



**Artigo**  
**Article**

**Por trás do manto ideológico: a categoria violência em Slavoj  
Žižek<sup>1</sup>**

*Behind the ideological cover: the category of violence in Slavoj Žižek*

**Thadeu de Sousa Brandão**

**19/10/1976 – 11/11/2020 (In Memoriam)**

*Sociólogo, mestre e doutor em Ciências Sociais. Professor Associado do Departamento de Ciências Humanas da UFERSA (Universidade Federal Rural do Semi-Árido). Pesquisador e cofundador do Observatório da Violência – OBVIO.*



<sup>1</sup> Artigo inédito, publicado postumamente. Apesar do caráter inacabado do escrito, optamos por manter a fidelidade do texto original, sem modificações. Com esta pequena homenagem, estamos nos despedindo deste grande e singular intelectual potiguar (nota dos editores).

**RESUMO:** O artigo busca discutir a categoria violência presente no conjunto da obra do filósofo e pensador social esloveno Slavoj Žižek. Para tanto, buscou-se mergulhar em seus principais escritos, focando a relação que o autor faz da categoria com a sua discussão de ideologia. Tendo em vista o caráter aparentemente assistemático e disperso da obra do autor, buscamos mostrar o fio condutor dessa discussão, pautado em seu hegelianismo, lacanismo e marxismo, essencial para o entendimento do tema tão atual em nossa modernidade. Consideramos que a contribuição de Žižek é fundamental para a crítica do tema, assim como para sua compreensão dialética e social. **Palavras-chave:** Slavoj Žižek, Violência, Ideologia, Crítica.

**ABSTRACT:** The article seeks to discuss the category of violence in the work of the slovenian philosopher and social thinker Slavoj Žižek. In this sense, the article sought to deeply immerse in his main writings, focusing on the relationship of the category of violence with the discussion of ideology. In view of the seemingly systematic and dispersed character of the author's work, the article seeks to show the conductive thread of this discussion, guided in its hegelianism, lacanism and marxism, which are essential to the understanding of this so present question in our modernity. The contribution of Žižek is fundamental to the critique of the theme, as well as to its dialectic and social comprehension. **Keywords:** Slavoj Žižek, Violence, Ideology, Critic.

## **INTRODUÇÃO**

A discussão acerca da violência nada tem de nova nas Ciências Sociais e nas humanidades em geral. Porém, com o descortinamento trazido pelas análises acerca da ideologia, o tratamento do conceito ganhou novas abordagens que permitem ver além da violência “visível”, por si mesma já significativa. Numa perspectiva integrativa que se propõe hegeliana, lacaniana e marxista, o filósofo esloveno e pensador social contemporâneo Slavoj Žižek traz, em parte significativa de sua obra, um viés acerca da violência que aponta para sua potência ideológica, em geral não percebida.

Mesmo o horror que sentimos em geral pelos atos violentos, o pesar pelas vítimas ou mesmo o sentimento de solidariedade, são para Žižek formas de engodo ideológico que nos impedem de ver o fenômeno em toda a sua totalidade possível. Deixar o trauma de lado de forma conceitual e analítica, é a proposta do pensador para suplantar a indignação moral que perpassa a discussão e adentrar, de fato e criticamente, em seus elementos e funcionalidade.

O autor é categórico quanto aos problemas contemporâneos e, neste sentido, quanto à vitalidade e incapacidade do capitalismo de solucionar seus próprios problemas. Ele afirma que o sistema capitalista em sua fase globalizante está diante de quatro elementos que irão levá-lo à ruptura, cedo ou tarde: “a crise ecológica, as consequências da revolução biogenética, os desequilíbrios do próprio sistema (problemas de propriedade intelectual, a luta vindoura por matéria-prima, comida e água) e o

crescimento explosivo das divisões e exclusões sociais” (ŽIŽEK, 2012a, p. 11-12). Mas, não se iluda com a afirmação acima: ele é também categórico de que há possibilidades de solução, principalmente se o pensamento crítico cumprir seu papel: desnudar “o Real em sua violência extrema como o preço a ser pago pela retirada das camadas enganadoras da realidade” (ŽIŽEK, 2003, p. 19).

Perseguindo essa trilha e, humildemente, trazendo a novidade conceitual de Žižek acerca do tema, tentaremos aqui abordar, ao longo de sua obra e de alguns de seus principais comentadores, suas contribuições para a discussão da violência, principalmente enquanto categoria central para o entendimento desta etapa civilizacional em que vivenciamos. O arcabouço interdisciplinar do autor nos permite, como ele mesmo aponta, ir “além da Paralaxe” (enquanto uma *antinomia* fundamental que nunca pode ser dialeticamente “mediada/superada” numa síntese mais elevada), ou seja, posicionarmos de forma a compreender os elementos e interações que não aparecem nas análises corriqueiras.

Há, em primeiro lugar, a própria *diferença ontológica* como a maior das paralaxes, que condiciona nosso acesso à realidade; há, em seguida, a *paralaxe científica*, a lacuna irreduzível entre a experiência fenomenal da realidade e sua descrição/explicação científica, que chega ao apogeu no cognitivismo, com seu esforço para oferecer uma descrição neurobiológica na ‘terceira pessoa’ de nossa experiência em ‘primeira pessoa’; por último, mas não menos importante, há a *paralaxe política*, o antagonismo social que faz com que não exista solo comum entre os agentes em conflito (ŽIŽEK, 2008b, p. 22-23).

A mudança no ponto de observação que permite uma nova visão é o que nos propõe Žižek, um ponto de vista dialético, eminentemente negativo ao questionar a realidade através da crítica radical, para além das aparências fenomênicas. Assim, “as coisas não parecem simplesmente, elas *parecem parecer*”, onde o pano de fundo da ideologia pode se descortinar. Afinal, se a paralaxe “significa que *o próprio colocar entre parênteses produz seu objeto*”, temos a necessidade de abstrair do fenômeno – no caso a violência – seus processos econômicos, políticos e sociais que estão nele incorporados (ŽIŽEK, 2008b, p. 48, 86).

A novidade trazida aqui é como a psicanálise traz luz ao problema. Se a violência é tratada por esta última como *pulsão*, necessário uma posição paralítica para pensar além da superficialidade do conceito, afinal, a pulsão:

não é um impulso universal (em direção à Coisa incestuosa) freado e fragmentado; ela é o próprio freio, o freio do instinto (...). A matriz elementar da pulsão não é transcender todos os objetos particulares em direção ao Vazio da Coisa (que então só fica acessível em seu substituto metonímico), mas sim a da nossa libido que fica “presa” a um objeto particular, condenada a circular para sempre em torno dele (ŽIŽEK, 2008b, p. 91).

Como apontou Safatle (2003), Žizek constrói uma articulação entre a psicanálise e a dialética hegeliana e pós-hegeliana “que não deixava de remeter à estratégia, inaugurada pela Escola de Frankfurt, de reintroduzir as descobertas psicanalíticas no interior da história das ideias e de fundar uma análise do vínculo social a partir da teoria das pulsões” (p. 180). Nesse encontro entre a dialética e a psicanálise, a pulsão aparece como a dimensão de uma lacuna e ruptura, núcleo subjetivo da modernidade<sup>2</sup>. “O inconsciente não é terreno exclusivo de pulsões violentas que devem ser domadas pelo eu, mas o lugar onde uma verdade traumática fala abertamente” (ŽIŽEK, 2010, p. 09). A psicanálise lacaniana permite ajudar a construir um novo olhar paralítico, que por sua vez é dialético porque pode expor “as ilusões em que se baseiam tanto a realidade capitalista quanto suas falas transgressões”, buscando na análise também um viés emancipador (ŽIŽEK, 2013a, p. 28).

