005, p. 78). Para Platão, trata-se de afirmar a *episteme*, o conhecimento pautado na unidade da Ideia como único caminho possível para alcançar a adequada percepção da multiplicidade de entes que se apresentam na existência. Trata-se de um movimento dialético, que partindo das percepções do mundo sensível encontra sua condição de verdade no mundo das Ideias. Ou seja, reside nesta passagem da *doxa* à *episteme* uma dimensão teleológica, uma finalidade a ser alcançada que é a Ideia una, eterna e imutável, a ideia do bem, da verdade.

Ao elaborar a teoria das Ideias, Platão funda o *dualismo ontológico*: doravante, será preciso sempre considerar a realidade como pertencente a uma ordem dividida. De um lado, há o que pertence ao sensível, as aparências, e que não possui um *status* de realidade degradado, porque é

múltiplo e mutável. De outro lado, há as Ideias, o inteligível, o único que pode, por sua própria unidade e sua identidade, ser qualificado de ser verdadeiro. (ROGUE, 2005, p. 86).

Porém, é preciso considerar que o dualismo ontológico platônico não se apresenta como passagem retilínea e uniforme da *doxa* (*opinião*) à *episteme* (*conhecimento das Ideias*), mas, sobretudo com descontinuidade entre estes dois âmbitos. Assim, se a passagem da *doxa* a *episteme* é perpassada por uma dimensão teleológica é preciso considerar que tal perspectiva analítica insere no dualismo platônico uma descontinuidade afirmando na Ideia o alcance do bem, da verdade. Esta assinatura teleológica de origem platônica se encontra no dispositivo do desenvolvimento, na medida em que sua afirmação se apresenta como contraposição, como descontinuidade em relação à condição de subdesenvolvido. A verdade, o sumo bem, a qualidade de vida reside no alcance do desenvolvimento. O subdesenvolvimento é *lócus* por excelência da precariedade, da pobreza, da ausência de qualidade de vida. Ainda nesta direção, o subdesenvolvimento contém em si as condições necessárias para sua superação, para sua descontinuidade que reside no alcance de sua finalidade na forma do desenvolvimento.

Ao separar o princípio da realidade, dado indiretamente, que são as Ideias, e esta realidade diretamente dada que é o sensível, Platão dá à própria filosofia um caráter descontínuo, tanto na sua essência como no seu conteúdo. No conteúdo, dado que doravante toda a realidade só é apreendida pelo prisma duplo que a ruptura absoluta colocada entre o sensível e o inteligível induz; (ROGUE, 2005, p. 86).

Desta maneira, o dualismo desenvolvimento x subdesenvolvimento se apresenta como captura de uma descontinuidade com apresentação, ou oferta de possibilidade de superação a partir da consideração das contradições existentes e definição de caminhos para passagem de uma condição à outra superior.

Outra assinatura do dispositivo do desenvolvimento pode ser encontrada no contexto do desenvolvimento da Patrística<sup>11</sup>, mais especificamente na obra: “*De civitate Dei*”<sup>12</sup>, “A

---

11 “PATRÍSTICA (...). Indica com este nome a filosofia cristã dos primeiros séculos. Consiste na elaboração doutrinal das crenças religiosas do cristianismo e na sua defesa contra os ataques dos pagãos e contra as heresias. A P. caracteriza-se pela indistinção entre religião e filosofia. Para os Padres da Igreja, a religião cristã é a expressão íntegra e definitiva da verdade que a filosofia grega atingira imperfeita e parcialmente”. (ABBAGNANO, 2007, p. 868)

12 “Nesta obra de filosofia e teologia, Santo Agostinho responde à acusação feita pelos pagãos em 410, segundo a qual os cristãos seriam responsáveis pelo abandono do culto aos deuses antigos da cidade e pela derrota de Roma diante dos godos. Agostinho assume a defesa dos cristãos; para isso expõe a natureza verdadeira do bem e do mal; demonstra que a invasão dos godos foi um mal para um bem; foi uma provação para lembrar o pequeno valor dos bens terrestres perecíveis. Por outro lado, o autor demonstra que só a providência de Deus é responsável pela glória de Roma, e não os deuses

Cidade de Deus” escrita entre 410 e 426 d.C por Agostinho de Hipona (Santo Agostinho). Nesta obra, Agostinho argumenta a existência de duas cidades: a cidade dos homens e a cidade de Deus. Se na cidade terrena a busca pela felicidade apresenta-se como finalidade da vida humana, seu alcance definitivo somente pode ser alcançado na cidade celeste. Na cidade terrena a condição humana participa da obra e do projeto da criação, que contém em si uma economia da salvação. Ou seja, a vida humana e, neste caso em específico, a dos cristãos vincula-se a uma dimensão teleológica<sup>13</sup> a realizar-se de forma imanente no tempo cronológico pela prática das virtudes como condição do alcance da felicidade eterna na cidade de Deus.