A dialética não deve ser confundida com a *vulgata* marxista que dominou o discurso crítico no século XX, ao menos nos espaços públicos. A dialética para Žizek, tem um sabor *adornianamente* negativo<sup>3</sup> onde a luta é elemento central da análise:

---

<sup>2</sup> Na nota de Rodapé número 39, Žizek (2013c), aponta que “coexiste apenas uma pulsão, a pulsão sexual como pressão incessante e ‘não morta’ que persiste para além do princípio do prazer; a hipótese freudiana da ‘pulsão de morte’ é (não só) apenas o resultado da regressão de Freud à problemática evolucionista-determinista, que o compeliu identificar a libido com a força vital unificadora, de modo que, depois, foi obrigado a inventar uma contrapulsão para explicar o impacto destrutivo/desestabilizador da sexualidade, que ele formulou por meio de uma referência totalmente confusa à tradição filosófica de Schopenhauer” (p. 45). Da mesma forma, não se deve confundir a “pulsão” com a Vontade esboçada no “Mundo como vontade e como representação” de Arthur Schopenhauer (2005).

<sup>3</sup> “A ‘dialética negativa’ quer romper os limites do ‘princípio de identidade’ que escraviza ou subordina cada alteridade por meio da mediação conceitual. No idealismo de Hegel, negatividade, alteridade e diferença são afirmadas, mas somente como comentários secundários subordinados que servem ao seu oposto – o Sujeito absoluto reapropria-se de toda alteridade, ‘suprassumindo-a’ em um momento da sua própria automeadiação. Adorno contrapõe isso a sua ‘primazia do objetivo’: em vez de apropriar ou interiorizar toda alteridade, a dialética deveria continuar aberta a ela, garantindo a derradeira primazia do objetivo sobre o subjetivo, da diferença sobre a identidade. (...) é a ‘dialética negativa’ de Adorno que, paradoxalmente, permanece dentro dos confins do pensamento ‘identitário’: o infundável ‘trabalho crítico da negativa’, que nunca é feito porque pressupõe a Identidade como seu fundamento e ponto inicial. Em outras palavras, Adorno não percebe como aquilo que ele procura (o rompimento dos confins da Identidade) já está em jogo no próprio cerne da dialética hegeliana, tanto que é a própria crítica de Adorno que oblitera o núcleo subversivo do pensamento de Hegel, cimentando retroativamente a figura de sua dialética como o monstro panlogista da noção de Absoluto que a tudo consome” (ŽIŽEK, 2013a, p. 105).

Hegel suprassume a contingência em uma ordem racional universal – mas essa mesma ordem depende de um excesso contingente (o Estado como totalidade racional, digamos, só pode se efetivar por meio da figura “irracional” do rei como seu dirigente). (...) a luta é suprassumida na paz da reconciliação (aniquilação mútua) dos opostos, mas essa reconciliação tem de aparecer como seu oposto, como um ato de extrema violência. (...) para Hegel, a ‘verdade’ da luta sempre é, com uma necessidade inexorável, a destruição mútua dos opostos – a “verdade” de um fenômeno sempre reside em sua autoaniquilação, na destruição de seu ser imediato. (...) Para Hegel, a verdadeira universalidade (“concreta”) é acessível somente de um ponto de vista ‘parcial’ engajado” (2013a, p. 67-68).

Em Žižek não há contingência ou necessariamente processos que se realizarão escatologicamente. A recuperação hegeliana é percebida como mais um instrumento na análise da realidade, buscando os elementos mais contraditórios dos fenômenos. Os antagonismos existentes são buscados através de vários auxílios teóricos, como o improvável diálogo entre Lacan, Hegel e Marx ou, no uso do discurso do cinema, da literatura ou das redes sociais da internet. Enfim, “(...) ser hegeliano hoje em dia não significa aceitar o peso supérfluo de um passado metafísico, mas readquirir a capacidade de começar do começo” (ŽIŽEK, 2013a, p. 243).

Na análise da pulsão não se percebe um elemento de destruição ou autoextermínio, mas a forma pela qual a vida busca seu excesso, seu gozo, numa comparação com a lógica do consumo e do fetichismo da mercadoria, num “*excesso repetitivo do real*”, verdadeira compulsão da repetição (ŽIŽEK, 2010, p. 79). Correndo o risco da ênfase, a violência, como se verá mais adiante, não é apenas um elemento destruidor, mas parte da própria lógica societária do capitalismo. Como diria Žižek, usando o “hegelês”, necessário compreender como a própria aparência emerge da inter-relação do Real, ou seja, descortinar como, no caso da violência, seus elementos aparentes surgem e se efetivam. Assim,

quando nos dizem que os problemas que enfrentamos – no mundo desenvolvido ao menos – não são mais socioeconômicos, mas predominantemente ético-culturais (direito ao aborto, casamento gay etc.), não devemos esquecer que isso é em si o resultado da luta ideológica, da repressão pós-política da dimensão socioeconômica (ŽIŽEK, 2012a, p. 69).

A função da ideologia é encobrir a verdadeira dimensão do que vemos. No caso da violência, há mais encobrimentos que realidades e fenômenos expostos à luz do dia. Em uma época onde a ética e a justiça são proclamadas como vias a se seguir, atentemos para o alerta de Žižek, ao citar Walter Benjamin: “sempre que a santidade da vida é proclamada,

o cheiro de sangue real sendo derramado não tarda a aparecer” (ŽIŽEK, 2012a, p. 107).

Por exemplo, ao se proclamar aos quatro ventos o lema “pró-vida”, o que os anti-aborto querem? Prisão em massa ou ratificar um posicionamento ideológico mais amplo?

“A ideologia nada tem a ver com a ‘ilusão’ com uma representação equivocada e distorcida de seu conteúdo social” (ŽIŽEK, 1996, p. 12). O que importa no discurso ideológico é “o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação” (IDEM, p. 13). Sua eficácia vem de sua capacidade de permanecer disfarçada, oculta, onde a análise que qualquer ideologia deve sempre ter clareza quanto à capacidade desta de “mentir sob o disfarce da verdade”. Sua maior capacidade é construir não um significado específico, mas múltiplos significados. Uma forma em que isto ocorre é admitir a existência do fenômeno, mas mesmo assim, nada se fazer ou se comprometer em relação a ele:

por um lado, a ideologia representa a distorção da argumentação e do discernimento racionais, em virtude do peso dos interesses “patológicos” externos, de poder, exploração etc.; por outro, a ideologia reside na própria noção de um pensamento que não seja permeado por alguma estratégia de poder não transparente, de uma argumentação que não dependa de recursos retóricos não transparentes... Depois, essa própria exterioridade divide-se numa “exterioridade interna” (a ordem simbólica, isto é, os mecanismos discursivos descentrados que geram o Sentido) e numa “exterioridade externa” (os Aparelhos Ideológicos de Estado e os rituais e práticas sociais que materializam a ideologia) – a exterioridade desconhecida pela ideologia é a exterioridade do “texto” em si, bem como a exterioridade da realidade social “extratextual”. Por fim, essa própria realidade social “extratextual” divide-se no Exterior institucional, que domina e regula a vida dos indivíduos “de cima para baixo” (os AIEs), e numa ideologia que não é imposta pelos AIEs, mas emerge “espontaneamente”, “de baixo para cima”, da atividade extra-institucional dos indivíduos (fetichismo da mercadoria) (...). Essa oposição entre os AIEs e o fetichismo da mercadoria – entre a materialidade sempre já pertinente à ideologia como tal (os aparelhos materiais efetivos dão corpo à ideologia) e a ideologia sempre já pertinente à materialidade como tal (à realidade social da produção) – é, em última instância, a oposição entre o Estado e o Mercado, entre o agente superior externo que organiza a sociedade “de cima” e a auto-organização “espontânea” da sociedade” (IBDEM, p. 23).

Neste caminho, a ideologia é indicadora de situações históricas concretas e longe de ser apenas conjunto de ideias ou de valores, ela é também discurso de dominação. Enquanto comunicação distorcida, ela impõe a ordem simbólica dominante, seja através de seus vários mecanismos (ou “aparelhos”<sup>4</sup>), seja através da linguagem:

---

<sup>4</sup> Segundo Althusser, “o Estado (...) é antes de tudo o que os clássicos marxistas chamaram de *Aparelho de Estado*. Esse termo significa: não apenas o aparelho especializado (no sentido estrito) cuja existência e



a linguagem é um presente tão perigoso para a humanidade quanto o cavalo foi para os troianos: ela se oferece para nosso uso gratuitamente, mas, depois que a aceitamos, ela nos coloniza. A ordem simbólica emerge de um presente, uma oferenda, que marca seu conteúdo como neutro para fazer-se passar por um presente: quando um presente é oferecido, o que importa não é seu conteúdo, mas o vínculo entre o que presenteia e o que recebe estabelecido quando o que recebe aceita o presente (ŽIŽEK, 2010, p. 20).

Além disso, longe de excluir, a ideologia inclui através desses mecanismos. Althusser afirmou em seu artigo clássico que o Estado funciona repressivamente através da violência, ao passo que seus aparelhos ideológicos funcionariam pela ideologia (ALTHUSSER, 1996), embora não negue que atuam com a repressão estatal em conjunto. Porém, como apontaremos, a ideologia utiliza uma forma de violência não visível e percebida, a violência simbólica e sistêmica que não se confunde com a repressão pura e simples do monopólio da violência que detém o Estado. Citando o próprio Žižek:

*(...) não se pode apreender propriamente a primeira (a realidade social da produção material e da interação social) sem a segunda: é a dança metafísica autopulsora do capital que conduz as coisas, fornece a chave para os desenvolvimentos e as catástrofes da vida real. Nisso reside a violência sistêmica fundamental do capitalismo, muito mais misteriosa que qualquer violência pré-capitalista socioidológica direta: essa violência não é mais atribuível aos indivíduos concretos e suas ‘más’ intenções, mas é puramente ‘objetiva’, sistêmica, anômica. Aqui encontramos a diferença lacaniana entre realidade e real: “realidade” é a realidade social das pessoas reais envolvidas na interação e nos processos de produção, ao passo que o real é o “abstrato” inexorável, a lógica espectral do capital que determina o que acontece na realidade social (2012b, p. 106).*

Nossa intenção aqui, finalmente, longe de construir um artigo técnico ou balizar nossos argumentos apenas com dados empíricos – afinal, como apontou o próprio Žižek, a ciência hoje não pode ser “reduzida ao formalismo matemático, pois ela sempre inclui também um mínimo de medições e testes empírico que introduzem o aspecto da contingência” (2013a, p. 310) – é buscar nos ater a uma reflexão sobre parte significativa do conjunto dos escritos do autor, quase todas já conhecidas do público de língua portuguesa ao longo de mais de duas décadas. Neste sentido, alguns artigos e

---

necessidade reconhecemos pelas exigências da prática jurídica, isto é, a polícia, os tribunais e os presídios, mas também o exército, que intervém diretamente (o proletariado pagou com seu sangue essa experiência) como força repressora suplementar em última instância, quando a polícia e seus corpos auxiliares especializados são ‘superados pelos acontecimentos’; e, acima desse conjunto, o chefe de Estado, o governo e a administração” (ALTHUSSER, 1996, p. 111).

comentadores, não traduzidos ainda, também serão apontados como forma de reforço argumentativo e analítico. O problema da violência, seja de forma fenomênica ou teórica, necessita também da mediação da mais atual teoria crítica.

Importa, por isso, justificar a necessidade de um texto teórico, focado no conceito de violência e com suas interlocuções com a discussão que Žižek faz com a ideologia. Longe de esgotar o assunto, o que se pretende aqui é chamar a atenção para uma nova perspectiva da temática, doravante a ser incorporada nas pesquisas empíricas sobre violência, criminalidade e segurança pública.

## **VIOLÊNCIA**

Desde Marx, a discussão acerca do papel do Capital no processo de exploração e na construção de uma violência “sistêmica” aparece nas discussões acerca do tema. Vários autores, marxistas ou não, dialogaram com a díade “capital e violência” (ou simplesmente “violência estrutural”), cuja polêmica perpassou todo o século XX (EAGLETON, 1997; CANETTI, 1983; LUKÁCS, 2012; MÉSZAROS, 2002; HOBBSAWN, 1996; BAUMAN, 1998; entre outros). Neste sentido, Žižek atualiza a discussão, mostrando que essa forma é “inerente às condições sociais do capitalismo global, que implica a criação ‘automática’ de indivíduos excluídos e dispensáveis, do sem-abrigo ao desempregado”, assim como, eis a novidade, de uma forma que ele chama de “violência ‘ultra-subjetiva’”, presente nos fundamentalismos “emergentes de caráter étnico e/ou religioso e, em última análise, racistas” (ŽIŽEK, 2008a, p. 21).

O mal verdadeiro de nossas sociedades não seria, no entanto, a dinâmica sistêmica do capitalismo. Mas, a forma pela qual fugimos ou pensamos escapar disso, mas ao mesmo tempo nos beneficiando delas, ao construir espaços protegidos, dos “condomínios residenciais fechados aos grupos raciais ou religiosos exclusivos” (ŽIŽEK, 2008a, p. 32). Assim, os consumidores e atores sociais que, além de contribuírem, no processo produtivo e de consumo, com todo o sistema e suas contradições, buscam espaços idílicos de escapatória, comem comida “orgânica”, protegendo reservas naturais. No mesmo caminho: “(...) a ‘sociedade administrada’ do Ocidente é mero barbarismo disfarçado de civilização, o ponto mais alto de alienação, a desintegração do indivíduo autônomo etc.” (ŽIŽEK, 2012a, p. 292). Mesmo a democracia, tão glamourizada como axioma totalizante



do fazer político também é elemento ideológico central no processo. Vendida como solução liberal, encontra sua crise pelo fato mesmo de sua condição de verdade incontestável e de um “fundamentalismo liberal”:

no momento em que questionamos seriamente o consenso liberal existente, somos acusados de abandonar a objetividade científica em troca de posições ideológicas ultrapassadas. Esse é o ponto “leninista” do qual não se pode nem se deve abrir mão: *hoje, a verdadeira liberdade de pensamento significa liberdade para questionar o consenso democrático-liberal “pós-ideológico” dominante – ou não significa nada* (ŽIŽEK, 2005, p. 174).

Ao não assumir riscos, as pessoas hoje limitam-se a buscar conforto e segurança tolerando ou fingindo tolerância nesse processo. A primeira consequência é que temos dois mundos divididos mais drasticamente que antes: um mundo que busca e vive uma vida satisfatória; e outro que está imerso nas mazelas sociais, ambientais e econômicas e que não consegue escapatória. Qual o problema central nesse caso? É que “tanto o isolamento individual como a imersão do indivíduo na massa excluem a intersubjetividade propriamente dita, o encontro com o Outro” (ŽIŽEK, 2008a, p. 35).

O próprio ser humano é sujeito a vulnerabilidade da vivência social, sujeito portanto à violência:

o ser-humano é uma atitude específica de finitude, de passividade, de exposição vulnerável... Esse é o paradoxo básico: embora devêssemos, é claro, acusar de “inumanas” todas aquelas situações em que nossa vontade é violada, frustrada, pressionada, por uma violência externa, não deveríamos tirar daí a conclusão “óbvia” de que uma definição positiva de humanidade é a autonomia da vontade: há um tipo de exposição passiva à Alteridade avassaladora que é a própria base de ser-humano. Como então distinguir a “má” inumanidade, a violência que esmaga nossa vontade, da passividade constitutiva da humanidade (ŽIŽEK, 2008b, p. 154-155).