Estes factos e outros que tais que se podem achar na sua literatura, teriam adquirido semelhante notoriedade, seriam celebrados com tal renome, se o Império Romano, que se estendeu em todas as direcções, não se tivesse desenvolvido devido a sucessos magníficos? Desta forma esse império, tão vasto, tão duradouro, célebre e glorioso pelas virtudes de tão grandes homens, foi para eles a recompensa a que aspiravam os seus esforços e oferece-nos a nós uma tão exemplar e necessária lição que sentiremos o espinho da vergonha se não praticarmos pela gloriosíssima Cidade de Deus as virtudes que eles praticaram, de forma um tanto semelhante, pela glória da cidade terrestre; e, se as praticarmos, não nos empertiguemos de soberba porque, como diz o Apóstolo, os sofrimentos do tempo presente são de nada comparados com a glória futura que em nós será revelada. (AGOSTINHO, 1996, 526)

A modernidade seculariza, trás ao *saeculum*, ao mundo, a dinâmica da vida e, das relações humanas submetidas à lógica da economia política estas assinaturas impressas no dispositivo do desenvolvimento, o que lhe permite capturar anseios e mobilizar diuturnamente crenças e, esforços individuais e coletivos para o alcance do desenvolvimento. O dispositivo do desenvolvimento mobiliza processos de subjetivação que conformam expectativas individuais e sociais crenças de que a participação na dinâmica da plena produção e do

---

pagãos. A atitude dos romanos em relação à pátria deve ser um exemplo imitado pelos cristãos em relação a pátria celeste, se estes quiserem atingi-la. Agostinho condena tanto a atitude dos pagãos que abandonaram os deuses para obter bens materiais quanto a dos filósofos que justificam essas práticas afirmando que elas asseguram a felicidade terrena. Censura assim os filósofos por não reconhecerem a imaterialidade de Deus e por não considerarem o criador. A verdade está no cristianismo: ele é a busca da felicidade. (HUISMAN, 2002, p.53)

13 “Assim, a história adquire um sentido totalmente desconhecido para os gregos (...) ela tem um princípio, com a criação, e um termo, com o fim do mundo, ou seja, com o juízo final e com a ressurreição. E em três momentos intermediários essenciais, que marcam seu decurso: o pecado original com suas conseqüências, a espera da vinda do salvador e a encarnação e paixão do Filho de Deus, com a constituição de sua Igreja. Agostinho insiste muito, ao final da *Cidade de Deus*, na ressurreição. A carne ressuscitará integrada e em certo sentido transfigurada, mas *continuará*”.(REALE; ANTISERI, 2003. p.99).

consumo se apresente como garantia de qualidade de vida, de felicidade e, portanto de desenvolvimento.

A efetividade do dispositivo do desenvolvimento na atualidade decorre do dualismo subdesenvolvimento/desenvolvimento. O negativo do desenvolvimento é o subdesenvolvimento, condição que se caracteriza pela precariedade em que se encontram lançados, indivíduos, povos e países, quando comparados com a produtividade e o acesso ao consumo de bens e serviços dos automeados indivíduos e povos desenvolvidos. Sob tais pressupostos o dispositivo do desenvolvimento em sua condição teleológica encontra seu fundamento na violência, na medida em que considera tudo o que não for desenvolvido como inferior, como algo que não alcançou condição adequada, ou superior, e, para tanto impõe uma forma de vida plenamente submetida aos imperativos unilaterais da plena produção e do pleno consumo de si mesmo, dos outros e do mundo. Estes imperativos se apresentam como parâmetro para o alcance de suposta qualidade de vida e, da felicidade e, por decorrência de inclusão na esfera do desenvolvimento. Por reverso estes mesmos imperativos se apresentam como critério de exclusão sobre indivíduos, povos e países que não se enquadram nos imperativos do dispositivo do desenvolvimento.

## Desenvolvimento e violência

Inicialmente nos cabe considerar a questão da violência<sup>14</sup>. Ou seja, trata-se de perguntar o que é violência<sup>15</sup>? A tentativa de resposta à questão demonstra a ambivalência do conceito de violência<sup>16</sup> e, portanto suas exigências analíticas. “O conceito de violência é

---

14 Violência [do latim *violentia*] S. f. 1. Qualidade de violento. 2. Ato Violento. 3. Ato de violentar. 4. *Jur.* Constrangimento físico ou moral; uso da força, coação. (AURÉLIO, p.1463).