A violência é humana porque humano é a fragilidade e as condições sociais, culturais, econômicas, psíquicas e físicas constroem o que se denomina “humano”. O desencontro com o Outro (“humano”) traz como resultado o medo. O medo do Outro, do próximo, do vizinho, do estrangeiro, do pária ou de qualquer um. Uma verdadeira “política do medo” se instaura como predominante de um discurso da violência simbólica. O medo como “um elemento constituinte fundamental da subjetividade de hoje. Por isso a

biopolítica<sup>5</sup> é em última instância uma política do medo que se centra na defesa contra o assédio ou a vitimização potenciais” (ŽIŽEK, 2008a, p. 43-44). Medo em excesso que afasta o Outro, numa nova forma de direito que surge: ficar a uma distância segura dos outros. Num contexto globalizado, sem barreiras fixas, os choques entre etnias, culturas e grupos são patentes e amostras dessa condição. O afastamento do tecido social cotidiano é substituído pelos seus simulacros de vida: condomínios, shoppings, parques, etc. Todos se constituindo enquanto ilhas de segurança onde a aproximação é regulada, controlada e mecanizada.

Esse desencontro e afastamento podem ser tomados como um efeito da própria Modernidade sobre a vida e a sociabilidade do ponto de vista ético. Isto porque, a indeterminação e certa contingência solapariam a velha confiabilidade em formas sociais estabilizadas que, antes disso, determinavam as formas de ação e de avaliação de nossos atos e dos outros; “não há mais um arcabouço fixo que nos permita encontrar o nosso caminho (ético)” (ŽIŽEK, 2008b, p. 173). Sem essa bússola ética – ou moral – sobra a desconfiança e o medo como novos guias de comportamento e sociabilidade.

Nos espaços virtuais, onde as redes sociais são a tônica de suposta “nova sociabilidade”, uma falsa aproximação esconde a distância. A tela dos computadores, *tablets* e *smartsphones* alienam a proximidade do Outro. Mesmo aí, onde estão os “amigos e seguidores”, a violência se impõe em sua forma subjetiva mais cruenta. Afinal, “na linguagem, em vez de exercermos uma violência direta mútua, visamos debater, trocar palavras e esta troca de palavras, ainda quando agressiva, pressupõe um mínimo de reconhecimento da outra parte” (ŽIŽEK, 2008a, p. 60). A linguagem é contaminada de forma mais intensa pela violência, distorcendo mais ainda a comunicação simbólica. Ela

simplifica a coisa designada, reduzindo-a a um simples traço. Difere da coisa, destruindo a sua unidade orgânica, tratando as suas partes e propriedades como se fossem autônomas. Insere a coisa num campo de significação que lhe é, em última instância, exterior (ŽIŽEK, 2008a, p. 60).

---

<sup>5</sup> “‘Biopolítica’ designa essa constelação na qual os indivíduos não geram mais sujeitos (‘interpelam os indivíduos nos sujeitos’), mas apenas administram e regulam a vida nua dos indivíduos; na biopolítica, somos todos *homo sacer* potenciais. (...) Quanto mais são controladas por câmeras, escâneres e coleta de dados, mais as pessoas comuns se tornam um X inescrutável e ingovernável que se esquiva dos dispositivos, mesmo quando parece obedecer docilmente a eles. Não que isso represente uma ameaça à máquina do governo como resistência ativa a ela; ao contrário, a própria passividade suspende a eficácia do desempenho dos dispositivos, fazendo a máquina ‘girar em falso’ e transformando-a numa paródia que não serve para nada” (ŽIŽEK, 2012a, p. 305).

A linguagem torna-se um fator de divisão que permite o isolamento (seja em espaços sociais ou mesmo em “bolhas” na internet). A violência verbal, ao invés de ser alguma distorção, apresenta-se como “o último recurso de toda a violência especificamente humana” (ŽIŽEK, 2008a, p. 64). Para Žižek, existe uma ligação entre a violência em si (que se liga à agressividade humana) e a violência social (sistêmica, mantenedora das relações de dominação) que é presente e construída através da linguagem.

Na era do medo há um ator social invisível que traz mais medo ainda: são os perpetradores de motins, os desviantes, as criminalidades urbanas e similares que buscam, principalmente, alguma visibilidade. Sua exclusão é econômica, social e cultural. Em geral, são jovens, suburbanos, negros ou não brancos, privados do mundo ocidental e de suas benesses. A ruptura não é nova, vem pelo menos desde a década de 1960, mas as ocorrências constantes em todo o mundo (EUA, França, Brasil, África ou Oriente Médio) apontam para uma quebra de sentido entre esses atores sociais e o mundo em seu entorno. O fundamentalismo islâmico e seu braço armado (Estado Islâmico) é apenas a ponta visível do iceberg. Em um futuro breve,

a população urbana da Terra será maior que a população rural, e já que os favelados serão maioria entre a população urbana, não estamos de modo algum tratando de um fenômeno marginal. Estamos testemunhando o crescimento rápido de uma população fora do controle do Estado, que vive em condições meio fora da lei, com necessidade urgente de formas mínimas de auto-organização. Embora seja composta de trabalhadores marginalizados, funcionários públicos demitidos e ex-camponeses, essa população não é simplesmente um excedente inútil: essas pessoas se incorporam de várias formas à economia global, muitas delas como assalariadas informais ou pequenos empresários, sem nenhuma cobertura médica ou previdenciária adequada (ŽIŽEK, 2008b, p. 355).

Um profundo ressentimento se expressa nessas multidões, onde o medo se mistura à violência. Se alguns gozam das benesses do sistema, porquê a maioria fica de fora? Žižek nos fornece uma dica a partir da psicanálise lacaniana e aponta a inveja como vetor principal:

O sujeito não inveja a posse pelo Outro do objeto investido enquanto tal, mas antes o modo como o Outro é capaz de gozar o seu objeto, e é por isso que não lhe basta roubar-lhe, obtendo assim para si a posse do objeto. O seu verdadeiro alvo é destruir a aptidão/capacidade do Outro de gozar o objeto (ŽIŽEK, 2008a, p. 84).

A exclusão do sistema é também verificada na expansão do medo do Outro através dos discursos que reconstróem os grupos, etnias ou membros de religiões em ameaças, as histórias que reforçam que judeus são ricos e exploradores, negros são bárbaros e violentos, os mulçumanos são terroristas ou os latinos são indigentes e preguiçosos. Os muros contra a imigração global são a amostra material desse medo e da força da violência enquanto fenômeno simbólico. O Ocidente se fecha em sua própria cadeia:

Nós, no Ocidente, somos os Últimos Homens de Nietzsche, imersos na estupidez dos prazeres diários, ao passo que os radicais mulçumanos engajados na luta estão prontos a arriscar tudo, até a autodestruição. (...) Essa noção de “choque de civilizações”, entretanto, deve ser rejeitada de pronto: o que vemos hoje são, pelo contrário, choques *no interior* de cada civilização. (...) fatos ainda assim demonstram que estamos tratando não com uma característica inscrita no Islã em si, mas como resultado das condições sociopolíticas modernas (ŽIŽEK, 2003, p. 57).

O filósofo mostra ainda que os padrões morais pré-modernos mudam em relação ao papel da tolerância à violência. O discurso religioso é cada vez mais intolerante e justificador das práticas violentas enquanto o pacifismo ou, como dizemos usualmente aqui no Brasil, “os direitos humanos”, são defendidos por ateus. Isso ocorre porque vivemos numa época que se considera “pós-ideológica”. Não há mais grandes causas a mobilizarem o espaço público. A moralidade dos pequenos eventos cotidianos domina o cenário discursivo. Daí talvez a grande “onda” dos programas policiais e reality shows similares.

As chacinas de massa são cada vez mais legitimadas em termos religiosos, ao passo que o pacifismo é predominantemente ateu. É a própria crença num propósito divino superior que nos permite instrumentalizar os indivíduos, ao mesmo tempo que o ateísmo não reconhece um propósito da mesma ordem e por isso recusa todas as fontes de sacrifício sagrado (ŽIŽEK, 2008a, p. 121).

A visão fundamentalista não é restrita aos mulçumanos. Cristãos e demais denominações se apoiam nos discursos religiosos a fim de justificarem a violência, dizendo-se estar contra outras violências. A tolerância, longe de ser apanágio religioso, torna-se, como a própria violência (além de ser um fenômeno) categoria eminentemente ideológica.