15 Vi.o.lên.cia(vi) s.f. (a) 1. Caráter do que se manifesta com força intensa, extrema e brutal, produzindo não raro consequências desgraçadas ou desastrosas; qualidade de violento (...). 2. Ação que se realiza com força e agressividade excessivas, causando danos morais ou materiais; brutalidade extrema (...). 3. Atitude daquele que abusa da força com essa finalidade (...). 4. Exercício injusto, abusivo ou discricionário da força ou do poder (...). 5. Opressão; tirania (...). 6. Grande intensidade ou severidade de um fenômeno natural; força indomável; fúria (...). 7. Grande intensidade; severidade (...). 8. *Fig.* Irascibilidade; irritabilidade; mau humor extremo; agressividade (...). 9. *Fig.* Situação difícil ou comprometedor (...). 10. *Fig.* Qualquer atitude desrespeitosa (...). 11. *Direito* Constrangimento físico ou moral exercido sobre alguém, para obriga-lo a submeter-se à vontade de outrem; coação (...). (SACCONI, 2062).

16 VIOLÊNCIA 1. Ação contrária a ordem ou a disposição da natureza. Nesse sentido, Aristóteles distinguia o movimento *segundo a natureza* e o movimento *por V.*: o primeiro leva os elementos ao lugar natural; o segundo afasta-os (*Del cael.*, I, 8, 276, a 22 (v. Física). 2. Ação contrária à ordem moral, jurídica ou política. Nesse sentido, fala-se em “cometer” ou “sofrer V.” Algumas vezes esse tipo de V. foi exaltado por motivos políticos. Assim, Sorel faz a distinção o entre a V. que se destina a criar uma sociedade nova e a força, que é própria da sociedade e do estado burgueses. “O socialismo deve à V. os

ambíguo, complexo, implica vários elementos e posições teóricas e variadas maneiras de solução ou eliminação”. (PAVIANI, 2016, p. 8). Se o conceito de violência apresenta-se complexo, ambíguo também é preciso considerar que as “(...) características gerais do conceito de violência variam no tempo e no espaço, segundo padrões culturais de cada grupo ou época, e são ilustradas pelas dificuldades semânticas do conceito.” (PAVIANI, 2016, p. 8).

Ainda nesta direção, é preciso observar que a violência se apresenta no âmbito natural e no âmbito das relações humanas. Em ambas as dimensões, a violência em toda a sua agressividade pode em certas circunstâncias apresentar-se em seu resultado final como benéfica à vida em sua totalidade, bem como a condição humana em sua teia de relações individuais e sociais. É nesta direção, que se manifesta o filósofo pré-socrático cujas passagens resgatadas pela doxografia nos alcançam na atualidade. Assim, para Heráclito de Éfeso (504 a.C.) “A guerra é o pai de todas as coisas de todas o rei; de uns faz deuses, de outros, homens; de uns, escravos, de outros homens livres”. (BORNHEIM, 1977, p. 39).

Por sua vez, Nietzsche no terceiro quarto do século XIX, reflete e concebe a vida como resultante de um constante combate de forças vitais, o que insere a vida numa dimensão trágica em que alegria e tristeza, prazer e dor, satisfação e sofrimento, vida e morte se apresentam em constante disputa. Neste contexto, a vida é resultante da vontade de poder, que mantém a vida, mesmo reconhecendo sua condição lúdica, precária, contingente, sua exigência de participar intensamente do jogo vital pelo simples prazer de viver, de manter-se em vida. Para Nietzsche, a violência inerente ao constante combate das forças vitais que constituem a vontade de poder aponta para uma estética vital vinculada a dimensão trágica e artística da vida, que para sua efetivação plena lhe impõe a transvaloração de todos os valores impostos pela metafísica ocidental.

E sabeis também o que “o mundo” é para mim? Devo mostrá-lo a vós no meu espelho? Este mundo: um gigante de força, sem início, sem fim, uma dimensão fixa e brônzea de forças, que não aumenta nem diminui, que não se consome, mas apenas se transforma, imutavelmente grande como um todo, um patrimônio sem gastos nem perdas, mas igualmente sem aumento, sem entradas, envolto por “nada” como por seu limite; não é nada que se desvaneça, nada que se dissipe, nada infinitamente extenso, mas inscrito como força determinada num espaço determinado, e não num espaço que estivesse “vazio” em algum lugar, mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e de ondas de força ao mesmo tempo único e “múltiplo”, que se acumulam aqui e, ao mesmo tempo, atenuam-se em outro lugar, um mar de forças que se lançam e fluem para si mesmas, mudando eternamente, voltando eternamente, com anos gigantescos do retorno, com uma vazante e

---

altos valores morais com que oferece salvação ao mundo moderno” (*Réflexions sur la violence*, 1966, trad. it., p. 133). (...). (ABBAGNANO, 2005, p. 1198)

uma torrente de suas formas (...), como um devir que não conhece saciedade, nem fastio, nem cansaço. Esse meu mundo dionisíaco de criar eternamente a si mesmo, de destruir eternamente a si mesmo, esse mundo de segredos das voluptuosidades duplas, esse meu mais além do bem e do mal; sem objetivo, se não houver um objetivo na felicidade do círculo; sem vontade, se um anel não tiver boa vontade em relação a si mesmo. (...) Este mundo é a vontade de poder e nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso. (NIETZSCHE, 2005, p. 212 -Junho – Julho de 1885 – 38 [12]).

Em seu texto: “Para uma crítica da violência” Walter Benjamin apresenta a violência vinculada ao *modus operandi* do poder que institui o direito e, a partir da justiça do direito passa a legitimar a violência exercida pelo poder soberano. “(...) o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intensão de garantir os fins do direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito” (BENJAMIN, 2013, p. 127). E conclui Benjamin: “(...) a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ele quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito”. (BENJAMIN, 2013, p. 127).

A esta violência constitutiva do poder que institui o direito e a violência da justiça que lhe é inerente transformando o humano em mero meio, em função do exercício do poder soberano, Benjamin nomeia de violência mítica. Para contrapor-se a esta violência mítica, que legitima toda e qualquer manifestação do poder soberano, Benjamin propõe uma violência divina que assim se caracteriza:

Longe de instaurar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência imediata mostra-se, em seu núcleo mais profundo, idêntica a toda violência do direito, e transforma a suspeita quanto ao caráter problemático dessa violência em certeza quanto ao caráter pernicioso de sua função histórica, tornando tarefa sua abolição. Tal tarefa suscita, em última instância, mais uma vez, a questão de uma violência pura, imediata, que possa estancar a marcha da violência mítica. Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe a violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não sangrenta. (BENJAMIN, 2013, p.150).

Por seu turno, Hannah Arendt<sup>17</sup> em seu livro “Sobre a violência” argumenta que a violência é a tácita contraposição à manifestação do poder. O poder para a pensadora resulta

---

17 Em função da extensão e profundidade que debate sobre o conceito e as formas de violência assumem na modernidade e na contemporaneidade não é nosso objetivo apresentar análises específicas do conceito de violência no pensamento de Walter Benjamin, ou de Hannah Arendt, mas apresentá-los como referência em relação a certas dimensões que o debate da violência enseja, e no

da ação política, da habilidade dos seres humanos agirem conjuntamente, mesmo diante de suas divergências em vista a determinados fins, entre eles a constituição e manutenção do espaço público, onde os diferentes se encontram se reconhecem em sua diversidade humana e, possuem a possibilidade de desenvolver ação comum articulando-se politicamente. A autora argumenta que onde impera a violência tende a se estabelecer a impotência política, esvazia-se a esfera da ação comum, o mundo humanamente e publicamente compartilhado como um fim corre risco de apresentar-se como mero meio a serviço dos que o controlam.

Politicamente, o ponto é o de que com a perda do poder torna-se uma tentação substituí-lo pela violência (...), e essa violência por si mesma resulta em impotência. Onde a violência não mais está escorada e restringida pelo poder, a tão conhecida inversão no cálculo dos meios e fins faz-se presente. Os meios, os meios da destruição, agora determinam o fim – com a consequência de que o fim será a destruição de todo o poder. (ARENDR, 2009, p.72)

Ainda no que concerne a violência como desarticulação das relações de poder e destruição do mundo Arendt, argumenta: “Na destruição do mundo, nada é destruído, exceto uma estrutura feita por mãos humanas, e a força bruta requerida corresponde precisamente à violência inescapavelmente inerente a todos os processos produtivos humanos”. (ARENDR, 2008, p. 214). Sob tais pressupostos, a politóloga alemã anuncia que tudo o que é construído pelas mãos humanas pode ser destruído e vice-versa. Assim, como a ação humana destrói uma árvore, esta violência também possui a potencialidade para produzir madeira suficiente para construir uma casa, passando a constituir o mundo que habitamos. O caráter instrumental da violência se manifesta quando se rompe o equilíbrio entre a violência da destruição e, a ação conjunta de construção. Neste contexto, a violência se manifesta em sua condição totalitária destruindo qualquer possibilidade de compartilhamento da vida e do mundo.