Uma contradição evidenciada é a violência imposta às mulheres no Ocidente. Embora este seja visivelmente mais tolerante quanto ao papel da mulher no mercado de

trabalho, na política ou em sua identidade, há uma violência simbólica que não é nítida e tem viés ideológico. Obviamente, as mulheres ocidentais estão livres (a maioria) do casamento infantil, do infanticídio, da poligamia, do incesto ou da – mais horrenda em nossos padrões – excisão clitoridiana. Mas, elas estão submetidas a pressões que as impelem a “submeterem-se a práticas como a cirurgia plástica, os implantes cosméticos e as injeções de Botox, que se destinam a mantê-las competitivas no mercado sexual” (ŽIŽEK, 2008a, p. 128-129). Podemos citar também a violência contra mulheres parturientes (violência obstétrica), que atinge principalmente as mulheres mais pobres e que se impõe como uma prerrogativa cada vez menor de escolha feminina.

Não apenas é a “dominação masculina” que aqui se expressa, mas o mascaramento de formas de violência simbólica nas quais, as próprias mulheres são obrigadas a competir entre si. Se essa forma de (bio)poder serve para a satisfação do desejo e da busca do gozo<sup>6</sup> (consumo ou não), este é sempre incompleto e também se liga aos papéis que os indivíduos atuam em seus espaços sociais. Neste sentido, a contradição vai além do econômico, perpassando o discurso político e social. A dominação tornada universal, como o capitalismo é também o único modo de produção tornado universal. Que melhor exemplo disso, saindo da seara do gênero, como a violência contra idosos, que atinge estes como uma substantiva forma de “biopoder”, na medida que os joga para a margem da sociedade ao não permitir-lhes a sobrevivência (que exige mais remédios, mais cuidados e muito mais recursos) e os impele a uma juventude impossível de se regredir, tolhendo sua identidade e os levando ao isolamento ou mesmo ao suicídio?

Afinal, se a violência é uma *conditio sine qua non*, podemos “moralizá-la”? Ou seja, sendo ela elemento intrínseco ao nosso modo societário e forma de sociabilidade pautada na produção e no consumo desiguais, podemos tratá-la como “mal” ou como “exógena”?

Primeiro, estigmatizar a violência, condená-la como “má”, é uma operação ideológica por excelência, uma mistificação que colabora no processo de tornar invisíveis as formas fundamentais da violência social. É profundamente sintomático que as nossas sociedades ocidentais que exibem tanta sensibilidade perante diferentes formas de assédio sejam ao mesmo tempo capaz de mobilizar uma multiplicidade de mecanismos destinados a tornarem-nos insensíveis às formas mais brutais de violência – muitas vezes, paradoxalmente, até mesmo sob a forma de simpatia humanitária para com as vítimas. É difícil ser realmente

---

<sup>6</sup> Segundo Žižek, “embora *jouissance* possa ser traduzido como ‘gozo’, tradutores de Lacan frequentemente deixam a palavra em francês para tornar palpável seu caráter excessivo, propriamente traumático: não estamos lidando com prazeres simples, mas com uma intrusão violenta que traz mais dor que prazer” (2010, p. 99).

A violência objetiva (que incide sobre nossos corpos e almas diretamente e que conseguimos significar facilmente) e a violência sistêmica (a violência social e econômica, da qual imersos, não conseguimos construir a mesma percepção da outra), estão em relação íntima e apontam que a violência como um todo não se constitui apenas em ações ou atividades. Também se configura em contextos e mesmo em inatividades. O nó ideológico é descortinar essa percepção da violência, onde uma ação pode ser violenta em um contexto e não violenta em outro (ŽIŽEK, 2008a).

A violência enquanto controle social, cada vez mais percebida em nossa hodiernidade, longe das distopias pensadas pela literatura do século XX, se apresenta enquanto uma regulação biopolítica e no excessivo narcisismo do consumo. Vivencia-se um autocontrole cada vez maior (atividade física, sexo seguro, comida saudável etc.), onde “os sujeitos tratam *a si mesmos* como objetos da biopolítica”; em outra perspectiva “o alvo declarado da biopolítica estatal é a felicidade individual e a vida prazerosa, a abolição de todos os choques traumáticos que possam impedir a autorrealização”, ser feliz a todo custo (ŽIŽEK, 2008b, p. 393). Uma vez não adequado a esses padrões, pouco resta ao indivíduo a não ser a exclusão, a derradeira das violências. Afinal, no capitalismo a “exploração é ‘naturalizada’, está inscrita no funcionamento da economia – ela não é resultado de pressão e violência extraeconômicas”, e seria devido a isso que teríamos certa “liberdade pessoal e igualdade: não há necessidade de uma dominação social direta, a dominação já está na estrutura do processo de produção” (ŽIŽEK, 2012b, p. 17).

Hegelianamente falando, Zizek mostra que a análise da produção e do sistema capitalista não pode ser pensada apenas como consequências da globalização ou de uma “nova situação industrial”, afinal,

o destino de camadas inteiras da população, e às vezes de países inteiros, pode ser decidido pela dança especulativa “solipsista” do Capital, que persegue seu objetivo de lucratividade com uma abençoada indiferença em relação aos efeitos que seus movimentos terão sobre a realidade social. **Nisso reside a violência sistêmica fundamental do capitalismo, muito mais estranha que a inequívoca violência socioideológica pré-capitalista: ela não é mais imputável aos indivíduos concretos e as suas “más” intenções, mas simplesmente “objetiva”, sistêmica, anônima**<sup>7</sup> (2013a, p. 86-87).

---

<sup>7</sup> Negritos nossos.



Como o mal banal pensado por Hannah Arendt em seu “Julgamento de Eichmann em Jerusalém” (2010), há aqui uma recuperação da banalidade intrínseca dos processos sociais, mesmo os mais violentos. Nada de obra de monstros ou quimeras: são os indivíduos prosaicos e ordeiros, “cidadãos de bem” como se diz aqui no Brasil, os perpetradores e manuseadores das engrenagens. O anonimato da violência sistêmica é um dos elementos mais fortes de sua justificação ética e moral, como bem mostrou Zygmunt Bauman ao sinalizar com a ideia de “cegueira moral” (BAUMAN, 1998).

Ao mesmo tempo, na modernidade utilitarista pela qual passamos, surge um novo tipo de “moralidade” insensível: a moralidade do sociopata. Longe de se constituir exceção à regra ou mesmo psicopatologia de poucos, temos a prática da noção de moralidade desenvolvida pelo utilitarismo, onde as ações são calculadas a fim de levar a cabo nossos interesses e prazeres. No fim das contas, “fazer o mal é um erro de cálculo, não um ato culpável” (ŽIŽEK, 2010, p. 23). (AMPLIAR E DISCUTIR MELHOR<sup>8</sup>).

O discurso da nova direita que perpassa por parte do mundo, dos Estados Unidos de Donald Trump ao Brasil de Jair Bolsonaro e seus apoiadores, é fundamentalmente (fundamentalisticamente) moral. Daí sua violência e perversidade, residente exatamente na forma como esses atores se relacionam com a verdade e a fala. Ao reivindicar um discurso de verdade e acesso ao “grande Outro (que vai de Deus ou da história ao desejo de seu parceiro), de modo que, dissipando todas as ambiguidades da linguagem, ele seja capaz de agir diretamente como o instrumento da vontade do grande Outro” (ŽIŽEK, 2010, p. 142). Mentir despudoradamente não se torna um problema para esses indivíduos, já que falam em nome de uma “verdade” e, na medida em que mentem, estão sob seu escrutínio. Eles sabem que estão mentindo. Seus seguidores as tomam como afirmações empíricas de conhecimento direto. O que alguns autores da comunicação estão chamando de “pós-verdade”<sup>9</sup>, nada mais é que a ideologia em ação: os significados são manejados como recursos dominatórios e, quanto mais inverídicos, melhor funcionam.

---

<sup>8</sup> O autor tinha a intenção de ampliar este parágrafo (nota dos editores).