(...), enquanto as capacidades de produzir e destruir se equilibrarem, tudo seguirá mais ou menos como sempre, e o que as ideologias totalitárias têm a dizer sobre a escravização do homem pelo processo que ele próprio desencadeou é, no final das contas, um espectro refutado pelo fato de que os homens são senhores do mundo que construíram e ainda mestres do potencial destrutivo que criaram. (ARENDR, 2008, p. 217).

No epílogo da obra “A Promessa da Política” Hannah Arendt argumenta da seguinte forma: “O moderno crescimento da ausência-de-mundo, a destruição de tudo que há *entre*

---

caso do conceito de Hannah Arendt brevemente situado neste debate, de toma como referência para pensar a violência do dispositivo do desenvolvimento.



nós, pode ser também descrito como a expansão do deserto”. (ARENDDT, 2008, p. 266). Sob a intensidade deste argumento é preciso considerar a violência do dispositivo do desenvolvimento. Para tal fim retomemos as epígrafes na introdução deste artigo e, consideremos que a escravidão contra os indígenas, contra os negros, a violência sobre seus corpos e suas mentes apresentavam-se como a aniquilação por parte do colonizador europeu<sup>18</sup>, de qualquer possibilidade de compartilhar um mundo comum. A violência imputada sobre aqueles seres humanos se apresentava em toda sua brutalidade, como forma de lhes destituir a própria condição humana. Nem seres humanos, nem animais, apenas meras vidas nuas<sup>19</sup> a ser consumidas pela voracidade do capital em sua fase colonial escravista metropolitana.

Em primeiro lugar, há que se ressaltar o vínculo orgânico que existe, e nem sempre suficientemente enfatizado, entre o surgimento das nações modernas com a escravidão como uma prática de Estado. Concomitantemente, há de se enfatizar a comunhão de interesses que correlacionaram o surgimento do Estado com o mercado moderno. Ambas as instituições estavam em perfeita sintonia no que diz respeito à promoção da escravidão como um negócio lucrativo para o mercado e uma estratégia política de expansão e domínio territorial. (RUIZ, 2012, p. 15)

Sob tais pressupostos, as origens do tecido social brasileiro remontam à violência da escravidão. Talvez tal condição auxilie a compreender as dificuldades que possuímos para constituir um mundo comum, compartilhado. A violência que se inscreveu nos corpos e nas mentes dos escravizados, sejam eles indígenas ou negros destruiu seu mundo originário e, impediu a constituição de um mundo comum nas terras do novo mundo. A violência perpetrada contra os corpos se estendia para a consideração de que suas vidas e seus modos

---

18 “O balanço histórico da modernidade e do triunfo do capitalismo e do Ocidente em Marx é bem mais dramático que na tradição liberal: “O capital nasce escorrendo sangue e lama, por todos os poros, da cabeça aos pés”, e esta mixórdia de sangue e lama revela-se com particular e repugnante evidência nas colônias. Entre os “idílicos processos” que caracterizam a “acumulação originária” e “aurora da era da produção capitalista” insere-se a transformação da África numa “reserva de caça para os mercados ilegais de peles-negras” (...). (LOSURDO, 2021, p. 24)

19 Na obra “Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua (2002), Giorgio Agamben demonstra que a vida nua é uma vida capturada pela violência do direito a serviço do poder soberano que institui o estado de exceção como condição permanente na administrabilidade política, jurídica e econômica da vida. Assim, no contexto do permanente estado de exceção a vida nua, não é nem vida animal, nem vida humana portadora de direitos, mas um vida desprovida de qualquer estatuto de direitos que possa protegê-la. É uma vida exposta à morte a mercê do poder soberano. “(...) aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoe* na *polis*, em si antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoe*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. (AGAMBEN, 2002, p. 16).

de vida eram considerados inferiores. O novo mundo nasce sob a égide da agressividade e consumo de corpos, de vida e, de um mundo com características inerentes a lógica do capital, apresentada como “racional”, “civilizada”, “superior”.