<sup>9</sup> O que se inere nesse novo “conceito” (ou categoria em formação), seriam as chamadas “*fake news*” (notícias falsas), não havendo novidade, a não ser na rapidez de sua propagação. Desde a origem da imprensa e da mídia, já no século XIX, esse tipo de disseminação vem ocorrendo, sempre com interesses políticos ou econômicos por trás. O caso “Dreyfus” na França no final do Século XIX ou a criação e a propagação do documento (absolutamente falso) “Protocolos dos Sábios do Sião” pela polícia czarista na Rússia (mesmo período) são os exemplos pretéritos mais conhecidos.

Neste novo (e velho) constructo ideológico, o mal é relativizado: a ditadura brasileira de 1964-1985 não foi uma “ditadura”; a escravidão (iniciada no período colonial no século XVI até sua abolição no Brasil em 1888) teria sido uma construção dos próprios africanos; ou o Holocausto (*Shoah*) não existiu de fato:

essa mesma despolitização do Holocausto, sua elevação a um Mal propriamente *sublime*, a Exceção intocável para além do discurso político “normal”, também pode ser um ato *político* de total manipulação cínica, uma *intervenção* política que visa legitimar certo tipo de relação política hierárquica. Primeiro, ela faz parte da estratégia pós-moderna de despolitização e/ou vitimização. Segundo, ela desqualifica as formas de violência do Terceiro Mundo pelas quais os Estados Ocidentais são (cor)responsáveis secundários em comparação com o Mal Absoluto do Holocausto. Terceiro, ela serve para lançar uma sombra sobre cada projeto político radical (...). Nesse aspecto, o expansionismo israelense sobre os palestinos paradoxalmente dá as mãos à rejeição, por parte dos antissemitas ocidentais, da análise concreta das dinâmicas políticas do antissemitismo – de como essa mesma dinâmica é realizada hoje por outros meios (ou, antes, com outros objetivos, deslocada para outros alvos) (ŽIŽEK, 2013c, p. 53).

Além de desqualificar as variadas formas de violência, temos outra questão: a força ideológica e violenta do mal não é sua capacidade de construir a desobediência às normas ou mesmo a violação da ética, mas a sua obediência irrestrita e banalizada. O constructo da violência não se dá na subjetividade inerente aos descumprimentos normativos ou processos de rebeldias, mas na obediência cega e irrestrita:

o Mal radical é, em sua forma mais extrema, não uma violação bárbara da norma, mas a própria obediência à norma por razões “patológicas”: muito pior do que simplesmente transgredir a lei é “fazer a coisa certa pela razão errada”, obedecer à lei porque será vantajoso para mim. Enquanto a transgressão direta simplesmente viola a lei, deixando sua dignidade intacta (e até reafirmando-a de modo negativo), “fazer a coisa certa pela razão errada” destrói a dignidade da lei *por dentro*, tratando a lei não como algo a ser respeitado, mas rebaixando-a a um instrumento de nossos interesses “patológicos” – não mais uma transgressão externa da lei, mas sua autodestruição, seu suicídio (p. 120).

Dentro desses paradoxos, o sujeito excluído, seja o marginal das cidades brasileiras, o *skinhead* na Alemanha, o jovem que adere ao Estado Islâmico na França, o jovem negro ou latino que se une a gangues nos Estados Unidos, é o sujeito que irá se sentir bem em demonstrar força num assalto, em surrar um estrangeiro, em explodir uma

bomba<sup>10</sup>. Apelando a Lacan, Žižek nos mostra que “o que encontramos aqui é realmente Isso-Mal, isto é, o Mal estruturado e motivado pelo desequilíbrio mais elementar na relação entre Ego e *jouissance*, pela tensão entre prazer e corpo estranho de *jouissance* em seu próprio âmago” (2008b, p. 396). O gozo não permitido (seja pelo consumo insignificante seja pelo não reconhecimento do sujeito como “cidadão” ou mesmo o “choque” contra valores “globalizantes” e/ou liberais), contraria a política do mundo administrado no capitalismo contemporâneo que diz: goze!<sup>11</sup>

O gozo (*jouissance*) lacaniano ajuda a pensar o prazer fetichista do consumo e da luta por reconhecimento pela qual todos nesta modernidade estão presos. O recurso à violência direta – não consciente – mas de caráter político e explosivo, aponta para a insuficiência das ideologias liberais (liberdade, igualdade, direitos humanos) como fundamentos éticos do controle social. Se não posso consumir (gozar), que liberdade, igualdade ou direito possuo? Se o poder constituído se pauta na violência e em seu monopólio, porque não pensar a violência fora do espaço do Estado como uma nova forma de ação no espaço público?

Temos, na compreensão de Žižek, dois extremos: “o hedonista iluminado que calcula com cuidado seus prazeres para prolongar a diversão e evitar danos”; e “o *jouisseur* propriamente dito, pronto para consumir sua própria existência no excesso mortal do gozo”. Ou seja, o consumista que racionaliza seus prazeres evitando os riscos e o que se joga de corpo e alma, tal qual o Dorian Gray de Orson Wells. Deste modo,

(...) a estratégia básica do hedonismo consumista iluminado é, ao contrário, privar o gozo de sua dimensão excessiva, de seu excesso perturbador, já que não serve para nada. O gozo é tolerado, até solicitado, mas com a condição de que seja saudável, não ameaça nossa estabilidade psíquica e biológica: chocolate sim, mas sem gordura; coca-cola sim, mas *diet*; café sim, mas sem caféina; cerveja sim, mas

---

<sup>10</sup> Notem que a noção de exclusão não é apenas socioeconômica, mas também sociocultural, onde ambas se relacionam processualmente. Há um não “reconhecimento” nesta exclusão a qual diversos e diferentes indivíduos recorrem.

<sup>11</sup> Nesse sentido do consumo, Žižek mostra que no “capitalismo tardio, a dita ‘sociedade de consumo’, não é mais a Ordem sustentada por alguma Proibição fundadora que demanda ser transgredida em um ato heroico – na perversão generalizada do capitalismo tardio, a própria transgressão é solicitada, somos diariamente bombardeados por *gadgets* e formas sociais que não apenas nos permitem viver nossas perversões, mas que até mesmo incitam diretamente novas perversões. (...) Nisso consiste a economia libidinal do ‘consumo’ capitalista: na produção de objetos que não simplesmente contentam ou satisfazem uma necessidade já existente, mas que criam a necessidade que eles dizem satisfazer (como a publicidade geralmente coloca, ‘você descobrirá desejos que nem imaginava ter’), levando ao extremo a velha afirmação de Marx de que a produção cria a necessidade de consumo dos objetos que produz” (ŽIŽEK, 2013b, p. 84-85).

Esse “gozo descafeinado” é uma das contradições impostas pelo consumo capitalista e a conscientização de suas contradições. O sentido de usar, gozar ou ingerir algo que sabemos que nos fazem mal ou mesmo que prejudicam outras pessoas só seria possível se fossem extraídos aquilo que fazem deles objetos de críticas. Abole-se, sem abolir de fato: açúcar, cafeína, álcool, gordura, pele de animais ou diamantes de sangue. Mas os comportamentos e o processo de consumo não só permanecem, mas como apenas se tornam “politicamente corretos”. Goza-se sempre, afinal.

No mundo do consumo totalizado, o significado é destotalizado, ou seja, perde seu sentido. O mercado global sem apresentar uma verdade absoluta que todos consigam captar sem contestar, ainda assim consegue se impor como única forma de elo social com a realidade. Família, religiosidade e demais elos sociais são substituídos pela busca de prazer excessivo. Não porque a sociedade não possa gozar, mas porque no capitalismo tudo pode ser gozado, mesmo que seja o “gozo descafeinado” como único possível ou aceito.

Durante muito tempo, por exemplo, os libertários sexuais acreditaram que a repressão sexual monogâmica era necessária para a sobrevivência do capitalismo – hoje sabemos que os capitalistas não só toleram, como às vezes incitam e exploram ativamente formas de sexualidade “perversa”, sem mencionar a satisfação promíscua nos prazeres sexuais. A conclusão a que devemos chegar *não* é, no entanto, que o capitalismo tem a capacidade infundável de integrar, e, assim tolher, o vigor subversivo de todas as demandas particulares – a questão do *timing*, do “aproveitar o momento”, é crucial aqui. Uma demanda particular específica tem, em determinado momento, um poder detonador global; ela funciona como um substituto metafórico para a revolução global: se insistimos nela incondicionalmente, o sistema explodirá; se, no entanto, esperarmos tempo demais, o curto-circuito metafórico entre essa demanda particular e a derrocada global é dissolvido, e o Sistema pode, com uma satisfação hipócrita e sarcástica, fazer o gesto do “Não era isso que você queria? Aí está!”, sem que nada de realmente radical esteja acontecendo (ŽIŽEK, 2013c, p. 85).

O resultado não poderia ser outro além de frustração e conflito. Neste mundo mercantilizado a população é reduzida a objeto da biopolítica (que nada mais é do que a administração da vida nua, com o fim da política enquanto espaço de participação pública: “os *sans papiers* na França, os habitantes das favelas no Brasil e a população dos guetos afro-americanos nos EUA” (ŽIŽEK, 2003, p. 112). Mesmo “aqueles que não se deixam apanhar na ficção simbólica, que continuam a acreditar em seus próprios olhos, são os

que mais se enganam. O que o cínico que acredita em seus olhos não percebe é a eficiência da ficção simbólica, o modo como essa ficção estrutura nossa realidade” (ŽIŽEK, 2010, p. 46).

As questões acima caem no dilema de que, se há violência não há diálogo e, sem esse, não há espaço público. Mas, na “sociedade humana, o político é o princípio estruturador abrangente, de modo que toda neutralização de algum conteúdo parcial como ‘não político’ é um gesto político por excelência” (ŽIŽEK, 2008b, p. 442). Neste sentido, certa forma de controle através da violência exige uma vigilância absoluta e constante. Essa violência, no entanto, não consegue ser legitimadora sozinha sem gerar revolta. Não serve – solitariamente – para formar novos arranjos políticos e nem para manter o poder. Isso porque,

A violência é a arma preferida do impotente: em geral, os que não têm muito poder tentam controlar ou influenciar os outros usando a violência. Esta raramente cria poder. Ao contrário, os grupos ou os indivíduos que empregam violência costumam descobrir que suas ações diminuem o pouco poder que eles *realmente* têm. Geralmente, grupos que se opõem a governos tentam compensar sua falta de poder com o uso da violência. Essa violência simplesmente reforça o poder do Estado. (...) Quando um governo recorre à violência, é porque sente que seu poder está se esvaindo. Os governos que dominam pela violência são fracos” (ŽIŽEK, 2012a, p. 277-278).

Assim, a violência e sua (impossível) neutralização, podem ser tomadas como gestos políticos na medida em que são usadas como justificativas para neutralizar os sujeitos perpetradores desta violência (não estatal). Um exemplo é a forma como as nações mais desenvolvidas utilizam seu discurso e suas ações acerca dos “direitos humanos”:

hoje, o que os “Direitos Humanos das vítimas sofredoras do Terceiro Mundo” *realmente significam* no discurso ocidental predominante é o direito das próprias potências ocidentais de intervir – política, econômica, cultural e militarmente – nos países do Terceiro Mundo à sua escolha, em nome da defesa dos Direitos Humanos (ŽIŽEK, 2008b, p. 446).

Dentro das nações, as “classes dominantes” toleram uma verdadeira guerra “moral” (no caso, em geral, ao tráfico de drogas) como instrumento e justificativa de controle das “classes inferiores”, permitindo a ação da violência estatal (e paraestatal, como no caso de países periféricos, como o Brasil), de maneira que não perturbem seus

interesses econômicos. Outrossim, importa lembrar que os indivíduos não se revoltam quando tudo vai mal, mas quando as expectativas que tinham em relação às suas demandas (ou sonhos) são eclipsadas. Eis “o problema do desenvolvimento e do progresso: eles são sempre desiguais, dando origem a instabilidades e antagonismos e gerando expectativas que não podem ser realizadas” (ŽIŽEK, 2015, p. 28).

Como reagem e como se encontram as vítimas da violência (objetiva ou sistêmica)? Como sobrevivem e vivem (as que “sobre-vivem”) as vítimas de depressões econômicas, crises sociais, violência urbana ou simbólica? Zizek parte da psicanálise para a reflexão inicial deste subtema:

Para Freud, se a violência externa for forte demais, nós saímos do domínio psíquico propriamente dito: a escolha é “ou o choque é reintegrado à estrutura libidinal preexistente, ou destrói a psique e não resta nada”. O que ele não consegue enxergar é que a vítima, por assim dizer, sobrevive à própria morte: todas as formas de encontros traumáticos, independentemente de sua natureza específica (social, natural, biológica, simbólica), levam ao mesmo resultado: surge um novo sujeito que sobrevive à própria morte, à morte (apagamento) de sua identidade simbólica. (...) Esse sujeito vive a morte como uma forma de vida: sua vida é a pulsão de morte encarnada, uma vida privada de envolvimento erótico; e isso vale tanto para o agressor quanto para a vítima. Se o século XX foi o século freudiano, o século da libido, de modo que até os piores pesadelos foram interpretados como vicissitudes (sodomasoquistas) da libido, o XXI não será o século do sujeito pós-traumático desengajado, cuja primeira imagem emblemática, a do *Muselman* dos campos de concentração, multiplica-se na forma de refugiados, vítimas de terrorismo, sobreviventes de catástrofes naturais ou da violência familiar? (ŽIŽEK, 2012a, p. 201-202).

O sujeito que sobrevive ao trauma não deve ser apenas pensado como aquele que sobrevive à violência objetiva, que prontamente vemos nos noticiários de televisão ou nos demais espaços de mídia. Žižek aponta sua carga analítica para toda vítima que sofre com crises econômicas, empobrecimento, exclusão e perda de identidade ou liberdade. As vítimas da violência, afinal, são mais “ocultas” que ousamos imaginar. Os adoecimentos psíquicos oriundos, da ansiedade à depressão, são apenas alguns sintomas do modo como a violência sistêmica traumatiza, principalmente os grupos sociais e culturais mais fragilizados.

Como apontamos na introdução deste artigo, para compreender a natureza “paralática” da violência, importa olhar entre o poder e a violência social. Assim,



uma crise econômica que causa devastação é vivenciada como poder incontrolável e quase natural, mas *deveria* ser vivenciada como *violência*. O mesmo acontece com a autoridade e a violência: a forma elementar de crítica da ideologia é exatamente desmascarar a autoridade como violência. Para o feminismo, a autoridade masculina é violência” (ŽIŽEK, 2012a, p. 277).

Na forma da visão ideológica de hoje, o trabalho material (esse mesmo que já fora “categoria sociológica chave”), o trabalho manual em oposição ao trabalho simbólico, “torna-se o lugar da indecência obscena que deve ser escondida dos olhos do público” e não mais o sexo. Temos hoje uma verdadeira “invisibilidade” de milhões de trabalhadores anônimos dando duro em fábricas no Terceiro Mundo, desde *gulags* chineses até linhas de montagem indonésias ou brasileiras – o Ocidente pode se permitir a tagarelice sobre ‘a classe trabalhadora em desaparecimento’”, que na verdade não desapareceu, mas foi deslocada em massa para a China, Indonésia, Bangladesh, Guatemala ou Brasil, e pode ser percebida claramente nos bens produzidos em massa. “Mas o que é crucial nessa tradição é a equação de trabalho e *crime*: a ideia de que o trabalho duro é originalmente uma atividade criminosa indecente, que deve ser escondida dos olhos do público” (ŽIŽEK, 2013c, p. 96).