Quem conhece algo da história do Brasil sabe, porém, que não possuímos no passado um modelo de civilização próprio e mais autêntico para o qual possamos aspirar a retornar. Desde sua criação este país tem sido um complemento – e, frequentemente, uma imagem retorcida – dos impérios coloniais e dos centros mundiais, cujas influências culturais e interesses econômicos até aqui chegaram. A busca e um passado idealizado, apesar de provavelmente irrealista e ilusório em todos os casos, pode fazer algum sentido em países com uma história distinta e uma cultura não ocidental identificável. (SCHWARTZMAN, 2007, p. 31)

A condição constitutiva do tecido social brasileiro se forja a partir da violência do *ethos escravocrata*. A violência faz parte do cotidiano de qualquer indivíduo afrodescendente, ou pobre habitante das periferias das grandes cidades. A violência também faz parte da vida de milhares de trabalhadores e trabalhadoras submetidos/as aos baixos salários, ao extenuante transporte público para chegar ao local de trabalho, às péssimas condições de moradia, de higiene, de lazer, de segurança e de alocação e concentração de moradias em zonas de risco, sofrendo as tragédias ambientais hoje apresentadas nas discussões de racismo ambiental. Vidas humanas expostas à violência do capital na forma política do fascismo. Mas, a violência não apenas faz parte, como se tornou o modo de vida dos subempregados, dos micro-empresendedores individuais (MEI), dos trabalhadores diaristas, dos desempregados, dos desalentados, dos milhões de brasileiros que passam fome.

No Brasil, a maior característica do fascismo é se travestir de democrático e liberal. Sob o discurso pacifista, legalista, nacionalista e do “bom” cidadão, as ações pacifistas ocorrem pela violência contra o divergente, o “anormal”, o “desqualificado”, o “vândalo”. De modo geral, utilizando-se das estruturas do poder do Estado policial, em especial das instituições militares, mas também via judiciário, a repressão e a violação de direitos ocorrem sob a alegação de se fazer o que é possível na situação atual. Com isto se legitimam políticas públicas desrespeitosas, que promovem a desigualdade e aprofundam a injustiça social. (TELES, 2016, p. 61).

É a partir de um *ethos escravocrata* inscrito no corpo e, na psique dos brasileiros, que atua a violência do dispositivo do desenvolvimento, capturando suas expectativas vitais de futuro, bem como as mazelas, as frustrações, as ansiedades dos milhões de indivíduos desprovidos do compartilhamento dos bens públicos, sequestrados pelo capital por meio das privatizações, da sonegação de impostos. Seres humanos lançados no embrutecimento de suas vidas, desprovidos do compartilhamento do mundo, na labuta cotidiana da mera sobrevivência. É neste contexto, por um lado, de brutal manifestação da violência do capital

na preservação do regime de acumulação via expropriação do trabalho e da riqueza socialmente produzida e, por outro lado diante da miséria, da fome da degradação e da morte de seres humanos que mantêm como utopia vital a possibilidade de que em algum momento possa se efetivar aquilo que está em curso: o desenvolvimento humano e social brasileiro.

A violência do dispositivo do desenvolvimento alcança tal grau de eficiência e eficácia que faz com que décadas após décadas se façam as mesmas afirmações e questionamentos, entre elas: O Brasil é o país do futuro. Pois, sempre se alega que este é um país continental, repleto de riquezas de toda ordem e um dos maiores produtores mundiais de alimentos. Mas, tais constatações remetem a questionamentos evasivos, que não alcançam a contradição ontológica relacionada ao fundamento de um *ethos escravocrata* constitutivo do tecido social brasileiro assentado numa forma de vida advinda da violência da escravidão, entre elas: Como explicar que um país que se transformou em um dos maiores produtores de alimentos tenha milhares de pessoas passando fome? Porque um país com tamanhas riquezas naturais e minerais encontra-se numa condição periférica, subdesenvolvida? “A obsessão do desenvolvimento é tão eficaz no nosso tempo porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fraturas” (AGAMBEN, 2015, p. 39).

A obsessão pelo desenvolvimento apresenta-se como manifestação da violência do dispositivo do desenvolvimento de forma pavorosa no contexto de uma sociedade brasileira cujo fundamento ontológico reside na contínua reprodução do *ethos* escravocrata, que anula as agressivas e profundas contradições sociais em nome dos esforços humanos, sociais, produtivos e, de consumo como forma de afirmação de estratégias de desenvolvimento sustentável. Aqui a perversidade do dispositivo do desenvolvimento em suas promessas de alcance de qualidade de vida e felicidade procura constituir uma sociedade higienizada de suas contradições e disposta a realização de uma tarefa infinita rumo ao progresso (século XIX), rumo ao desenvolvimento. (VACCARI, 2022, p. 794).