Como lidar com problemas que, anteriormente, cabia a um Estado forte e interventor e que agora é preconizado como falido ou em decadência? Áreas inteiras da sociedade são jogadas ao mercado e o indivíduo passa a ser responsabilizado por elas: saúde, educação, segurança e trabalho. Tido como “capital social”, o sujeito autônomo agora está só e privatiza as soluções de sua vida: planos de saúde, escolas particulares, segurança privada e trabalho autônomo. Considerando que, para a ampla maioria das pessoas que ainda acessam esses serviços – de forma precária e cada vez mais cara (portanto, cada vez mais inacessíveis) – a tendência é nem mesmo usufruir deles. As velhas autoridades e a antiga biopolítica é desmontada em torno de uma nova política voltada ao mercado onde os riscos, esses sim, são publicizados. Entramos na era do “endividamento” total:

Como os indivíduos se tornam mais pobres devido à redução de seus salários e à remoção da proteção social, o neoliberalismo lhes oferece uma compensação por meio da dívida e da promoção da participação acionária. Dessa maneira, os salários ou pensões não aumentam, mas as pessoas têm acesso ao crédito ao consumidor e são encorajadas a se preparar para a aposentadoria por meio de portfólios de ações pessoais; não têm mais direito à moradia, mas têm acesso ao crédito mediante hipoteca; não têm mais direito à educação superior, mas

podem usar o crédito estudantil; a proteção mútua e coletiva contra riscos é suprimida, mas as pessoas são encorajadas a fazer seguro privado. Dessa maneira, sem substituir todas as relações existentes, o nexos credor-dívida vem suplantá-las: os trabalhadores tornam-se trabalhadores endividados (tendo de pagar aos acionistas por empregá-los); os consumidores tornam-se consumidores endividados; os cidadãos tornam-se cidadãos endividados, tendo de assumir responsabilidade por sua parte na dívida do país (ŽIŽEK, 2015, p. 54).

Essas condições levam a um deslocamento (como Bauman, 2000, se referiu à Modernidade “líquida” como a “era do desacoplamento) e à uma não contemporaneidade dos diferentes níveis da vida social, onde a violência torna-se cada vez mais reflexo, como as formas aparentes e já existentes de violência são vistas como novas (pedofilia, assédio, pornografia infantil). O retorno de uma direita nazifascista em vários países (da Europa, passando pelos EUA e chegando à América Latina) expressa também essa condição. Não há novidade aí a não ser o contexto que volta a permitir, discursivamente, os velhos discursos (com roupagens tecnológicas e estratégias de propagandas via internet, como as *fake news*). Juntamente com isso, como já dissemos anteriormente, ocorrem as insatisfações frente à realidade imposta: “insatisfação com o capitalismo *como um sistema* – o problema é o sistema capitalista em si, não sua corrupção particular” e uma “consciência de que a forma institucionalizada de democracia multipartidária não é suficiente para enfrentar os excessos capitalistas” (ŽIŽEK, 2015, p. 128).

Surto de raiva impotente são o testemunho dos efeitos devastadores de uma ideologia capitalista global que combina o individualismo hedonista com o trabalho frenético, competitivo, fechando assim o espaço à ação coletiva coordenada. Lembremos a grande onda de protestos que irrompeu por toda Europa em 2011, da Grécia à Espanha e de Londres a Paris. Mesmo que dificilmente houvesse algum projeto político consistente a mobilizar os manifestantes, esses protestos funcionaram como parte de um processo educacional em ampla escala: a miséria e a insatisfação dos manifestantes foram transformadas em um grande ato de mobilização coletiva - centenas de milhares de pessoas reuniram-se em praças públicas proclamando que não aguentavam mais, que as coisas não poderiam continuar como estavam. Entretanto, embora esses protestos constituam os indivíduos que deles participam como sujeitos políticos universais, permanecem no nível da universalidade puramente formal. O que essas manifestações representam é um gesto puramente negativo de rejeição raivosa e de uma demanda igualmente abstrata por justiça, faltando-lhes a capacidade de traduzir essa demanda num projeto político concreto. Em suma, esses protestos ainda não foram atos políticos adequados, mas sim demandas abstratas endereçadas a um Outro do qual se espera a ação (ŽIŽEK, 2015, p. 144).

Raiva e ressentimento transformados em ações de ocupação do espaço público e das ruas e que, não necessariamente, resultam em transformações a nível de Estado ou de

política. As jornadas de junho de 2013 no Brasil, pela sua amplitude, negatividade (negavam quase tudo, sem apontar o que queriam no lugar), talvez sejam um complemento exemplar do que discorremos. Findou em um movimento de cunho “ético-moral” e conservador que culminou com a queda do governo de esquerda e a ascensão de um governo conservador e com forte base moralizante (e também com sinalização de que a corrupção não apenas permanece, mas agora é mascarada em nome da “segurança nacional”). Embora duramente reprimidas pelas polícias, catapultaram movimentos “pacíficos” em 2016 e 2017 que levaram ao impeachment da presidente em exercício. A passividade dos movimentos mostrava, já no momento, seu financiamento e seus apoios (setores da indústria, do mercado financeiro e da classe média mais conservadora). (COMPLEMENTAR)<sup>12</sup>.

O imprevisto é sempre um fator que todo movimento social, principalmente os que são sufragados pela violência, devem contar. No caso dos exemplos já expostos, a explosão de novas paixões e descontentamentos, de novos ressentimentos e sentimentos de exclusão, podem levar a novas formas de ação violentas (afinal, “*existe* violência funcionando em todo processo reivindicatório autêntico” [ŽIŽEK, 2015, p. 236]) que, não necessariamente, levarão a situações políticas mais conservadoras e autoritárias e, com isso, mais repressivas e violentas.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A violência é um fenômeno que, nas ciências sociais, podemos chamar de “estrutural”. Neste sentido, a ideologia cumpre o fundamental papel de negar esta realidade. Essa é a grande lição que Slavoj Žižek traz ao conjunto de seus escritos ao discorrer, mesmo que não uniformemente, sobre o tema.

## **REFERÊNCIAS**

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão da tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

---

<sup>12</sup> O autor tinha a intenção de ampliar este parágrafo (nota dos editores).

ARENDDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém.** Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto.** Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

CANETTI. Elias. **Massa e Poder.** Tradução de Rodolfo Krestan. São Paulo: Melhoramentos/Editora UNB (Brasília), 1983.

EAGLETON, Terry. **Ideologia: uma introdução;** Tradução de Silvana Vieira e Luís Carlos Borges. São Paulo: Ed. UNESP/Boitempo, 1997.

HOBBSBAWN, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX. 1941-1991.** Tradução de Eric Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista.** Tradução de Rodnei Nascimento. Revisão da Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MÉSZÁROS, István. **Para além do Capital: Rumo a uma teoria da transição.** Tradução de Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

SAFATLE, Vladimir. Posfácio: a política do real de Slavoj Zizek. IN: ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas.** Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação** (Primeiro Tomo). Quatro Livros, seguidos de um apêndice que contém a crítica da filosofia kantiana. Tradução, Apresentação, Notas e Índices de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia.** Tradução de Vera Ribeiro. Revisão da tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas.** Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. **Às portas da revolução: escritos de Lenin de 1917.** Tradução de Luiz Bernardo Pericás e Fabrício Rigout. Tradução dos textos de Lenin de Daniela Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência: Seis Notas à Margem.** Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Argumentos, 2008a.

ŽIŽEK, Slavoj. **A visão em Paralaxe.** Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan.** Tradução de Laria Luiza X. de A. Borges. Revisão técnica de Marco Antônio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa.** Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos.** Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012a.

ŽIŽEK, Slavoj. **O ano em que sonhamos perigosamente.** Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada:** Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013a.

ŽIŽEK, Slavoj. **O amor impiedoso [ou: Sobre a Crença].** Tradução de Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Revisão técnica de Imaculada Kangussu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?** Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013c.

ŽIŽEK, Slavoj. **Problemas no paraíso:** do fim da história ao fim do capitalismo. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, 2015.



**Thadeu de Sousa Brandão**

**19/10/1976 – 11/11/2020**

***(In Memoriam)***