Nesta direção, a violência do dispositivo do desenvolvimento alimenta a utopia do desenvolvimento que como tal é, coerente com a etimologia da palavra “utopia”, que remete ao grego *ou* = não + *topos* = lugar + *ia*, lugar que não existe, ou fora de lugar, fantasia, condição marcada pela impossibilidade de realizar-se que opera mobilizando milhões de seres humanos em sociedades periféricas, subalternas, emergentes. Assim, o *ethos* *escravocrata* que constitui e circunscreve as linhas de força relacionais no interior do tecido social brasileiro é mantido, intensificado e, sobretudo disfarçado para crença disseminada socialmente no dispositivo do desenvolvimento. Nestas condições, a violência do referido dispositivo se apresenta em sua condição totalitária, pois sequestra a vida, a possibilidade de compartilhamento do mundo, as relações humanas e laborais dos indivíduos e da população

que permanecem ansiosos pela realização das promessas do desenvolvimento. Fiéis e esperançosos na realização no tempo presente da dimensão teleológica do dispositivo do desenvolvimento parte da sociedade desconsidera a escravidão, se utiliza de suas marcas para garantir privilégios e se posicionar hierarquicamente como superior, bem como outra parte segue presa a um cotidiano em busca de alcançar condições mínimas de existência e por isso não consegue dar conta, contestar e superar as marcas em seus corpos e mentes perpetradas pela violência do capital.

## **Considerações finais**

A obsessão contemporânea de localidades, regiões, povos e, países pelo alcance do desenvolvimento se defronta a cada dia com seus paradoxos, com suas contradições. A visão propositiva, senão idílica do desenvolvimento vai cedendo espaço para percepções dos custos humanos, sociais e ambientais. As promessas do desenvolvimento não se concretizam efetivamente. Milhões de seres humanos permanecem em condições de miséria, de pobreza, de precariedade vital. Os bens naturais dão sinais de exaustão. A vida em sua diversidade de formas e manifestações corre sérios riscos de colapso. Em vez de afirmar um mundo compartilhado e com qualidade de vida, o que se constata é um mundo permeado por conflitos geopolíticos que anunciam mais agressões e, sobretudo a brutal violência da guerra. A lógica da economia financeirizada, desterritorializada sequestra o Estado, instituições, sociedades inteiras e indivíduos na lógica do crédito, do débito, do endividamento contínuo e vital como forma de preservar, senão intensificar sua lógica de acumulação de capital.

Sob tais pressupostos, constata-se que o desenvolvimento para além de se apresentar como utopia, revela-se como dispositivo que captura a vida de indivíduos e, de populações subjetivando-os à agressiva, senão destrutiva lógica de acumulação do capital. Mesmo diante destas monumentais contradições, o desenvolvimento como dispositivo do capital na captura do humano e do mundo apresenta-se eficiente e eficaz, na medida em que opera a partir de assinaturas teleológicas, advindas das variáveis platônicas própria do mundo greco-romano, ou da Patrística, mais especificamente da obra “A Cidade de Deus” de Santo Agostinho, uma das correntes teológicas da matriz judaico-cristã constitutivas da cosmovisão ocidental. A eficiência e a eficácia do dispositivo do desenvolvimento manifesta-se na crença mobilizadora de que é possível e, desejável e, sobretudo factível a construção e organização de um mundo de realização, de qualidade de vida disponível a todos, o que seria alcançável em futuro breve.

No entanto, ao analisarmos arqueologicamente a conformação social e política brasileira, a partir prerrogativas paradigmáticas, como desafio de constituirmos uma ontologia do presente, que nos permita compreender como nos tornamos o que somos na atualidade, nos deparamos com a violência do dispositivo do desenvolvimento. O fundamento ontológico sobre o qual se constitui o dispositivo do desenvolvimento, que opera no imaginário, mas que se materializa no âmbito das relações institucionais, sociais, políticas e econômicas brasileiras é a constituição contínua de um *ethos escravocrata*. Este *ethos* foi e ainda é forjado ao longo dos séculos na violência sobre os corpos e as mentes de indígenas e negros escravizados, sobre imigrantes, sobre homens e mulheres desprovidos de *status* social, político e econômico.

Assim, é sob a constituição contínua de um *ethos escravocrata* que se constitui a violência do dispositivo do desenvolvimento, que vicejou e viceja no tecido social brasileiro afrontando, impedindo e, destruindo iniciativas de um projeto de desenvolvimento nacional, regional e local que viabilizasse a ação comum necessária a afirmação de um mundo comum, compartilhado, assentado na justiça social entre os brasileiros. Questionar os fundamentos da violência no dispositivo do desenvolvimento que continua eficiente e eficaz nas estruturas do tecido social brasileiro é condição intransferível para a afirmação da justiça social.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AB´SABER, Tales. **O SOLDADO ANTROPOFÁGICO: Escravidão e não pensamento no Brasil**. São Paulo: n-1 Edições, 2022.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida numa**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. O que um dispositivo? *In*. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. **MEIOS SEM FIM: Notas sobre a política**. Tradução Davi Pessoa. Revisão da tradução Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. **SIGNATURA RERUM: sobre o método**. Tradução Andrea Santurbano, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

ARENDDT, Hannah. **A promessa da política**. Tradução. Pedro Jorgensen Jr. RJ: DIFEL, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sobre a violência**. Tradução André Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Vol. I (Livro I a VIII). Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BAZZANELLA, Sandro Luiz; GODOI, Cintia Neves. **O desenvolvimento como “promessa de futuro”**. Disponível em <https://jornalggn.com.br/opinia/o-desenvolvimento-como-promessa-de-futuro/>. Acessado em 02.09.2023.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. *In*. LOWY, Michel (org.) **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses: “Sobre o conceito de história”**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brandt, Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2013.

BORNHEIM, Gerd. A. (Org.) **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Editora Cultrix, 1977.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DECOTHÉ JUNIOR, Joel. **Sobre o método**. Revista Kalagatos, Fortaleza, v. 17, n. 2, 2017 – ISSN: 1984-9206, pp. 59-75.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975.

ESTEVA, Gustavo. “Desenvolvimento”, in SACHS, Wolfgang. **Dicionário do desenvolvimento**. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2000.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de obras filosóficas**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LARA, Sílvia Hunold. **Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro: 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. Tradução para a língua portuguesa Giovanni Seneraro. Aparecida – SP: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Liberalismo. Entre civilização e barbárie**. Traduzido por Bernardo Joffily, Egle Bartoli, Soraya Barbosa da Silva. São Paulo, SP: Anita Garibaldi; Fundação Grubois, 2020.

MARTÍNEZ, Cuauhtémoc Nattahí Hernández. **Capitalismo, separación y profanación. La crítica de la separación en Giorgio Agamben Capitalism, separation and profanation**. HYBRIS. Revista de Filosofia, Vol. 8, Nº 1. ISSN 0718-83-82, Mayo 2017, pp. 127-149. Link: <file:///C:/Users/Dell/Downloads/Dialnet->

[CapitalismoSeparacionYProfanacionLaCriticaDeLaSepa-6069567%20\(1\).pdf](#) – Acessado em 07.03.2023.

MBEMBE, Achile. **Políticas da inimizade**. Tradução Marta Lança. Lisboa, Portugal, 2017.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia. Vol. 2**. Tradução de Benôni Lemos; revisão de João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sabedoria para depois de amanhã. Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich**. Tradução Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PAVIANI, Jayme. Conceitos e formas de violência. In MODENA, Maura Regina (Org.). **Conceitos e formas de violência**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

RADOMSKY, Guilherme F. W. **A PERSISTÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO EM TEMPOS DE BIOPOLÍTICA E SOBREVIVÊNCIA MODULÁVEL**. Revista Profanações – ISSN e – 2358-6125, v. 7, 2020 – pp 247-266. Disponível pelo link: <https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/2820>. Acessado em 07.03.2023.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: patrística e escolástica, v.2**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem (Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben**. Cadernos IHU – Ano 10 – Nº 39, ISSN: 1806-003X, 2012. Disponível no link: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/039cadernosihu.pdf> - Acessado em 08.03.2023

SACCONI, Luiz Antônio. **Grande Dicionário Sacconi da Língua Portuguesa: comentado, crítico e enciclopédico**. São Paulo: Nova Geração, 2010.

SCHWARTZMAN, Simon. **Bases do autoritarismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais, 2007.

TELES, Edson. **Na dissimulação democrático-liberal, o fascismo apresenta suas armas**. In. **A VOLTA DO FASCISMO E A INTOLERÂNCIA COMO FUNDAMENTO POLÍTICO**. IHU ON-LINE. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Nº 490, Ano XVI, 08.08.2016 – ISSN 1981-8793. Disponível no link: <https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/490>. Acessado em 08.03.2023.

VACCARI, Ulisses Razzante. **O Lamaçal do Progresso: imagens do esquecimento em Benjamin e Kafka**. KRITERION, Belo Horizonte, nº 153, Dez./2022, pp.781-802- Link: <https://www.scielo.br/j/kr/a/sR3y96RRb7VzdB93JjxkijM/abstract/?lang=pt> – Acessado em 08.03.2023.